



# NOTAS SOBRE A CULTURA DO NOSSO TEMPO:

reflexões a partir das  
contribuições de Gramsci e  
Adorno/Horkheimer.

João Valdir Alves de Souza

**RESUMO** – *Notas sobre a cultura do nosso tempo: reflexões a partir das contribuições de Gramsci e Adorno/Horkheimer.* Recuperando algumas questões em torno do debate sobre a “crise da razão”, este artigo pretende fazer uma reflexão sobre alguns aspectos da nossa cultura, focalizando duas das mais importantes contribuições teóricas ao estudo da história cultural do século XX, a saber, as contribuições do filósofo italiano Antônio Gramsci (1891-1937) e dos frankfurtianos Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973). Ambas são muito importantes para se pensar criticamente a cultura do nosso tempo. Entretanto, muito presente em Gramsci, é frágil nos frankfurtianos uma concepção de prática cultural que visualize as possibilidades de emancipação da humanidade.

**Palavras-chave:** cultura, teoria crítica, crise da razão.

**ABSTRACT** – *Notes about the culture of our time: reflections from contributions of Gramsci and Adorno/Horkheimer.* Retaking some questions around the discussion about the “reason crisis”, this article intends to do a reflection about some aspects of our culture, taking as focus two of the most important theoretical contributions for the study of cultural history on the twentieth century, that is, the contributions of the Italian philosopher Antonio Gramsci (1891-1937) and the members of the Frankfurt School Theodor Adorno (1903-1969) and Max Horkheimer (1895-1973). Both of these contributions are very important in order to think criticizely the culture of our time. Though, very present in Gramsci, is absent at frankfurtians a culture conception that possibilities visualize humanity emancipation.

**Key-words:** culture, critical theoretic, reason crisis.

## Introdução

Nos últimos anos, tornam-se freqüentes alguns acontecimentos que muito têm chamado a atenção dos estudiosos da cultura. Esses acontecimentos têm sido notáveis pelo que expressam de inusitado, violento e bárbaro. Eles se manifestam nos mais diversos cantos do planeta e envolvem pessoas de todas as classes sociais e de todos os níveis de instrução e habilidades técnicas, manuais e intelectuais. Tomemos, a título de exemplo, alguns deles:

1) No início de 1997, quando os astrônomos comemoravam a possibilidade de estudar mais profundamente as características de um cometa raro, o *Hale-Bopp*, numa mansão do condado de San Diego, na Califórnia (EUA), foram encontrados os corpos de trinta e nove pessoas que a polícia norte-americana acabou por descobrir terem se suicidado. As investigações policiais concluíram que as vítimas faziam parte de uma seita de nome *Heaven's Gate* e que o suicídio em massa estaria ligado a um inusitado culto, segundo o qual, o auto-extermínio seria o bilhete de entrada num mundo de plenitude cuja localização era a cauda do *Hale-Bopp*. Descobriu-se, também, que os membros da seita tinham hábitos muito curiosos: eram adeptos da total abstinência sexual e mantinham-se isolados dos vizinhos, mantendo contato apenas com os clientes dos sofisticadíssimos programas de computador que fabricavam. O caso da seita *Heaven's Gate* foi apenas mais um de uma série de casos semelhantes, como o que levou os quase mil seguidores do pastor Jim Jones ao suicídio coletivo, em 1978, na Guiana, e o que levou os seguidores de David Koresh a se imolarem em fogueira que destruiu um rancho em Waco, no Texas, em março de 1993.

2) Desde 1992, toda a imprensa mundial tem noticiado os confrontos entre fundamentalistas islâmicos e o governo da Argélia. Depois de terem sido impedidos, através de um golpe militar, de conquistar o poder naquele país, pelo voto, os fundamentalistas iniciaram a mais brutal e sangrenta perseguição a civis, preferencialmente formadores de opinião, como jornalistas, artistas e intelectuais, que não se solidarizam com a sua causa. Seus métodos de ataque, indistintamente a homens, mulheres, crianças e velhos, segundo o que divulga a imprensa, são de uma brutalidade tal que qualquer tentativa de descrição seria incapaz de expressar integralmente. Em outros lugares, principalmente na Ásia e no Oriente Médio, as atitudes dos fundamentalistas islâmicos estão muito associadas à repressão e à submissão das mulheres, à indistinção entre poder de mando do governo e crenças religiosas e aos atentados contra autoridades e turistas, o que tem feito vítimas de todos os tipos. Algo notável desse tipo de confronto, também, é o acirramento da questão palestina, a luta entre muçulmanos e católicos no Pacífico Ocidental e a dificuldade de pôr fim à guerra entre católicos e protestantes na Irlanda.

3) Há pouco tempo a empresa de telecomunicações brasileira, a TELEBRAS, criou um sistema especial de discagem cujo objetivo era servir como utilidade pública na prestação dos mais diversos serviços. Os serviços que passaram a ser

explorados, entretanto, são aqueles que se ligam ao que há de mais bárbaro em termos de exploração da miséria alheia, tanto material quanto intelectual. A proliferação de serviços que colocam à venda a felicidade fácil é hoje uma indústria que movimenta fabulosas quantias, tornando-se um fantástico negócio que enriquece místicos e esotéricos dos mais diversos matizes. O *serviço 0900* tornou-se, em pouco tempo, um espaço para a difusão de búzios, tarôs e cartomantes, de disque-amizade, disque-namoro e disque-sorteio de toda espécie, o que resulta num tipo particularmente desinteressante de influência cultural cujo resultado é o atrofiamento da capacidade de pensar e de buscar solução para os problemas de forma racionalmente planejada.

4) Não muito distante desse tipo de coisa está a versão escrita do *serviço 0900*, a literatura esotérica e de auto-ajuda. Tome-se qualquer veículo de comunicação que publique a lista dos livros mais vendidos e lá estarão, com certeza, nos últimos oito ou dez anos, com pequenas variações, aqueles que falam de viagens astrais, de anjos cabalísticos e, principalmente, de auto-ajuda, um estilo de literatura criado por Dale Carnegie no início do século e que atingiu o seu ápice nos dias atuais. Seja no mundo dos negócios, seja no mundo da vida privada, esse tipo de literatura é sucesso garantido, sendo que os autores de livros desse gênero são lidos em quase todos os países do mundo, por um público de todos os níveis de rendimento e escolaridade. Até mesmo na França, berço dos grandes pensadores iluministas, país onde foi mais notável o processo de laicização da cultura, escritores como Paulo Coelho alcançam fantástico sucesso entre o público e grande reconhecimento entre as autoridades.

5) Tome-se, enfim, o fantástico crescimento das “empresas de bens de salvação” dos mais diversos tipos, sejam elas propriamente religiosas ou profanas. É a “revanche de Deus”, segundo Gilles Kepel (1991). Entretanto, mais evidente do que a revanche de Deus é a revanche do Demo. Cada vez mais torna-se patente o enfrentamento de um mundo assombrado pelos demônios, forte justificativa para que novas seitas e igrejas travem suas lutas para arregimentar fiéis. Num mundo no qual as luzes da razão tem encontrado profunda dificuldade em penetrar, toda desavença passa a ser creditada ao Senhor do Mal. Com o vertiginoso florescimento de esferas de manifestação mágico-religiosas, o que se vê hoje à nossa volta é um amplo conjunto de “empresas de bens de salvação” a disputar fiéis no sofisticado “mercado de bens simbólicos”, para usar os termos de Pierre Bourdieu (1987).

Em suma, o mundo torna-se novamente encantado, re-sacralizado, irracional e bárbaro, segundo a crítica ácida de Sérgio Paulo Rouanet (1993). Apesar da vigorosa denúncia da religião enquanto manifestação da alienação humana, tal qual feita por Marx, da aposta no desenvolvimento de uma escola laica e racional, desembaraçada de toda religião, como desejava Durkheim e de todo o debate weberiano acerca do desencantamento do mundo, o que se vê no campo da cultura atualmente é uma manifestação clara e inequívoca de que as luzes da razão estão profundamente empalidecidas. Num momento em que outra coisa

não se diz dos aparatos escolares, senão o fato de estarem eles passando por uma crise de proporções dramáticas, em todos os níveis, enquanto crescem vertiginosamente tais empresas de salvação, talvez valha a pena insistir numa discussão já nem tão nova, mas muito significativa, qual seja aquela que aponta para a crise da razão.

## **A crise da razão**

Em um texto publicado originalmente em 1980, Umberto Eco (1984) afirmava que o que estaríamos vivendo era uma “crise da crise da razão”. Sua fala é rica em significados, mas o mais evidente é que o autor queria chamar a atenção para o fato de que o debate acerca da crise da razão, por ser muito antigo, nada traz de novo se não for bem contextualizado. Ele pode ser encontrado no embate entre Heráclito e Parmênides, no século VI a.C., em Platão e Aristóteles, no século IV a.C. e na filosofia escolástica de São Tomás de Aquino, no século XIII. No século XVII, vamos encontrá-lo em novos termos entre Descartes e Bacon e em todos os desdobramentos do confronto entre inatismo e empirismo, cujas principais vertentes no pensamento moderno são o idealismo filosófico alemão (Leibniz, Kant, Hegel) e o empirismo inglês (Locke, Berkeley, Hume). Mais recentemente, a crítica à razão instrumental e a reivindicação de uma razão crítica projetaram os pensadores da Escola de Frankfurt no debate acerca da cultura contemporânea e, naturalmente, da sua crise. Levando às últimas conseqüências tal interpretação, talvez pudéssemos recuperar a fala de um biólogo que, numa assembléia de professores, afirmou categoricamente: “desde que descemos da árvore estamos vivendo em crise”<sup>(1)</sup>. Neste caso, acompanhar o raciocínio de Rouanet (1993), talvez nos seja útil na busca do que aqui nos interessa.

Em um belíssimo conjunto de ensaios, publicado em 1993, Rouanet afirma que já se tornou um lugar-comum falar da crise da modernidade e da razão que lhe sustenta. Mas como outros lugares-comuns, diz ele, este também tem que ser bem diagnosticado. Segundo Rouanet, o que existe por trás da crise da modernidade é uma crise de civilização. O que está em crise é o projeto de civilização elaborado pela Ilustração européia, no século XVIII, e que tentou ganhar forma e se materializar nos dois séculos seguintes no liberal-capitalismo e no socialismo. Esse projeto civilizatório afirmava a razão e o método científico como as únicas fontes de conhecimento válido, rejeitava qualquer concepção do mundo derivada do dogma, da superstição e da fantasia e sustentava-se em três ingredientes conceituais, quais sejam, a universalidade, a individualidade e a autonomia.

Quanto ao ideal da universalidade, significava que o projeto civilizatório visava a todos os seres humanos, independentemente de fronteiras nacionais, étnicas ou culturais. Quanto à individualidade, significava que esses seres humanos seriam considerados enquanto pessoas concretas e independentes, e não

como parte mecânica da matriz coletiva. A autonomia significava que esses indivíduos deveriam ser aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia (autonomia intelectual), a agirem no espaço público como membros participantes e ativos do contrato social (autonomia política) e a adquirirem, pelo seu trabalho, os bens e serviços necessários à sua sobrevivência material (autonomia econômica). (cf. Rouanet 1993). Seu objetivo era promover os indivíduos à maioria cultural, superando o aprisionamento ao qual eram submetidos no Antigo Regime.

Sabe-se que, durante a Idade Média, a população européia esteve submetida à hegemonia cultural do catolicismo e que a punição era rigorosa para aqueles que ousassem contestar seus dogmas. O secular obscurantismo, derivado do fechamento da Europa às trocas simbólicas com outras culturas e garantido por agentes religiosos inescrupulosos, permitiu os exageros que levaram à Reforma, dentre estes os que asseguravam vida eterna para os pobres, no céu, enquanto os ricos partilhavam entre si a terra. Os mecanismos que asseguravam esse controle eram, por um lado, o universo cultural derivado da idéia castradora de um inferno povoado por demônios, destino inevitável de desobedientes e pecadores não arrependidos e, por outro lado, aquilo que passou para a história como Tribunal da Santa Inquisição .

Sabe-se, também, que o Renascimento cultural, do século XV, com sua forte conotação humanista e antropocêntrica, e a Reforma Protestante desencadeada por Martinho Lutero, no início do século XVI, sob a bandeira do livre-arbítrio, ajudaram a combater essa ordem de coisas. A afirmação de uma vertente laica de interpretação cultural, simbolizada pela obra de Nicolau Maquiavel, e a livre interpretação da Bíblia preconizada por Lutero foram um fermento explosivo que esfacelou as tão pretendidas unidade e universalidade católicas e fizeram multiplicar, na esteira da diversificação social e econômica e da emergência de uma ciência moderna, não apenas o número de seitas e igrejas cristãs, mas um amplo conjunto de novas formas de explicação da realidade.

O século XVII, marco das revoluções científicas e tecnológicas, cujos protótipos são o telescópio e o microscópio, e das revoluções no pensamento, cujas obras referenciais são as de Descartes e de Bacon, foi um momento decisivo na trajetória cultural do ocidente, o que permitiu radical mudança da nossa concepção de espaço e tempo e do lugar que ocupamos neles. Do debate entre os racionalistas, tanto inatistas quanto empiristas, desencadeou-se a filosofia das Luzes, no século XVIII, com profundos desdobramentos no plano social, político e cultural. Apesar da diversidade de opiniões que esse espectro comporta, os iluministas tinham em comum a confiança na força ilustradora da razão, o que teve significativas repercussões no combate àquilo que, a partir de então, passava a ser associado às “trevas”.

Enquanto os reformadores combatiam o catolicismo no plano religioso, muitos iluministas influentes combatiam todas as formas de religião. Ao

edificarem a razão e a ciência enquanto fundamentos de verdade, desautorizando a verdade revelada, os iluministas edificavam o projeto civilizatório da modernidade, distanciando-se do dogma, da crença sem fundamento, da superstição e da fantasia. Pelo uso da razão, essa luz natural, segundo a definição de Descartes, e do método científico, tal qual formulado por Bacon, acreditavam poder não apenas conhecer o mundo circundante, mas também controlá-lo e transformá-lo de acordo com os interesses humanos, isto é, os interesses da burguesia nascente. Nesse projeto, a educação universal seria a via para a ilustração do espírito e a escola seria o seu lugar fundamental. Seu objetivo era desencantar o mundo, isto é, torná-lo cognoscível à luz da razão, desvelá-lo, quebrar seus encantos.

O Iluminismo oitocentista foi, pois, o coroamento de uma longa trajetória do pensamento moderno, trajetória esta desencadeada a partir do renascimento cultural europeu do século XV e que estava francamente associada à emergência da ordem burguesa. Esta trajetória levou a uma nova forma de visualização do homem, da natureza e da relação entre ambos. Ao lado de uma visão de submissão total do homem e dos fenômenos naturais aos desígnios divinos, edifica-se uma visão de interação homem-natureza orientada pelos desígnios da razão e do cálculo. O racionalismo e o cientificismo, do século XVII, tiveram profundos desdobramentos nos séculos seguintes, dentre eles a visualização da possibilidade de superação de uma concepção teocêntrica de mundo em favor de uma concepção antropocêntrica, a submissão do messianismo religioso aos domínios da ciência, a afirmação da racionalidade científica enquanto um meio para a realização das utopias humanas.<sup>(2)</sup>

É em meio a esse entusiasmo que se consolida a escola moderna e o ideário otimista a seu respeito. O ideal iluminista da escola é ilustrar os indivíduos e, por essa via, garantir a igualdade de todos diante da razão. Afirma-se, vigorosamente, o ideal da educação enquanto direito do cidadão e dever do Estado. Como nos afirma Rouanet, até então a inteligência humana havia sido tutelada, principalmente pela autoridade religiosa. Durante milênios, o gênero humano tinha vivido em estado de menoridade. Tratava-se agora de sacudir todas as barreiras que se impunham contra a liberdade de pensar, de desprender a razão de todas as amarras, de possibilitar a todos o acesso à condição adulta, isto é, alcançar a maioridade, na acepção kantiana do termo. Destacando Rouanet:

*Era importante, para isso, criticar a religião, principal responsável pela paralisação da inteligência, e em geral todas as idéias que pretendessem substituir as igrejas em seu papel de infantilização do homem, e que a esse título funcionavam como agentes auxiliares do despotismo. Donde a importância crucial da educação, única forma de imunizar o espírito humano contra as investidas do obscurantismo. Donde a importância da ciência, que substituiu o dogma pelo saber; ou, para usar metáforas da época, que dissipava com a luz da verdade as quimeras e fantasias da superstição. (Rouanet 1993, p. 16).*

De fato, se tomarmos algumas vertentes de pensamento que ganharam relevância, a partir de meados do século XIX, encontraremos o que poderia ser visto como uma clara tendência de afirmação do processo de desencantamento do mundo e laicização da cultura. Correntes de pensamento tão amplas quanto diferentes, como o materialismo histórico, o evolucionismo, o positivismo e a psicanálise levaram adiante uma verdadeira cruzada contra a dimensão religiosa, o que, no limite, pôde-se falar na “morte de Deus”. Na esteira do pensamento materialista que vinha se afirmando desde Diderot, Holbach e Feuerbach, outros pensadores mais influentes como Marx e sua visão diluidora do sagrado, Darwin e sua teoria da evolução das espécies, Comte e sua religião da humanidade, Durkheim e a sua reivindicação da moral laica, Weber e a sua concepção de desencantamento do mundo, Freud e a sua crítica à ilusão religiosa, além, naturalmente, de Nietzsche e a morte de Deus, apareciam não apenas como “mais um” contestador da concepção teológica do mundo, mas como um conjunto estruturado de idéias capazes de *promover uma profunda mudança na estrutura do pensamento*.

Ao olharmos, contudo, as últimas décadas deste século XX, encontramos não apenas uma expectativa quanto às possibilidades humanas, radicalmente diferente daquela que prevaleceu no século anterior, mas um cenário cultural ainda muito distanciado daquilo que foi projetado pela Era das Luzes. Se o século XIX e as primeiras décadas do século XX se caracterizaram como a *era da certeza*, devido à natureza de seus projetos construtivos e das expectativas de seus idealizadores quanto à possibilidade de efetivação dos mesmos, o século XX, principalmente nestas últimas décadas, tem se caracterizado por um questionamento generalizado do ideal civilizatório da Ilustração. (cf. Rouanet 1993).

O ambiente da modernidade, do século XX, além de estar sustentado nas fantásticas potencialidades da ciência e da técnica, é envolto por uma rede de comunicações jamais imaginada por qualquer outra época da história da humanidade. A ampliação das comunicações telefônicas, da imprensa escrita e, principalmente, o advento e a universalização do rádio e da televisão, propiciaram a “unificação” da espécie humana<sup>(3)</sup>. Num rompante de vibração e entusiasmo, pode-se dizer, com Marshall Berman (1988), que “o século XX talvez seja o período mais brilhante e criativo da história da humanidade, quando menos porque sua energia criativa se espalhou por todas as partes do mundo. (...) Nosso século produziu uma assombrosa quantidade de obras e idéias da mais alta qualidade” e “fomentou uma espetacular arte moderna”. (Berman, 1988, p. 23).

Entretanto, apesar de tudo de fantástico que então se produziu, ele é, ao mesmo tempo, o século em que tiveram lugar atrocidades inimagináveis para os tão celebrados princípios da racionalidade ilustrada. As duas grandes guerras mundiais, com o domínio destrutivo do átomo, e os totalitarismos, nos seus mais diversos matizes, passaram a exigir um sistemático questionamento dos ideais iluministas de evolução intelectual e moral da espécie humana, isto é, do

processo através do qual os homens e as mulheres modernos(as) atingiriam a maioria. Segundo afirma Rouanet “Como a civilização que tínhamos perdeu sua vigência e como nenhum outro projeto de civilização aponta no horizonte, estamos vivendo, literalmente, num vácuo civilizatório. Há um nome para isso: barbárie (...)” (1993, p. 11).

Rouanet não poupa adjetivos para desfilhar, numa ironia ferina, suas críticas à não realização do projeto civilizatório da modernidade. Diferentemente de Berman, que afirma e celebra, mesmo criticamente, o advento e a universalização da modernidade (“no século XX, o processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento”, op. cit. p. 16), Rouanet desfia sua fúria contra o que denuncia como irracionalismo: “estamos vivendo a revolta antimoderna que hoje grassa no mundo sem jamais termos vivido a modernidade” (Rouanet, 1993, p. 10). Apesar de toda a celebração e entusiasmo dos futuristas e das esperanças de que a informática e a robótica nos permitiriam paz e harmonia coletiva, como queria Marshall McLuhan, as grandes “crises” do capitalismo, as catástrofes que espalham famélicos mundo afora e o “fim das utopias” permitem afirmar, com certa margem de segurança, com John Kenneth Galbraith (1986) que o século XX é, no mínimo, *a era da incerteza*.

Dentre os pensadores do século XX que se preocuparam analisar criticamente a nossa história cultural, podem ser destacadas duas de suas melhores vozes: o italiano Antônio Gramsci e os frankfurtianos Theodor Adorno e Max Horkheimer. Pela abrangência e profundidade dos mais diversos temas que abordaram e pela atualidade das questões que formularam, estes pensadores podem, com justiça, ser considerados os representantes de duas das mais férteis correntes de pensamento deste século.

## **Antônio Gramsci (1891-1937)**

O projeto civilizatório da modernidade, elaborado pela Ilustração, no século XVIII, trazia no seu bojo não apenas uma nova concepção acerca da relação do homem com a natureza, mas uma idéia segura que apontava o homem como sujeito da história e uma questão fundamental que passaria a ocupar a mente de pensadores e militantes: “quem faz a história e como fazê-la?”<sup>(4)</sup>

Para os liberais e, posteriormente, para os positivistas, quem faz a história é o indivíduo inventivo, industrial, portador da capacidade de livre iniciativa. A realização de cada indivíduo e dos indivíduos, no seu conjunto, significaria a realização progressiva da coletividade. A pedagogia correspondente a essa perspectiva era, num primeiro momento, aquela que pretendia potencializar os indivíduos no exercício dessa liberdade, visando a conquista da autonomia, e, num

segundo momento, desenvolver as aptidões individuais, visando a funcionalidade do sistema. Questionando radicalmente esse pressuposto, Marx, para quem a realização de um décimo dos indivíduos significava exatamente a não realização dos outros nove décimos, via a história como produto das lutas de classes e a realização histórica da sociedade de então como uma tarefa a ser cumprida pelo proletariado.

Recuperando seletivamente alguns ideais da Ilustração, como a universalidade, a individualidade e, sobretudo, o caráter teleológico da aventura humana, Marx afirmava que caberia ao proletariado tomar consciência dessa tarefa histórica e romper, de forma revolucionária, com a dominação, ainda que seus membros fossem espoliados pela ordem burguesa, estivessem presos à mecanicidade do trabalho capitalista e submetidos ao peso da herança cultural. “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos.” (Marx, s.d.(b), p. 203). Apesar de não desprezar a escola em seu projeto construtivo, para Marx, a nova ordem social não seria produto da conformação das idéias, mas da ação revolucionária dos homens. A nova escola de que essa nova ordem necessitaria, assim como seu novo educador, seriam produto necessário das novas relações em construção, num contexto de *praxis* revolucionária.<sup>(5)</sup>

Mas, se os camponeses estavam sujeitos à “idolatria da natureza” (cf. Bourdieu, 1987, p. 34) e ao “embrutecimento da vida rural” (Marx, s.d.(c), p. 25) e os operários submetidos à mecanicidade da organização técnica do trabalho capitalista, como poderia Marx apontar tão confiantemente para a possibilidade de ruptura com a ordem burguesa que lhes oprimia? Se o homem se faz homem através do trabalho, como libertar-se, pelo trabalho, quando este já o havia reduzido à condição de animal? Se, como ele demonstra nos *Manuscritos de Paris*, a animalização do trabalhador subtraía-lhe aquilo que faz do homem um ser diferente de todos os outros, isto é, possuidor da capacidade de criar e refletir sobre sua criação, como esperar que pudesse partir dele a ação coletiva revolucionária, aquela que viria restituir-lhe a condição de humanidade?<sup>(6)</sup> (cf. Marx, 1978).

Gramsci via a realidade do trabalhador por um prisma diferente. Assim como Marx, ele era crítico do sistema capitalista e das formas de organização social e política que lhe eram correspondentes. Assim como Marx, ele era crítico da organização capitalista do trabalho, que submetia os trabalhadores às formas primárias de ação e reflexão. Assim como Marx, ele queria tornar universais as conquistas econômicas, sociais, políticas e culturais.

Entretanto, Gramsci ia muito além de Marx, particularmente no que se refere à análise da cultura. Sua abordagem incluía não apenas o apontamento dos designios dos trabalhadores, mas a reflexão sobre experiências concretas que se desdobravam a partir da tentativa de realização histórica desses designios, inclusive aquelas que se realizavam a partir da inspiração marxista, como a Revolução de 1917. Ainda que tecesse suas críticas à organização capitalista do tra-

balho, sua abordagem não desconsiderava a cientificidade dos princípios de organização do trabalho manual e do trabalho intelectual, como deixa claro na defesa que faz do americanismo e do taylorismo. E, sobretudo, sua abordagem deu forma e submeteu a um método a análise específica da cultura e da configuração superestrutural que, em Marx, estava subsumida nos ordenamentos materiais. Em Gramsci, enfim, pode-se encontrar uma teoria da organização político-cultural, que faltou à profunda teoria da organização econômica de Marx.

Apesar da ruptura epistemológica promovida pela psicanálise, da formação de formidáveis aparatos industrial-militares e da emergência de um sofisticadíssimo aparato tecnológico que foi posto a serviço da mídia, o que, respectivamente, jogou por terra o mito iluminista da consciência plena, deram suporte a diversos governos totalitários e permitiu a alguns indivíduos manipular as consciências individuais e coletivas, instantaneamente, nos mais diversos cantos do planeta, Gramsci acreditava firme e profundamente na possibilidade de organização de novas relações de hegemonia, ainda que ele não tenha vivido para verificar as implicações mais sérias dessas questões. Encarcerado, em 1926, e morto, em 1937, o cérebro que o promotor fascista declarou ser “preciso impedir de funcionar” (Gramsci, 1991a, p. 3) não presenciou a guerra fria e nem os desdobramentos da indústria cultural. Entretanto, com certeza, depois de Gramsci ficam sem efeito tanto as concepções ingênuas do voluntarismo idealista como as não menos ingênuas concepções do determinismo histórico. Em relação a Marx, Gramsci trouxe para o cotidiano da luta político-cultural suas sofisticadas elaborações filosóficas acerca da *emancipação do homem*.

Para Gramsci, quem faz a história? Talvez seja possível dizer: os homens em luta, através de práticas diversas, num incessante processo de relações hegemônicas e contra-hegemônicas. Todos os homens? Sim, porque todos agem e pensam, ainda que nem todos tenham uma consciência elaborada do processo histórico, que as chances de participação efetiva e de influência sejam profundamente desiguais entre eles e que haja uma “realidade rebelde”, isto é, uma realidade que independe dos projetos humanos e que, portanto, independe da vontade deste ou daquele indivíduo ou de uma ou outra coletividade. Se todos os homens agem e pensam — “não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*” (Gramsci, 1991b, p. 7) — ação e reflexão estão no centro do pensamento gramsciano sobre a organização da cultura. Neste aspecto, ele pouco acrescenta a Marx. No entanto, quando se trata de organizar a cultura, como uma necessidade premente para a qual se deve orientar a vontade, de forma refletida, metódica e, sobretudo, disciplinada, Gramsci vai muito além de Marx.

Em Gramsci, vamos encontrar uma vasta discussão acerca da disciplina e dos processos de socialização. Há uma socialização mecânica, isto é, aquela que deriva do mero ajustamento do indivíduo ao meio, e uma socialização orgânica, aquela através da qual ao indivíduo é permitido superar as condições do

meio. Gramsci fará uma defesa apaixonada e intransigente da segunda. Sendo ele próprio originário de um meio hostil ao desenvolvimento do pensamento e tendo ele convivido por longo tempo com a repressão ao seu pensamento, não é de estranhar que ele fosse tão exigente quanto ao método e à disciplina. Segundo ele, seria impossível ser realmente criativo e original sem a obediência a esses princípios, o que é uma necessidade se se quer formar pessoas capazes de exercer, de forma eficaz, uma direção cultural. Pergunta ele: “Um estudioso de quarenta anos seria capaz de passar dezesseis horas seguidas numa mesa de trabalho se, desde menino, não tivesse assumido, por meio da coação mecânica, os hábitos psicofísicos apropriados?” (Gramsci, 1991b, p. 133).

Segundo Mario Manacorda, já em seus escritos de juventude, Gramsci “antecipa” a temática que o ocupará em todos os anos de sua vida: a exigência de cultura para o proletariado, a caracterização dessa cultura em um sentido anti-positivista e, sobretudo, a necessidade de sua organização, a busca de uma relação educativa que subtraia os trabalhadores à dependência dos intelectuais burgueses. Sua concepção de cultura e de instrução coloca-se abertamente sob o signo do idealismo e do anti-positivismo. Entretanto, o “idealismo”, em Gramsci, está profundamente distante das correntes idealistas anteriores, aquelas que se fundamentavam no espontaneísmo da natureza evolutiva. Segundo Manacorda, é exatamente contra o evolucionismo e o determinismo positivista, “o qual adormece as consciências na espera de transformações espontâneas da sociedade burguesa”, que Gramsci fala de “conhecimento, de espírito, de história em contraposição à natureza”. A cultura resulta de uma elaboração subjetiva (no sentido de exercício disciplinado do pensamento e aquisição de uma concepção de mundo) a partir de uma realidade objetiva (no sentido de condicionantes externos que, forçosamente, estão a informar essa elaboração). Daí a necessidade de organização da cultura, cuja finalidade é elaborar uma “concepção superior”, num processo de conquistas que não podem ser obtidas através de uma evolução espontânea, “já que o homem é sobretudo (...) criação histórica e não natureza” (Manacorda, 1990, p. 22).

Sendo o homem criação histórica, Gramsci vê as pessoas dentro de um espaço de liberdade. Entretanto, essa é uma liberdade condicionada pelo meio. Daí a sua exigência por um profundo rigor intelectual, trabalho metódico e disciplinado. Enquanto criação histórica, o homem é produto não apenas de uma organização “subjetiva” do próprio “eu interno”, mas também “objetiva”, “externa”, de acordo com os instrumentos disponíveis para a difusão da cultura, entendida como um modo de ser que determina uma forma de consciência.

Enquanto organização do “eu interno”, a cultura é vista como “exercício do pensamento”. Nessa medida, “todos já são cultos, porque todos pensam”, mesmo que seja “empiricamente, primordialmente, e não organicamente”. Ainda que nem todos exerçam a profissão típica do intelectual, “todos os homens são intelectuais”, ao mesmo tempo que “em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é,

um mínimo de atividade intelectual criadora” (Gramsci, 1991b, p. 07). Por mais que a tecnologia avance, ela jamais conseguirá inviabilizar, no homem, aquilo que o caracteriza como ser humano, isto é, o fato de ser pensante. Daí a necessidade de organização da cultura no que ela tem de “externo”, exercício para o qual são necessários instrumentos prático-políticos, dotados de método e disciplina. Se todos pensam, mas as condições de expressão das idéias são intensamente desiguais no contexto do pensamento, além de a realidade se configurar como um campo em que estão em conflito intensas e contraditórias relações de força, há que se evidenciar as condições no interior das quais se movimentam aqueles que se ocupam das atividades diretivas.

Se o conformismo é entendido como socialidade, como socialização organizada, como processo levado a efeito por uma força organizada, há inevitavelmente que se ter em mente os instrumentos disponíveis para realizá-lo. Para Gramsci, os dois grandes instrumentos ideológicos de organização da cultura são a Igreja e a escola que, naturalmente, variam a materialização de suas práticas de país para país. É sempre bom lembrar que, no tempo de Gramsci, tanto o rádio quanto a televisão consistiam apenas em instrumentos promissores.

Mas escolas e igrejas constituem-se de profissionais da difusão de categorias do pensamento, os mediadores. Os profissionais das igrejas difundem junto aos fiéis as crenças ordenadas e racionalizadas pelos especialistas, tornando senso comum as ordenações mágico-religiosas. Da mesma forma, a escola laica se constitui, em princípio, como esfera de difusão das categorias de pensamento ordenadas e racionalizadas pelos cientistas, tornando senso comum alguns dos produtos da ciência. Se tomarmos o senso comum como sendo o nível mais amplo de consciência da realidade, isto é, como a consciência compartilhada por todos os indivíduos num determinado momento da história e num determinado meio, o espaço no interior do qual se torna possível organizar a cultura é aquele que se situa entre o que há de mais primário no domínio da consciência coletiva e o que há de mais sofisticado no âmbito da mais refinada racionalização científico-filosófica.

Mesmo sendo grandes instrumentos ideológicos de organização da cultura, Igreja e escola são instituições que se constituem de agentes culturais ou, em outras palavras, se materializam em normas, rituais, rotinas e em dirigentes intelectuais. São eles os mediadores entre a instituição e o senso comum, de cuja relação pretende-se atingir o bom senso. Desses mediadores depende a luta que se trava na relação hegemonia/contra-hegemonia.

Gramsci é muito exigente em relação à formação dos novos dirigentes. Para ele, não é possível pensar o “intelectual” fora das relações sociais nas quais as atividades intelectuais se realizam. Essas relações sociais estão em constante conflito, manifestação de novas necessidades, o que exige esforços diversos para sua superação. Dentre essas novas necessidades, está a de formar novos mediadores, novos dirigentes, que são “novos tipos de funcionários

especializados”, mas que devem “ter aquele mínimo de cultura geral”, necessária ao discernimento das melhores soluções projetadas. (Gramsci, 1991b, p. 119).

Comentando a forma colegiada de produção de uma atividade cultural como uma revista, por exemplo, - atividade que funciona “ao mesmo tempo como redação e como círculo de cultura” - Gramsci não apenas aponta as vantagens de um debate orgânico, criador de novas capacidades e novas possibilidades, mas também tece detalhes sobre os mínimos procedimentos didático-metodológicos como a elaboração de fichas, materiais bibliográficos, coletânea de obras especializadas. Mas, sobretudo, Gramsci exige rigor no trabalho. Ele quer travar “uma luta rigorosa contra os hábitos de diletantismo, da improvisação”, e “combater os hábitos da prolixidade, da declamação e do paralogismo criados pela oratória”, para “fazer com que os autodidatas adquiram a disciplina dos estudos proporcionada por uma carreira escolar regular, a fim de taylorizar o trabalho intelectual”. (Gramsci 1991b, p. 120)..

Gramsci defende uma escola propedêutica, voltada para uma ampla e densa formação geral. E essa defesa torna-se tão mais necessária quanto mais vertiginoso vai ficando o ritmo das transformações materiais, o que transforma o técnico num trabalhador obsoleto em pouco tempo. Segundo Gramsci, antes de se dirigir a uma escola profissionalizante, os educandos deveriam passar por uma “formação geral da personalidade”, cujos conteúdos a serem ministrados são, a princípio, desinteressados, isto é, um saber que “não deve ter finalidades práticas imediatas ou muito imediatas, deve ser formativo, ainda que ‘instrutivo’, rico de noções concretas”. Entretanto, geralmente não é isso o que acontece. Em decorrência da profunda crise da “tradição cultural e da concepção da vida e do homem”, a própria escola entra em um “processo de progressiva degenerescência”. No afã de atender a uma série de demandas de natureza prática e imediata, a escola de tipo profissional, apesar de se apresentar e ser apresentada como democrática, “na realidade, não só é destinada a perpetuar as diferenças sociais, como ainda a cristalizá-las” (Gramsci, 1991b, p. 136).

Dessa forma, para Gramsci, se se pretende ordenar uma nova cultura há que se trabalhar na organização da escola unitária e das práticas culturais de modo geral. Sua defesa intransigente da escola unitária que permita também aos filhos de pobres, camponeses ou operários, o acesso aos bens culturais é um marco não apenas na demanda por escolarização universal, mas também na reflexão teórica sobre os fatores que dificultam ou, no limite, impedem o seu acesso a esses bens. Em Gramsci, encontram-se os germes de um “olhar” que viria predominar sobre a escola a partir dos anos 60 e que ficou conhecido como *paradigma da reprodução*. Entretanto, encontra-se, também, uma visão inteiramente distinta da dos teóricos da reprodução, em relação ao que seja a cultura e a escola, tanto como denúncia do que elas são, na sociedade burguesa (“a cultura é um privilégio; a escola é um privilégio”) quanto como apelo efusivo à reivindicação do que elas deveriam ser (“o Estado não deve pagar com o di-

neiro de todos a escola para os mediócrs e deficientes, mas filhos de abastados, enquanto exclui dela os inteligentes e capazes, porque filhos de proletários”). (cf. Manacorda, 1990)

Finalmente, poderíamos propor em relação a Gramsci duas questões: a) que possibilidades havia, de fato, de elaboração de uma nova cultura e uma nova ordem político-social, quando o seu próprio tempo era pródigo em afirmar-se como um período de força totalitária, ele próprio sendo dela uma vítima, um momento em que os trabalhadores aderiam, sem constrangimentos, a transformistas e a totalitários de toda espécie? b) quais seriam as possibilidades teóricas e os desdobramentos prático-concretos da relação hegemonia/contrahegemonia num momento no qual, como foi apontado no início do texto, a uma tentativa de afirmação da laicidade impõe-se a revanche do sagrado; a uma tentativa de difusão de uma visão crítica do mundo e da vida cotidiana impõe-se a afirmação do misticismo; a uma tentativa de afirmação da sociedade civil organizada e autônoma, capaz de organizar-se racionalmente em prol de uma nova ordem sócio-política e cultural, como no caso particular do atual quadro brasileiro, impõe-se o seu solapamento e controle pela sociedade política, num transformismo de fazer inveja ao Conde de Lampedusa?<sup>(7)</sup>

À primeira pergunta, Gramsci não se perderia em elucubrações teóricas e responderia, num gesto de profunda boa vontade, com um convite à ação: “comecem os poucos. Nada é mais eficaz, pedagogicamente, do que o exemplo.” (apud Manacorda, 1990, pp. 25, 30).

Em relação à segunda, a questão é mais complexa e não é possível aqui, mais do que delinear seus contornos mais gerais, a partir da sua leitura da filosofia da *praxis*. A questão tem pelo menos duas implicações. Uma se liga ao próprio conceito de hegemonia; a outra se liga às possibilidades de edificação de uma nova hegemonia cultural. Se tomarmos como correto o conceito sistematizado por Cury (1989), podemos dizer que “a hegemonia é a capacidade de direção cultural e ideológica que é apropriada por uma classe, exercida sobre o conjunto da sociedade civil, articulando seus interesses particulares com os das demais classes de modo que eles venham a se constituir enquanto interesse geral”. A hegemonia busca estabelecer o “consenso nas alianças de classe, tentando obter o consentimento ativo de todos”, seja pelo convencimento seja pela coerção. (Cury, 1989, p. 48).

Mas, apesar de os grupos minoritários, as facções sociais ou minorias e as massas desorganizadas não possuírem as mesmas capacidades de negociação que os grupos ou classes hegemônicas, a hegemonia é uma *relação* e é neste sentido que, também segundo Cury, ela não é só aliança entre grupos ou classes dominantes, mas funciona no contexto das “relações entre dirigentes e dirigidos”, o que permite à classe subalterna reivindicar suas demandas e apontar seus objetivos, ainda que “mediante mecanismos estabelecidos pela burguesia”. (idem) Estabelece-se aí o campo do político, das relações de poder. Para

Gramsci, o terreno do político é o único lugar onde é possível ao proletariado fazer frente à hegemonia burguesa. Volta-se, mais uma vez, à questão da organização da cultura como um recurso necessário ao enfrentamento das relações de dominação burguesa, mediante os mecanismos da *praxis*.

Numa crítica direta e particular ao catolicismo, mas num raciocínio que contesta os mecanismos mais gerais de conformação mágico-religiosa, para os quais o importante é manter, no seu devido lugar, os “simplórios”, isto é, homens do povo, Gramsci afirma que:

*A posição da filosofia da praxis é antitética a esta posição católica: a filosofia da praxis não busca manter os “simplórios” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simplórios não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual da massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais (Gramsci 1991a, p. 20).*

Mesmo vendo a Igreja Católica como um intelectual orgânico, Gramsci desenvolve uma severa crítica à sua atuação, sempre associada ao conservadorismo, ao elitismo e ao autoritarismo. Talvez ele fizesse uma reflexão diferente, se tivesse tido a oportunidade de conhecer o engajamento de cristãos nos movimentos sociais na América Latina, em torno da vertente Católica que levou o nome de Teologia da Libertação. E essa é uma questão das mais complexas, uma vez que, como foi dito, o século XIX foi fecundo na elaboração de correntes de pensamento que associavam religiosidade à alienação, irracionalismo, superstição e ilusão do espírito. Mesmo pensadores que não tiveram o propósito de combater diretamente a dimensão religiosa, como Durkheim, reivindicavam, principalmente através da escola, a elaboração de uma moral laica, desembaraçada de toda religião.

A complexidade da questão está no fato de que ficou cada vez mais visível que o problema não se resume a opor ciência *versus* religião ou verdade revelada *versus* verdade científica e, muito menos, associar ciência à racionalidade e religião ao irracional. Se, para autores como Marx, a religião, mais do que objeto de investigação era objeto de combate e condenação, para outros, a partir de Durkheim e Weber, ela se apresentava como um sofisticado objeto sociológico de análise. Enquanto Durkheim analisou a dimensão universal da religião, Weber analisou sistematicamente os processos de racionalização das instituições religiosas, o que teve importantes repercussões no debate sobre a relação entre conhecimento científico e verdade revelada.

Por outro lado, tornou-se notável não apenas que a ciência foi tomada por uma inversão religiosa, criticada pelo próprio Gramsci, como também a razão passou a ser denunciada enquanto esfera de dominação, como veremos logo a

seguir. Gramsci critica esse messianismo científico, apontando seus limites como um fator de fortalecimento das próprias crenças religiosas que ela tentou substituir. “A superstição científica leva consigo ilusões tão ridículas e concepções tão infantis que a própria superstição religiosa se torna enobrecida.” (Gramsci 1991a, p. 71).

É bom lembrar, finalmente, que a Ilustração edificou a ciência e lhe atribuiu o papel de desvelar a realidade contra todas as investidas dos dogmas obscurantistas. Como ficou cada vez mais claro que a lógica da ciência não é a da certeza, não é de se estranhar que a dimensão religiosa – objeto de combate de alguns pensadores na tentativa de elaborar uma nova cultura, mas um porto seguro para o refúgio das pessoas em momentos de crise – tenha, em larga medida, servido de substrato moral para alavancar a organização da cultura. É forçoso, portanto, reconhecer que, apesar da militância laica bem intencionada e, por vezes, bem sustentada teoricamente, os dogmas religiosos ainda estão a conformar a vida de milhões de pessoas, hoje, não só no Brasil, mas em todo o chamado mundo civilizado.

### **Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973)**

A recuperação das reflexões de Sérgio Paulo Rouanet, feitas anteriormente, deixam claro o lugar de onde ele está se pronunciando quando faz suas severas críticas à cultura do nosso tempo. A análise da crise do projeto civilizatório da modernidade, assim como a do irracionalismo e da barbárie que dela derivam, Rouanet as sustenta nas formulações dos teóricos da Escola de Frankfurt, particularmente nas de Adorno e Horkheimer, os quais podem ser considerados, sem dúvida, um contraponto à altura das formulações gramscianas.

Como se viu anteriormente, Gramsci esforçava-se profundamente em desenvolver uma teoria da cultura e uma prática cultural que apontassem para a possibilidade de emancipação humana. Sob este aspecto, ele é um legítimo herdeiro da tradição iluminista. Suas reivindicações são as do trabalho sério e do esforço metódico e disciplinado como possibilidades de enfrentamento da ordem cultural até então reinante. Adorno e Horkheimer, entretanto, apesar da riquíssima contribuição à análise cultural, não fizeram qualquer aposta mais sistemática nas possibilidades de emancipação da humanidade. Pelo contrário, estes autores elaboram uma devastadora e impiedosa crítica da cultura, na qual já se prenuncia a “morte do sujeito”, levado de roldão pela razão instrumental, cujo principal veículo é a indústria cultural.

Isso não significa que estes autores não reivindicassem, de forma efusiva e consistente, os esforços em se produzir uma séria reflexão sobre a cultura do seu tempo e, por conseguinte, do nosso próprio tempo. Em *Dialética do Escla-*

*recimento* (1985), este que talvez seja um dos mais densos e importantes compêndios filosóficos do século XX, dizem eles, em acordo com Bacon: “a superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida” (p. 19). Entretanto, “o indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos” (p. 14); “toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza” (p. 27); “o pensamento perdeu o elemento de reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta.” (p. 48).

Mesmo reconhecendo que a “necessidade lógica” da dominação “não é definitiva” (p. 47), que “os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos” (p. 48) e que “o esclarecimento se opõe à dominação em geral” (p. 50), estes autores suspeitam das promessas do “esclarecimento” e das práticas nele inspiradas com um vigor e profundidade até então não demonstrados na filosofia e nas ciências sociais. “O esclarecimento é totalitário” (p. 22); “comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens” (p. 24); “é a radicalização da angústia mítica” (p. 29). Mesmo reivindicando o esclarecimento em nome da liberdade, eles sabem que “não as influências conscientes, as quais por acréscimo embruteceriam e afastariam da verdade os homens oprimidos”, mas as “condições concretas do trabalho na sociedade” (p. 47) é que conformam os indivíduos e, por isso mesmo, a vontade está submetida aos imperativos da ordem econômica, social e política. Afinal, por que os indivíduos, mesmo num contexto de avanço da escolarização e das fantásticas possibilidades de ampliação das trocas simbólicas, o que deveria estar permitindo maiores possibilidades de avanço e de crescimento, tanto individual quanto coletivo, deixam submeter-se pela irracionalidade reinante? Ou, na pergunta por eles formulada logo no prefácio: “Por que a humanidade, em vez de entrar num estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie?” (p. 11) Por que o esclarecimento, que pretendia substituir o mito enquanto forma de entendimento e compreensão do mundo, enreda-se ele próprio na órbita do mito, entra ele próprio em decomposição? Destacando-os:

*A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma (...) 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 (Adorno/Horkheimer 1985, p. 13).*

É verdade que estes autores estão publicando a primeira edição desse livro ainda sob a fumaça da Segunda Guerra Mundial, em 1947, com reedição em 1969, no auge da guerra-fria e da ressaca dos grandes movimentos sociais que abalaram o mundo no final dos anos 60, o que teria contribuído para o profundo mal-estar que a obra transpira. Mas a preocupação desses autores em avançar para além da filosofia e das ciências sociais do seu tempo já estava presente em obras anteriores. Num texto de 1937, “Teoria tradicional e teoria crítica”, Horkheimer reivindica a necessidade de superar um modelo tradicional de ciência – copernicano, mecânico, formal, positivista – por uma nova concepção crítica de fazer ciência. O pensamento teórico tradicional, segundo ele, considera “tanto a gênese dos fatos concretos determinados como a aplicação prática dos sistemas de conceitos, pelos quais estes fatos são apreendidos, e por conseguinte seu papel na *praxis* como algo exterior” (p. 139). As concepções que separam juízo de valor e conhecimento científico ou conhecimento e ação “preservam o cientista das contradições mencionadas e empresta ao seu trabalho limites bem demarcados” (p. 139). A teoria crítica que ele reivindica é dialética e é motivada pela tentativa de superar a tensão que opõe a consciência dos objetivos, a espontaneidade e a racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, as relações sociais e políticas, de outro. Segundo ele, o pensamento crítico não toma os indivíduos isoladamente, nem uma generalidade difusa de indivíduos.

*Ao contrário, ele considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza* (Horkheimer 1983, p. 140).

Nessa medida, no que virá em seguida como produção conjunta, estes autores superam, à maneira de Gramsci, tanto a visão de que a história é feita pelos indivíduos, como queriam os liberais, quanto a de que é feita pelas classes, como pronunciava Marx. Entretanto, vêem uma história construída dentro de limites tão rigorosamente demarcados, que é jogada por terra toda e qualquer visualização da possibilidade de construção histórica pela livre vontade dos homens.

Com isso, Adorno e Horkheimer questionam vigorosamente o núcleo do projeto civilizatório da modernidade e o seu mais elevado ideal: a confiança no *progresso*. Não a do progresso material, claro e visível em todas as esferas — “a penúria material que, durante tanto tempo, pareceu zombar do progresso está potencialmente afastada” (Adorno, 1995, p. 38) — mas o progresso moral, bandeira maior do projeto civilizatório da modernidade. Logo nas primeiras linhas da *Dialética*, já aparecem os elementos básicos do complicado paradoxo iluminista. A edificação universal das “luzes” supõe a desautorização de todo e

qualquer conhecimento que não se sustente nelas, o que não deixa de ser uma atitude totalitária. Dizem os autores:

*No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação<sup>(8)</sup> pelo saber (Adorno/Horkheimer 1985, p. 19).*

O programa da Ilustração se sustentava no combate às “trevas” e no florescimento das “luzes”. Nessa medida, o século XVIII – Era das Luzes, Idade da Razão – foi um período, por excelência, caracterizado pelo embate entre conhecimento científico e dogma religioso, entre razão e revelação, o que configurou uma intensa controvérsia: crer na verdade revelada, contida nas Sagradas Escrituras, ou sustentar-se na verdade científica, produto dos conhecimentos que as novas investigações permitiam. Segundo Adorno, essa controvérsia foi “travada até esgotar-se no século XVIII”, caiu no esquecimento no século XIX e que “a isso se deve, em boa medida, seu renascer nos dias de hoje” (Adorno, 1995, p. 26).

Quanto ao fato de essa controvérsia ter sido travada, mais incisivamente, no século XVIII, parece não haver dúvida. Muito provavelmente, ela já era intensa no século XVII, principalmente pelo fato de este ter sido o século de grandes descobertas, como as da Astronomia, que jogaram por terra velhas certezas sustentadas pelo pensamento hegemônico. Há casos fantásticos e surpreendentes de debates que não fariam feio ao anedotário do avanço do conhecimento acerca do homem e da sua relação com a natureza.

É verdade que a maior parte dos grandes filósofos e cientistas do período não eram materialistas, da mesma forma que no campo religioso também se produziu conhecimento sistemático em reação a novas manifestações do pensamento. Entretanto, a cada descoberta científica que contrariava velhas certezas sustentadas pela religião, alguém aparecia disposto a defendê-las ainda que ao custo do ridículo. Na apresentação a um pequeno texto de Engels, *O Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem*, Renato Queiroz relata da seguinte forma um desses debates, o que dispensa maiores comentários:

*Em meados do século XVII o arcebispo inglês James Ussehr, erudito em temas bíblicos, após computar todas as gerações registradas pelo “Livro Sagrado”, concluiu que a Criação ocorrera no ano 4.004 a.C. O reverendo John Lightfoot, por sua vez, acrescentou àquela conclusão algumas “preciosidades”: “o homem foi criado pela Trindade aos 23 de outubro do ano 4.004 a.C., precisamente às nove horas da manhã”. (Engels 1990, p. 11).*

Entretanto, não parece que essa controvérsia tenha se esgotado no século XVIII e nem que tenha caído no esquecimento no século seguinte. Não se pode esquecer que é no século XIX que são elaboradas as filosofias materialistas modernas, o positivismo, a teoria evolucionista e a base da teoria psicanalítica, fundamentos de uma mudança na estrutura do pensamento. Além disso, o XIX foi um século de fantásticos avanços em todos os campos científicos e de grande expansão dos sistemas nacionais públicos de ensino, palco de acirrados debates envolvendo o confronto entre ensino laico e ensino religioso, com profundas repercussões inclusive no Brasil. (cf. Cury, 1993; Bosi, 1994). É ainda Renato Queiroz quem relata:

*Notícias recentes,<sup>(9)</sup> vindas dos EUA, nos dão conta que um grupo de religiosos fundamentalistas vem exercendo pressões contrárias ao ensino de teorias evolucionistas nas escolas daquele país. Argumentam os integrantes deste grupo que os verdadeiros ensinamentos relativos à origem do homem e de todo o Universo nos são revelados pela Bíblia - notadamente naquelas passagens do Gênese que tratam da Criação. Pretendem, ademais, impedir o livre acesso às obras científicas dedicadas à evolução dos seres vivos, reafirmando que apenas a Sagrada Escritura reúne informações fidedignas sobre este assunto (Engels 1990, p. 11).*

Do resultado desse embate emergiram e se consolidaram várias correntes de pensamento laico, que muita influência tiveram na formação de várias gerações. O século XIX foi, por excelência, ao que parece, o século que desencadeou o processo de racionalização econômica, administrativa, política e cultural, de desencantamento do mundo, de secularização de todas as esferas da vida cotidiana e, ainda, foi o século em que se decretou a morte de Deus. Entretanto, esse processo parece não ter abalado em absolutamente nada o pensamento religioso: ele foi também o século de vertiginoso crescimento de algumas religiões, “o século missionário por excelência do cristianismo”<sup>(10)</sup>.

O termo “desencantamento do mundo”, que Weber tomou de empréstimo a Friedrich Schiller (cf. Gerth e Mills, 1982, p. 68), pode ser lido de duas maneiras diferentes: a primeira diz respeito à preponderância progressiva da concepção laica, científica e racional do mundo sobre a visão de um mundo encantado por seres mágicos, deuses ou demônios, um fato claramente perceptível no ambiente científico e filosófico europeu do século XIX; a segunda pode ser interpretada como desilusão, decepção, desencanto face a um mundo do qual se tem poucas expectativas, uma postura aliás do próprio Weber, muito pessimista face ao mundo moderno. Mas o que Weber chama de desencantamento ou “intelectualização” é o fato de que podemos “provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível no decurso de nossa vida”, ainda que isso não indique um “conhecimento maior e mais geral das condições sob as quais vivemos”. Nessa medida, a racionalização não necessariamente confe-

re ao homem ocidental moderno maior capacidade de domínio sobre suas condições de existência do que o homem primitivo. (cf. Weber, 1995, p. 439).

Nisso, Adorno e Horkheimer concordam plenamente. “Desencantar o mundo é destruir o animismo”, dizem eles (1985, p. 20). Mas aqui há um problema bastante complexo. Se o desencantamento do mundo tem significado o seu desvelamento, a sua apreensão à luz da razão e da ciência, isso significa também que o sentido, que antes era dado pela relação de submissão dos homens ao ordenamento divino, portanto destituído de maiores preocupações em relação aos desígnios humanos, a não ser aqueles referentes à salvação, agora tem que ser atribuído pelos próprios homens. E não é tarefa fácil manejar essa atribuição de sentido, sobretudo se pensarmos que esse é o enfrentamento de um mundo extremamente severo e hostil. Como afirma Löwith (1994), como todas as objetividades perderam o seu sentido *objetivo* através da racionalização pelo homem, elas estão, por assim dizer, novamente à disposição de sua subjetividade – para a determinação do seu sentido. Para o relacionamento do próprio *homem* com o mundo, este desencantamento que motiva a pergunta pelo sentido representa uma profunda *desilusão*. (Löwith, 1994, p. 24). Muito provavelmente é dessa desilusão que estão emergindo os fundamentalismos que atualmente têm lugar nas mais diversas partes do planeta e que, para usar a terminologia dos frankfurtianos, são a expressão mais acabada do retorno à barbárie. É daí também que emerge uma atribuição de sentido que, aos nossos olhos, aparece como algo bizarro ou, no mínimo, estranho e preocupante, como ver um mundo de plenitude na cauda de um cometa, saciar os impulsos eróticos no serviço 0900, devorar livros de auto-ajuda ou aliviar a angústia na igreja mais barulhenta da vizinhança.

Desde o século XVIII, tem-se tentado constituir uma esfera de pensamento laico e racional, solidamente elaborada, para fazer face a tudo isso. No entanto, a humanidade tem se encontrado diante de movimentos cada vez mais sólidos, cujos objetivos são exatamente desqualificar o processo de laicização que remonta à filosofia das Luzes e condenar a emancipação da razão em relação à fé. E não se trata, como antes, de atribuir isto à ignorância, à pobreza ou ao mundo das “trevas”. Muitos daqueles que mais têm lutado para desqualificar o projeto civilizatório da modernidade e seus fundamentos racionais o fazem em nome da ciência e se assentam em universidades internacionalmente reconhecidas. (cf. Kepel, 1991).

O projeto civilizatório da modernidade permitiu a emergência de um conjunto de pensadores que imaginaram poder fazer da prática pedagógica escolar instrumento e lugar onde se poderia dizer às pessoas que a razão emancipada da fé configuraria sentido pleno a um mundo cada vez mais complexo. Esse era o núcleo do pensamento de gente tão grandiosa quanto distinta, como Condorcet e Durkheim, Comte e Marx, Freud e Gramsci. Entretanto, o discurso religioso contra o qual lutaram reivindicou também para si o estatuto da *ratio*, o que muda radicalmente a configuração dessa religiosidade. Como diz Adorno:

*Os renascimentos religiosos de nossos dias parecem-me filosofia da religião, não religião. Em todo caso, num ponto coincidem com a apologética do século XVIII e começos do XIX: em que ambos pretendem esconjurar seu oposto através da reflexão racional; agora, porém, o fazem por reflexão racional da própria "ratio", com uma disposição subjacente de sair batendo, uma inclinação ao obscurantismo muito mais virulento que qualquer limitada ortodoxia de outrora, porque não crê inteiramente em si mesmo (Adorno 1995, p. 28).*

Adorno nos lembra, ainda, mais adiante:

*Enquanto, como conseqüência da neutralização universal de todo espírito em mera cultura durante os últimos cento e cinqüenta anos, a contradição da religião revelada tradicional com o conhecimento quase não é mais percebida, ambos, no entanto, coexistem como seções do mesmo mecanismo cultural, algo assim como os distintos títulos nas revistas ilustradas, medicina, rádio, televisão, religião se seguem uns aos outros, a exigência da religião revelada à consciência não decresceu, a partir da Ilustração, mas sim aumentou ao infinito. Que ninguém fale disso procede do fato de que já não se pode mais reunir as duas coisas. Tentativas de transladar à religião os resultados críticos da ciência moderna, sobretudo os que prosperam à margem da física quântica, são de curto alcance (Adorno 1995, p. 34).*

Dessa forma, se, ao retomarmos o debate moderno acerca das possibilidades de se atingir o esclarecimento e, por essa via, a maioridade, pudermos pôr em confronto com a revelação e as mais diversas religiões que ela inspira alguns dos principais pensadores que mais apostaram nessas possibilidades, Kant, Freud e Gramsci, talvez seja possível o apontamento de três assertivas: ou a luta pelo esclarecimento, nesses dois séculos de modernidade, ainda não foi suficientemente consistente para fazer um enfrentamento àquilo que foi apontado como o principal fator que mantém as pessoas submetidas às trevas da ignorância, ou as manifestações místico-religiosas são de fato algo mais que mera ilusão do espírito ou, ainda, que as possibilidades de atingimento da maioridade não passam nem pela elevação divina prometida pela revelação nem pelo esclarecimento prometido pela razão. De qualquer maneira, se pudermos extrair desse debate algumas lições que sejam úteis ao ordenamento do próprio pensamento e das próprias práticas e que possam ser tomadas como legítimas para sua difusão junto aos pensamentos e às práticas dos outros, que se tomem o exercício e o cultivo do pensamento mesmo, num esforço ainda mais metódico e disciplinado que o dos iluministas clássicos, os quais ainda nos inspiram a lutar contra o infantilismo cultural e a barbárie que atualmente nos atinge e aflige.

## Conclusão

Debater a cultura, hoje, exige o apontamento de uma questão no mínimo espinhosa, que talvez possa ser assim formulada: como pensar e respeitar a *diversidade* cultural, com todas as variedades de manifestação que ela comporta, enquanto expressão do partilhamento diferenciado que indivíduos e grupos sociais fazem das diferentes representações e das *diferenças* inerentes aos diversos códigos simbólicos, sem imputar-lhes a pecha de “inferiores” ou “superiores” e nem legitimar as *desigualdades* sociais e culturais decorrentes das possibilidades desiguais de apropriação de bens materiais e simbólicos?

Desde quando, no século XVIII, o projeto civilizatório da modernidade passou a reivindicar e emancipação da razão e a afirmar como princípios de verdade os conhecimentos produzidos pelas investigações de natureza científica e a desautorizar a verdade revelada, a noção de progresso passou a se difundir amplamente a partir da Europa. Incorporando os princípios científicos elaborados pelas ciências da natureza, as ciências sociais do século XIX, a despeito de alguns pessimistas tipo Malthus e Schopenhauer, passaram a produzir, encorajar e a difundir não apenas um conhecimento que se pretendia renovador das instituições sociais, mas que também fundamentava um fantástico entusiasmo em relação ao futuro da humanidade. Como diz Rouanet, o universalismo no qual se fundamentava a Ilustração, reafirmando a igualdade de todos os seres humanos diante da razão, transpôs para o terreno secular da luta filosófica e política o princípio judaico-cristão segundo o qual todos são filhos de Deus e iguais diante do Criador, o que teve conseqüências muito significativas no reordenamento cultural. A escola deveria ser o lugar da sua realização pública, submetendo as igrejas e os discursos religiosos ao domínio do privado.

Ao entusiasmo, suscitado no final do século XIX, entretanto, opuseram-se amplas vertentes do pensamento do século XX, passando a idéia de progresso a ser tratada como um mito, uma ideologia, uma ilusão. Segundo Régis Debray (1994), o problema decorre da confusão entre dois tipos de temporalidade, o que não era estranho nem a Marx, nem a Gramsci e muito menos a Adorno ou Horkheimer, mas que somente agora ganha maior visibilidade: o tempo *acumulativo* do desenvolvimento científico e técnico, marcado por uma evolução linear em que a inovação é permanente, e o tempo *repetitivo* do universo político e simbólico. No primeiro caso, são dadas soluções cada vez mais eficazes aos problemas de natureza quantitativa, passíveis de intervenção pela atividade calculada. No segundo caso, foi-se tornando cada vez mais claro que os problemas de natureza simbólica não são passíveis de serem submetidos ao mesmo tratamento. Esse desacerto provoca uma descontinuidade do movimento histórico, que não foi levado em conta pelos entusiastas da concepção segundo a qual os ordenamentos morais também estariam submetidos à lógica progressiva.

Pode-se considerar, é verdade, que as transformações de natureza material, vertiginosamente desencadeadas pelo progresso técnico e científico convertido em bens de produção e de consumo, vão corroendo os elementos de natureza simbólica, transformando-os de alguma forma. Pode-se considerar, também, que algumas mudanças no campo das idéias podem exigir e desencadear processos de transformação material. Porém é impossível considerar que aquilo que está na esfera dos valores possa ser controlado, uma vez que, como diz Weber, os mais elevados ideais, que nos movem com mais vigor, sempre são formados na luta com outros ideais que são tão sagrados para os outros quanto os nossos para nós. E não há qualquer critério universalmente aceito que possa julgar alguns ideais mais elevados que os outros, ainda que nada nos impeça de lutar vigorosamente pela legitimidade de nossas idéias.

Como foi dito anteriormente, Gilles Kepel se refere a uma “revanche de Deus”. Segundo ele, os movimentos religiosos aparecem como portadores das certezas porque se referem a algo que parece estar acima das flutuações das dúvidas humanas. Nessa medida, as Sagradas Escrituras, por serem provenientes de uma fonte que foge à angústia são o refúgio das pessoas nos momentos de crise. Curiosamente, é uma opinião corroborada por Richard Elliott Friedman (1997), ao falar exatamente do contrário, isto é, do “desaparecimento de Deus”. Segundo ele, o fato de ter aumentado o número de pessoas que se filiaram a movimentos devocionais, inclusive ortodoxos, não significa que mais pessoas tenham se convencido das verdades religiosas, mas, ao contrário, isso se deve “pelo menos em parte”, a “uma reação ao fato de os nossos tempos se terem tornado tão frios e assustadores”. (Friedman, 1997, p. 221). Esse fenômeno, continua ele, “parece uma tentativa de se agarrar a uma esperança”, como uma referência segura num mundo de completa incerteza.

Assim sendo, não nos resta muito a fazer senão trabalhar, à maneira de Gramsci, na tentativa de extrair do senso comum o bom senso e nele tentar operar as mudanças possíveis no campo cultural, o que exige muita dedicação, investigação metódica e disciplina. Por outro lado, à maneira de Adorno/Horkheimer, desencadear, por todos os meios possíveis, uma intensa e sistemática crítica cultural na tentativa, senão de realizar tardiamente o projeto civilizatório da modernidade, pelo menos cultivar um mínimo de racionalidade necessária à uma conduta menos bárbara. Se, ao cabo de dois séculos de luta cultural pela autonomia da razão, estamos vivendo o avanço da barbárie, talvez não seja o caso estar apontando isso ou aquilo que uns e outros deverão ou não fazer. Entretanto, mesmo sabendo que o esclarecimento individual não é suficiente para alavancar um projeto mais amplo de civilidade, uma vez que indivíduo e cultura não se reconhecem um no outro, como dizem Adorno e Horkheimer, talvez fosse possível insistir na possibilidade de ampliar o espaço público de debate que combinasse o “pessimismo da inteligência” com o “otimismo da vontade”, nos termos de Gramsci, para que se pudesse “definir o ‘utopismo

racional' capaz de lançar mão do conhecimento do provável para provocar o advento do possível...”, conforme as palavras do sociólogo francês Pierre Bourdieu.

Esta é, pelos critérios de muitos, uma formulação por demais conservadora e heterodoxa. Entretanto, se queremos fugir às ortodoxias e aos fundamentalismos mais virulentos, tão merecedores de nossa denúncia e repulsa, que comecemos por suspeitar de toda e qualquer ortodoxia, por mais inofensiva e inocente que ela pareça ser. Ademais esta é uma postura que está mais próxima da realidade que nos impõe o desafio de dizer aos outros que vale a pena buscar o conhecimento e cultivar a razão. Se isto não é o instrumento da felicidade, pode significar, pelo menos, um espaço de liberdade que nos permite pelo menos julgar nossa capacidade de continuar lutando por algo.

### Notas

1. Citado de memória, o trecho é parte do pronunciamento de um biólogo, professor da ICB/UFMG, em uma assembléia de professores.
2. Ver meu artigo “Educação, modernidade, modernização e modernismo: crenças e descrenças no mundo moderno”. *Educação & Sociedade*. Campinas: CEDES, 1996. Vol. XVII, número especial (57), dez. 1996. pp. 729-764.)
3. Berman, entretanto, chama a atenção para o caráter paradoxal dessa unificação, “uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela [a modernidade] nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’.” (Berman, 1988, p. 15)
4. Este item é uma síntese do artigo “Gramsci, a disciplina e a organização da cultura” a sair publicado em *Educação em Revista* nº 29, Revista da Faculdade de Educação da UFMG.
5. Em seu diálogo com Feuerbach, diz Marx: “A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e educação, que homens diferentes são portanto produtos de outras circunstâncias e de uma educação diferente, esquece que as circunstâncias são, na verdade, modificadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado.” (apud Sarup, 1986, p. 10).
6. Diz Marx: “O operário moderno, longe de se elevar com o progresso da indústria, desce cada vez mais abaixo das condições de sua própria classe.” (Marx, s.d.(c), p 30). “(...) el hombre (el trabajador) ya sólo cree obrar libremente en sus funciones animales - comer, beber y procrear, añadiendo a lo sumo vivienda, aliño, etc. -, mientras que en sus funciones humanas se siente como un mero animal. Lo bestial se convierte en lo humano y lo humano en lo bestial.” (Marx, 1978, p. 352).
7. A história política brasileira, sobretudo a dos últimos anos, configura-se como um caso clássico de “transformismo”. Houve uma “modernização pelo alto” ou “via prussiana de modernização”, sendo que quando mais se visualizou a possibilidade de os trabalhadores intervirem nos rumos do processo político, mais eles foram alijados

desse processo. Por um lado, compare-se os atores políticos mais influentes na cena política brasileira antes e depois da “Nova República” e verificar-se-á que são praticamente os mesmos, assim como são os mesmos os partidos mais influentes. Por outro lado, as organizações da sociedade civil nunca estiveram tão acanhadas, apáticas e desorientadas quanto agora. É o solapamento da sociedade civil pela sociedade política num contexto de democracia formal.

8. Não me parece que o termo correto seja *imaginação*, mas *fantasia*. Os autores certamente não desprezariam a imaginação poética e artística de tantos gênios que a história cultural registra nestes últimos séculos. Mas quanto ao pensamento fantasioso, este sim, reivindica-se que seja substituído pelo conhecimento. Um filme que traz à tona o debate entre razão e fantasia, de maneira fantásticamente cativante e inteligente, é o genial *As Aventuras do Barão de Münchhausen*. EUA, 1989. Dir. Terry Gilliam.
9. A apresentação não é datada e, por isso, não é possível perceber a que momento o autor se refere. Entretanto, lendo-se *A Revanche de Deus*, de Gilles Kepel, pode-se encontrar um primoroso relato acerca de um professor de biologia que é processado no estado do Tennessee, em 1925, por estar ensinando aos seus alunos as teorias evolucionistas. (cf. Kepel, 1991, p. 132). Mais recentemente e mais próximo de nós, atente-se para a reforma educacional que baniu Darwin do ensino escolar na Argentina, sabidamente um baluarte de conservadorismo religioso na América Latina, e para o embate travado entre a CNBB e o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras, particularmente no Rio de Janeiro e em São Paulo.
10. Segundo Humberto Porto e Hugo Schlesinger, no *Dicionário Enciclopédico das Religiões*, “o cristianismo cresceu gradativamente, no decurso dos seus dezenove séculos, ganhando sempre maior influência. Porém este crescimento não correu em linha reta. Em 500 d.C., os 22% da humanidade que eram cristãos caíram em 1500 até 15% e subiram em 1800 até 23,1%. O crescimento mais espetacular deu-se no século XIX (mais precisamente de 1815 a 1914), o século missionário por excelência do cristianismo. O mapa mundial das religiões apresenta, para o ano de 1900, o seguinte: numa população mundial de 1,6 bilhão, havia 558 milhões de cristãos ou 34,4%. Em comparação às outras religiões, vê-se que no mesmo momento os muçulmanos tinham 12,4%, os hindus 12,5%, os budistas 7,8%, a religião popular chinesa 23,5% e os não religiosos 0,2%. Enquanto o número de cristãos no século XIX crescia numa média de 1,2% numa década, começou a recuar a partir de 1914 com 0,4% até 1,0% por década. Apesar desse regresso proporcional do número de cristãos em relação à população mundial, o cristianismo cresce ainda em números absolutos de 21,6 milhões de unidades por ano. Este crescimento deve-se principalmente ao crescimento do cristianismo nos países em desenvolvimento: de 83 milhões em 1900 para 643 milhões em 1980. O cristianismo tornou-se no século XX a religião mais difundida e universal da história.” (Porto e Schlesinger, 1995:07).

### Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. Palavras e sinais: modelos críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. “De la relación entre sociología y psicología.” In: *Actualidad de la filosofía: pensamiento Contemporáneo* 18. Barcelona: Paidós, 1991.

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Os intelectuais e a ideologia.” In; GAUSSEN, Frédéric. (Org.) *A sociedade: entrevistas do Le Monde*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1991.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. *Educação e contradição: elementos metodológicos para uma teoria crítica do fenômeno educativo*. São Paulo: Cortez, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Ensino religioso e escola pública: o curso histórico de uma polêmica entre Igreja e Estado no Brasil.” *Educação em Revista*. Belo Horizonte: FAE/UFMG. Ano VIII, nº 17, junho de 1993.
- ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade da vida cotidiana*. 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- DEBRAY, Régis. “Um mito ocidental.” *Correio*. Vol. 22, nº 2. Rio de Janeiro: FGV, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. 4 ed. Rio de Janeiro: Global Editora, 1990.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- FRIEDMAN, Richard Elliott. *O desaparecimento de Deus: um mistério divino*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GALBRAITH, John Kenneth. *A era da incerteza*. São Paulo: Pioneira, 1986.
- GERTH, H. H. e MILLS, C. W. “Introdução.” In; WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.
- GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991a.
- \_\_\_\_\_. *A questão meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991b.
- \_\_\_\_\_. “O ressurgimento.” In; \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. vol. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.
- HORKHEIMER, Max. “Teoria tradicional e teoria crítica.” In; BENJAMIM, W., HORKHEIMER, M., ADORNO, T. e HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- LÖWITH, Karl. “Max Weber e Karl Marx.” In; GERTZ, René E. (Org.) *Max Weber & Karl Marx*. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.

- MANACORDA, Mario. *O princípio educativo em Gramsci*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Editora Moraes, s. d.(a)
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. vol. I. São Paulo: Difel, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos de Paris*. México: Grijalbo, 1978.
- \_\_\_\_\_. “O dezoito brumário de Luis Bonaparte.” In; *Obras escolhidas*. Vol. I. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s.d. (b)
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. “Manifesto do Partido comunista.” In; *Obras escolhidas*. Vol. I. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s.d. (c)
- MORAES FILHO, Evaristo. (Org.) “Introdução”. *Comte: Sociologia*. São Paulo, Ática, 1989.
- PORTO, Humberto e SCHLESINGER, Hugo. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SARUP, Madan. *Marxismo e educação: Abordagem fenomenológica e marxista da educação*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- SOUZA, João Valdir Alves de. “Educação, modernidade, modernização e modernismo: crenças e descrenças no mundo moderno”. *Educação & Sociedade*. Campinas: CEDES, 1996. Vol. XVII, número especial (57), dez. 1996. pp. 729-764.)
- \_\_\_\_\_. “Gramsci, a disciplina e a organização da cultura.” A sair publicado em *Educação em Revista: Revista da Faculdade de Educação da UFMG*. vol. XI, nº 29.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. vol. 2. 2ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora UNICAMP, 1995.

João Valdir Alves de Souza é professor da Faculdade de Educação (FAE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Endereço para correspondência:

Rua dos Expedicionários, 203/202  
Bairro Santa Amélia  
31555-200 - Belo Horizonte - MG