

# O Conceito de Formação

*Franklin Leopoldo e Silva*



Texto disponível em [www.iea.usp.br/textos](http://www.iea.usp.br/textos)

As opiniões aqui expressas são de inteira responsabilidade do autor, não refletindo necessariamente as posições do IEA-USP.

Em agosto de 2008, foi criado no IEA o grupo de pesquisa sobre Temas Atuais de Educação, coordenado por Maria Helena Souza Patto, do Instituto de Psicologia da USP, com a participação de Carlota Boto, Celso de Rui Beisiegel, José Sérgio Fonseca de Carvalho, Jaime Parreira Cordeiro e Maria Clara Di Pierro, todos da Faculdade de Educação da USP, e de Maria Machado Malta Campos, da PUC-SP e da Fundação Carlos Chagas.

Em 2008 e 2009, o grupo realizou uma série de debates sobre “O Sentido Formativo das Humanidades e das Ciências” que poderão ser acessados no endereço:

[www.iea.usp.br/iea/online/midiateca/educacao](http://www.iea.usp.br/iea/online/midiateca/educacao)

Embora pouco recorrente nos discursos educacionais contemporâneos, a reflexão e o debate acerca do papel formativo das humanidades e das ciências marcou a constituição do pensamento educacional moderno, segundo os integrantes do grupo.

A seguir o artigo de Franklin Leopoldo e Silva sobre o “Conceito de Formação”.

# O CONCEITO DE “FORMAÇÃO”

*Franklin Leopoldo e Silva<sup>1</sup>*

A mim caberia fazer uma exposição acerca do conceito de formação. Eu creio que vocês já devem ter ouvido falar disso muitas vezes, porque é um assunto que tem sido reiteradamente focalizado em vários eventos sobre educação, além de ser um tema que está ocorrendo sempre nas discussões na mídia e na literatura sociológica e filosófica. Portanto, não vou me estender muito sobre a questão propriamente da formação, no sentido de explicá-la conceitualmente, uma vez que entendo que, do ponto de vista que nos interessa, inclusive em continuidade com o que Maria Adélia (vide artigo na mesma seção) falou acerca da resistência, o que teríamos que entender melhor não é o que seria o ideal da formação, mas o que se passa entre nós como a realidade da deformação. É claro que as duas coisas estão bastante ligadas. Creio que uma pequena amostragem histórica da evolução desse conceito e de conceitos afins pode nos levar a entender um pouco mais essa questão, e então passarmos ao que vejo como ligado à crise da formação, que se apresenta como uma aparente positividade educativa e até mesmo formadora, mas que consiste na deformação da consciência, na deformação do indivíduo.

Quando nos remetemos a esse conceito, tanto no caso de Kant, que é uma das suas fontes originárias, quanto no caso de Adorno, que é aquele em que a aplicação desse conceito ao que seria propriamente a educação parece mais direta, encontramos duas características essenciais.

---

<sup>1</sup> Docente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Em primeiro lugar, a relação da formação com o conhecimento e o juízo. Quando vamos a Kant, encontramos em sua filosofia crítica pelo menos duas noções essenciais: é preciso estabelecer quais são as condições do conhecimento, para que possamos então estabelecer as bases da teoria de uma forma definitiva, o que é feito através do trabalho crítico de estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento. Bem mais tarde, já mais para o final da sua vida e da sua obra, Kant se preocupa com uma outra questão, igualmente importante, talvez até mais importante: quais as condições em que posso efetuar um juízo ou julgamento. Temos, portanto, no mínimo duas questões que devemos vincular à formação. Em primeiro lugar a questão do conhecimento. Como ele se estabelece, como ele é adquirido, como ele se desenvolve e questões afins. Em segundo lugar, a questão do juízo: como se pode, a partir de algum tipo de conhecimento, efetuar um juízo, efetuar um julgamento sobre o que quer que seja.

Ora, todos nós sabemos que a grande motivação de Kant, e o seu grande objetivo, como um eminente pensador iluminista, é o esclarecimento do que seja autonomia. A razão autônoma é a grande distinção da humanidade. Essa autonomia da razão é progressivamente conquistada, e Kant, como muitos de seus contemporâneos, acredita que, no século XVIII, essa autonomia está em vias de se estabelecer, uma vez que a humanidade teria alcançado ali o seu estado de “maioridade”, como ele diz, já que autonomia significa ausência de tutela em relação ao gênero humano. O exercício da razão teria levado o gênero humano a esse estado de autonomia, e a liberdade de pensar aparece então como a plenitude da realização dos objetivos humanos. E, portanto, se nós entendermos que, também para Kant, a humanidade, como macrocosmo, segue a mesma orientação de progresso e de crescimento que um indivíduo – que no caso seria o microcosmo – então temos a infância, os estágios intermediários e a maturidade, e o gênero humano estaria atingindo esse estado de maioridade, esse estágio de maturidade que significa nada menos do que o pleno uso da Razão.

Adorno nos repete isso, e afirma que a grande meta civilizatória é justamente a emancipação. Chegar a uma humanidade emancipada significa perfazer todo um itinerário civilizatório que envolve vários aspectos da vida humana que se vão constituindo, nessa mesma direção, de modo a convergir para esse grande objetivo, para essa grande meta. Há, portanto, uma ligação essencial entre o Iluminismo, principalmente o de tipo kantiano, que nos fala na humanidade esclarecida, na humanidade em termos de sua maioria, e esse conceito essencial em Adorno e na Escola de Frankfurt, que diz respeito à emancipação. Nos dois casos, temos a realização da liberdade num sentido em que teoria e prática são indissociáveis. Quando lemos um texto muito importante de Adorno sobre a educação - *Educação após Auschwitz* - vemos a educação definida como emancipação da consciência. Educar significa conduzir o indivíduo à plena liberdade de consciência. Se ligarmos essa emancipação ao que Kant diz acerca do esclarecimento e da autonomia, perceberemos que há aí um problema a ser pelo menos mencionado. Se temos já estabelecido com Kant, historicamente, esse conceito de autonomia, e esse conceito é aquilo que a educação deve perseguir e, portanto, aquilo que a formação deveria buscar – a consciência autônoma – temos, depois da ênfase kantiana, ou seja, da ênfase iluminista nessa questão, o episódio de Auschwitz que nos leva à afirmação, ou pelo menos à suspeita de que a afirmação do estado de maioria da humanidade, que se revelaria na autonomia racional, não foi suficiente para impedir Auschwitz.

Quando Adorno é levado a perguntar o que seria a educação depois de Auschwitz, torna-se claro que a questão não se pode colocar apenas nos termos de uma discussão da emancipação racional. Ou seja, ela deve se colocar em outros termos que venham a produzir uma nova relação entre o conhecimento e o juízo. Voltando à distinção de Kant ao afirmar que uma coisa é conhecer e outra coisa é julgar, temos que nos perguntar, obrigatoriamente, sobre o tipo de

relação entre essas duas atividades humanas: se há algum tipo de hierarquia entre elas e até mesmo qual seria a mais importante.

Quando Kant fala de autonomia, ele está se referindo tanto a um acúmulo de conhecimento – que seria propriamente o progresso, nesse seu primeiro sentido – quanto a um aprimoramento da capacidade de julgar, que é um aprimoramento da própria Razão. E as duas coisas evidentemente estão ligadas, uma vez que aquilo que eu conheço atua como material a partir do qual posso emitir juízos, posso produzir julgamentos. Por falar em conhecimento, e nesta relação entre o conhecimento e esse acúmulo iluminista que nós conhecemos como progresso, gostaria de citar, além de Kant, um outro autor já bem mais contemporâneo e da mesma época que Adorno: Gunter Grass, um literato e dramaturgo alemão autor de *O Tambor*, romance que foi transformado em filme, aliás extraordinário. Referindo-se à Auschwitz, Grass disse mas ou menos o seguinte: nós alemães, tivemos um grande ganho com Auschwitz. Qual foi esse ganho? Nós achávamos que nos conhecíamos através de Kant, de Hegel, de Schelling, enfim, de toda aquela filosofia e toda aquela atividade da Razão – atividade, aliás, muito característica dos alemães, uma vez que, principalmente nesse período que vai de Kant até Hegel, temos uma grande riqueza, não só do pensamento romântico e idealista, mas também uma grande reflexão que se voltou principalmente para o conhecimento do sujeito e de sua história, na tentativa de elucidar a condição humana. Voltemos a Gunter Grass: entendíamos que viemos a nos conhecer bastante, através do acúmulo desta tradição. Mas na verdade, o que nos foi revelado foi Auschwitz. Aquilo que fez com que viéssemos a nos conhecer verdadeiramente foi Auschwitz. Assim, é preciso manter em relação a Auschwitz uma atitude que poderia se configurar da seguinte maneira: a maior fatalidade, uma das maiores fatalidades que já aconteceram ao gênero humano em termos de barbárie e genocídio, foi também aquilo que produziu talvez a revelação mais nítida do que todos nós, alemães, somos. Talvez pudéssemos

estender o que Gunter Grass afirma acerca dos alemães a todos nós, a toda a humanidade. E não seria exagero dizer que Adorno, sem dúvida nenhuma, faz esta generalização. A questão que se coloca, pois, é até que ponto a autonomia, tal como tradicionalmente colocada – como a principal virtude da Razão – pode realmente formar o indivíduo de modo a preservá-lo da barbárie. Temos pelo menos que considerar a hipótese de que isso não aconteceu, uma vez que, depois da ênfase iluminista, tivemos o episódio da barbárie de Auschwitz.

**AQUI** Mas na verdade o que eu gostaria de assinalar aqui é uma outra faceta dessa mesma questão: talvez essa ligação histórica entre a afirmação da autonomia racional e a barbárie de Auschwitz possa nos revelar que podemos atingir a autonomia do indivíduo sem que, para isso, precisemos anular essa autonomia e produzir uma regressão a um estágio anterior que Kant chamaria de “a infância” ou “a adolescência” da humanidade. Ou seja, podemos atingir o indivíduo no seu estágio de autonomia, no seu estágio de maturidade e retrabalhar essa autonomia de tal modo que, através dela, se possa produzir a barbárie, ou seja, que através da razão seja possível produzir a barbárie. E então isso nos levaria a perguntar: qual é realmente o papel da autonomia racional na formação? E por que essa hipótese tem que ser considerada? Porque que a autonomia pode ser atingida pelo seu contrário, o que não significa que ela será anulada, mas que será deformada. E, nesse caso, o indivíduo exercerá a barbárie por intermédio de sua autonomia e por intermédio de sua Razão. Isso não se faz, evidentemente, apenas pela racionalidade, mas também por uma outra via, e me permitam usar aqui, não em seu sentido estrito, mas em sua forma mais geral, um termo freudiano: *racionalização*. Se fizermos uma diferença entre racionalidade e racionalização, poderemos entender um aspecto histórico da Razão ocidental, principalmente no caso da Filosofia, aspecto esse muito importante para um diagnóstico do mundo atual: trata-se da relação bastante estreita entre conhecimento e justificação.

Quando percorremos a história da Filosofia e vemos a Razão em exercício, principalmente no caso da Modernidade, percebemos sempre que há uma associação muito estreita entre o exercício da racionalidade, a produção do conhecimento racional e a justificação do mundo tal como ele existe. Isso pode mesmo ser considerado como uma característica do pensamento clássico. Talvez vocês já tenham ouvido falar – pois ele transformou-se numa caricatura, a partir de uma sátira de Voltaire – do otimismo de Leibniz, filósofo clássico do século XVII, que insistia em dizer que vivemos no melhor dos mundos possíveis, e que seria irracional acreditar que se poderia sequer imaginar um mundo melhor do que este. Por quê? Porque a maneira pela qual a complexidade racional se apresenta equivale também ao maior bem que Deus, enquanto Criador, poderia ter produzido. Ou seja, o que, em termos mais simples, ele na verdade quer dizer é que não se deveria esperar racionalmente de alguém – seja de um artesão, de um engenheiro ou de um arquiteto, ou de quem quer que seja – que faça deliberadamente menos do que o melhor. Como um mecânico que fizesse uma máquina já pensando no que nela deveria ser consertado, e que, ao fazer o conserto, deixasse sempre algum problema que justificasse a sua presença numa próxima vez. Quem assim procedesse seria incompetente ou mal intencionado. O que dizer de um relojoeiro que nos vendesse um relógio que ele mesmo teria de regular todos os dias? Não o teríamos na conta de alguém muito confiável. Leibniz diria que se trata de algo irracional. Quem faz, faz o melhor. E se isto vale para criaturas, certamente se aplica ainda mais a Deus. O ser perfeito não pode fazer menos do que o perfeito; se o fizesse, seria uma contradição. Logo, não devemos esperar de Deus algo menos que a perfeição, em todos os casos. Dele não se pode esperar menos que o melhor e, como consequência, o mundo, tal como ele é feito, tem que ser considerado como o melhor que poderia haver. Com isso podemos ao mesmo tempo produzir conhecimento e produzir justificação. Ora, se o conhecimento pode ser designado como racionalidade, a justificação poderia ser chamada de racionalização, que quer dizer a ação de tornar racional ou conferir a aparência de racional, de



coerente, de lógico etc., àquilo que talvez não fosse, não preenchesse esses requisitos. Mas como, por definição, tenho que entender o mundo como racional, vejo-me obrigado a racionalizar o que seria talvez irracional. Ora, acontece que mesmo depois que esta postura clássica foi denunciada como sendo um dos pilares da ideologia tradicional – e isso foi feito através das filosofias críticas que se seguiram no século XIX e no século XX – não estamos talvez tão afastados assim dessa perspectiva de identificar o procedimento da racionalidade com o procedimento da racionalização, ou seja, de fazer com que tudo apareça como plenamente justificado de alguma forma.

Como disse a Profa. Adélia Bezerra de Menezes nesta Mesa, o fenômeno do pensamento único não significa outra coisa: ele significa que não deve ser possível pensar de outra maneira. Se quero ser um indivíduo sensato, ou seja, racional, pensar de maneira diferente daquela considerada como o pensamento coerente e natural seria uma aberração. Continuamos, por outros meios, dentro da questão da racionalidade e da racionalização, que tem muito a ver com a formação do indivíduo, não só do ponto de vista da educação formal escolar, como daquela formação que o acompanha pela vida toda, uma vez que essa relação muito estreita e essa sobreposição entre o que é racional e o que é justificado ou justificável – neste caso, o racionalizado – aparecem como sendo um objetivo a ser atingido nessa conformação do indivíduo ao sistema no qual ele vive.

Eu gostaria de citar um exemplo, até porque tomei contato com um livro extraordinário que infelizmente ainda não está publicado, mas espero que em breve ele venha a ser, que é um livro de Marcus Vinicius Mazzari, professor de Teoria Literária da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da USP. Uma parte desse livro diz respeito a esses romances que tematizam uma espécie de tragédia do indivíduo submetido à educação formal. No caso brasileiro, trata-se de *O Ateneu*, que ele compara com uma novela famosa da literatura alemã, de

Robert Musil, *Os infortúnios do jovem Torless*. Os dois livros tratam dessa trajetória complicada do indivíduo que, ao se submeter à educação formal, é ao mesmo tempo submetido à uma espécie de barbarização que ele tem que introjetar para que depois possa agir, da mesma forma, num mundo competitivo, num contexto capitalista. Ou seja, a tese que está por trás disso seria que o aprendizado do autoritarismo e da violência exige que o indivíduo primeiro se submeta a eles, para depois poder exercê-los na relação com os outros. Sabemos que essa tese, ou essa estratégia, foi e é aplicada com frequência. Mas não é preciso citar o caso da disciplina nazista; se nos lembrarmos dos internatos, da vida militar, dos trotes e de outros fenômenos que não estão assim tão distantes de nós, perceberemos essa estratégia de iniciação à barbárie pelo sofrimento. Quer dizer, o indivíduo é iniciado na barbárie, o indivíduo é iniciado na violência na medida em que primeiramente é submetido a ela, o que cria nele uma disposição para depois submeter os outros a esse mesmo fenômeno. Ou seja, tudo isso é feito em nome de um certo itinerário educativo que deve fazer com que o indivíduo venha a ser formado para uma determinada sociedade. Foi por isso que eu disse que o tema aqui é, na verdade, o tema da deformação, e não o tema da formação. Ou seja, a via educativa racionaliza essa violência como parte da socialização no contexto de uma sociedade competitiva. E quando entendemos a educação deste modo, temos de deixar de considerar o indivíduo violento como indivíduo “associal”, porque a violência é uma forma de socialização. O indivíduo violento é fruto da socialização como deformação. Por isso, a própria violência, ao mesmo tempo que é incutida no indivíduo, deve ser também submetida a um dispositivo de controle dentro os procedimentos de controle social. E aí reside um problema, ou uma contradição, uma vez que, quando essa violência que o indivíduo traz dentro dele, porque lhe foi incutida socialmente, torna-se uma força desregrada, quando isso extravasa certos parâmetros compatíveis com a vida social numa determinada sociedade que admite a violência, como é a sociedade competitiva, então esse indivíduo tem que ser reprimido. É por isso que o indivíduo tem que ser educado para a

violência, que ele exercerá de acordo com certas regras que lhe são passadas como regras de socialização – e *O Ateneu* e *O Jovem Torless* são exemplares nesse sentido. Deste modo se consegue, ao mesmo tempo, a violência necessária a um determinado tipo de sociedade e o controle dessa violência. É por isso que, sempre que surge o problema da violência, nos deparamos com uma duplicidade: a violência legítima e a violência ilegítima. Da violência legítima pode-se fazer apologia; a violência tida como ilegítima tem que ser submetida à repressão. Assim sendo, temos aqui um fenômeno típico de racionalização. A violência tem que ser ora justificada, ora reprimida. Quando justificada, ela integra a racionalidade social. Ora, podemos dizer que isso é uma deformação que acompanha o indivíduo ao longo de sua educação formal. E não precisa ser a violência no sentido físico, não precisa ser a violência explícita; trata-se de uma preparação do indivíduo para que ele saiba que tudo o que ele pode vir a obter será sempre às custas dos outros. Quanto a isso não é preciso citar muitos exemplos. Mas há um exemplo muito próximo de nós: o vestibular.

Só se consegue êxito no vestibular na medida em que se consegue anular alguns de seus semelhantes. É por isso que, no Departamento de Filosofia, convivemos com uma espécie de boa consciência, pois precisamos “matar” poucos, ao passo que na Medicina, na Publicidade e na Poli a coisa tenha que ser mais violenta. Talvez seja complicado conviver com isso se partirmos do pressuposto de que são seres humanos que convivem com essa situação. Vocês sabem que a gíria que se usa nos cursinhos é “matar”. “Você vai fazer o quê?” – “Ah, eu vou fazer Medicina”. – “Quantos você tem que matar?” – “Eu tenho que matar cinquenta e dois.” E por aí vai. É uma gíria própria de vestibulandos e corrente entre eles.

Mas o que na verdade eu quero frisar agora é um aspecto desta convivência com dispositivos deformadores que não acontece somente nas fases que compõem a escolaridade formal, mas que tem um alcance bem maior, pois é algo que acompanha o indivíduo ao longo de

toda a vida. E para isso escolhi o tema da informação, porque se há algo que nos acompanha, principalmente na vida moderna, ao longo de toda a nossa vida, desde a nossa educação formal e pela vida afora, é a informação. E não temos condições de exercitar nada, principalmente na vida moderna, a não ser a partir da informação. É por isso que ela ganhou esse *status* tão privilegiado na nossa cultura e na história recente. Por isso, vou dizer algumas coisas a respeito. Em primeiro lugar, e estou me valendo aqui de um certo pensamento sociológico contemporâneo representado por autores como Paul Virílio e outros, que talvez tenham a ocasião de citar ainda, e que diz respeito ao seguinte: quando avaliamos a informação tal como ela se dá na contemporaneidade, é obvio que ela está estreitamente conjugada com a tecnologia da informação, por meio da qual a informação nos é oferecida e temos acesso a ela. Por isso, o que seria preciso definir ou redefinir é a informação que nunca esteve, como na contemporaneidade, tão associada ao surgimento de novos meios tecnológicos de produzi-la e transmiti-la. Ora, sabemos que a tecnologia e a ciência, tal como se formaram tradicionalmente, estão estreitamente associadas ao poder. Basta lembrar, no século XVII, Francis Bacon, um dos fundadores da Modernidade, para quem o conhecimento se definia como poder. E, ao longo da história da modernidade, a estreita associação entre conhecimento ou ciência e o poder que isso confere ao ser humano no sentido de transformar a sua realidade para aprimorar os seus meios de subsistência, é suficiente para nos convencer da legitimidade desta relação entre tecnologia e conhecimento. O mesmo se aplica à informação e à tecnologia, ou seja, não é possível mais dissociá-las. E como a tecnologia está vinculada ao poder, nós temos também que vincular a informação ao poder. Este é um problema que considero crucial. Ou seja, está disseminado entre nós, se bem que às vezes isso se veja abalado por certos episódios relativos ao comportamento da imprensa, que existiria – e isso seria benéfico à democracia – um Quarto Poder, que é o poder da informação ou o poder da Imprensa.. O que isso sugere? Que a Informação representa um grau de poder no mínimo tão importante quanto as demais instâncias que constituem uma

Democracia, pois ela contribui para o equilíbrio exercido pelos os três poderes. Ou seja, assim como os três poderes constitucionais foram inventados para que haja equilíbrio – e, portanto, para que um anule o outro em seus eventuais excessos – também esse quarto poder teria sido criado para exercer um poder de vigilância, de exigência de transparência, para prevenir eventuais excessos por parte dos demais poderes, e é por isso que ele é considerado um poder no sentido positivo. Ou seja, ele atua como exigência de um determinado comportamento correto dos demais poderes e, portanto, atua em benefício do bem comum, em benefício do indivíduo numa sociedade democrática. Ele existe para contrabalançar eventuais efeitos perversos dos outros poderes, ou do que tradicionalmente chamamos de Poder. A informação, portanto, está vinculada a esse poder que teria origem democrática, de onde decorre a imagem idealizada da imprensa e da informação, que hoje em dia já está um tanto comprometida, mas que até os anos cinqüenta ainda era bastante comum: a imagem da isenção. Ou seja, os meios de informação não defenderiam qualquer interesse que não seja o interesse geral. O grande exemplo disso é a história do jornal *Estado de S. Paulo*, o Estadão, que nos anos trinta, quarenta e talvez até em períodos mais recentes encarnava esse ideal de universalidade, de defesa do universal, do bem comum. Quando se faz uma pesquisa das diversas interferências do jornal na vida nacional, que foram muitas e muito importantes, tem-se sempre, nos editoriais, uma espécie de refrão: “não somos ligados a qualquer interesse, nem a qualquer governo”. Estamos sempre dispostos a apoiar e dispostos a criticar, desde que essa crítica e esse apoio estejam governados pelo ideário do jornal. O bem comum, o bem universal, na medida em que qualquer governo se pautar pelo bem universal, terá nosso apoio. Se ele não se pautar pela universalidade do bem, nós o criticaremos, porque o jornal defende, de maneira muito engajada, essa bandeira da universalidade.

Esse ideário perdurou até que – talvez até um tanto tardiamente – alguém teve a idéia de perguntar: como se sabe qual é o bem universal, como se sabe qual é o bem comum, a ponto de defendê-lo de forma tão empenhada? Como essa resposta não é fácil, ficamos sempre diante da impossibilidade, que num primeiro nível é epistemológica, da isenção. Isso é importante no caso da informação. Por quê? Porque, na verdade, apesar de se ter hoje uma visão mais crítica da informação e dos meios pelos quais ela é transmitida, ainda assim existe, nos jornais e nas revistas, essa idéia de que é possível passar uma informação factual e neutra, de modo que qualquer interpretação fique por conta do leitor. O que os meios de informação produzem? “A” informação, ou seja, o fato no seu sentido bruto, a informação no seu sentido neutro. E o receptor da informação é quem vai produzir a interpretação, e aqui chegamos ao que se liga à herança iluminista de Kant, de acordo com sua possibilidade de formar juízo. E não há dúvida que o surgimento da imprensa, da grande imprensa, está ligado a esse aspecto do ideário iluminista. Cabe a ela informar o indivíduo para que ele possa, a partir dessa informação, formar juízo. Trata-se de uma diferença bastante nítida: a informação é algo que é recebido, e o juízo é algo produzido através da liberdade de pensar, porque é a partir do julgamento que eu faço daquilo que me é transmitido que vou produzir essa interpretação e julgar os fatos. Portanto, pressupõe-se que as duas coisas estariam bem separadas. Com isso, o poder de informar nunca seria um poder no sentido de dominação, no sentido de opressão, no sentido de conduzir o indivíduo a algum lugar, mas apenas o poder de fazer com que o indivíduo atinja a sua liberdade e permaneça nela, o que é realmente alguma coisa que condiz muito com a idéia, no caso bastante abstrata, de liberdade iluminista, que coincide com o período histórico do despotismo esclarecido. Ou seja, pode-se ter até um governo absoluto, mas pode-se ter ao mesmo tempo liberdade de pensar. Kant pensava assim. Ele achava que não é preciso um governo democrático no sentido moderno, que se pode ter um governo absoluto, um governo “despótico” e, ainda assim, haver liberdade de pensamento, porque há meios de separar as duas

coisas, pois há meios de conceber o poder sem que ele seja coercitivo, sem que ele conduza, sem que ele venha a oprimir. E esse poder tem que estar presente, de maneira muito nítida, na informação entendida como o poder de transmitir ao indivíduo a possibilidade de ser livre.

O poder da informação é apenas o poder de dar ao indivíduo a liberdade e conservá-lo nesse estado, para que ele possa sempre ser um indivíduo autônomo, ou seja, capaz de emitir julgamentos sobre aquilo que lhe é submetido. No entanto, impossibilidade de isso acontecer é evidente, desde o seu nível epistemológico, pois a emissão de qualquer informação que não esteja adicionada de uma carga interpretativa é impossível. Poderíamos nos valer de vários autores – até mesmo de autores positivistas, de adeptos de um logicismo lingüístico, portadores de uma concepção muito arraigada do caráter descritivo da linguagem – que não admitem total ausência de interpretação e de uma carga adicional naquilo que se considera como uma mensagem pura e simples. Diante dessa carga inerente ao exercício do poder, tem-se que o constrangimento é inerente ao poder, a qualquer poder. É claro que há sempre a saída democrática, ou seja, todo poder constrange, mas se esse constrangimento se origina de todos, da vontade de todos, então ele é exercido democraticamente, porque a origem do constrangimento está naqueles que se dispõem a sofrê-lo, cada um individualmente, em benefício da coletividade, em benefício de todos, o que supõe uma espécie de contrato democrático. Quando tenho poder sobre mim e quando esse poder passa a ser exercido sobre os outros, ele o é dentro de uma certa medida, pois não pode anular o poder do outro. Cria-se uma espécie de anulação recíproca das eventuais perversões do poder. O ideal é que, numa sociedade democrática, esse jogo de poder seja exercido de modo a passar despercebido. Se for percebido é porque o seu caráter constrangedor e impositivo está acima do nível suportável pelo indivíduo e pela coletividade, uma vez que aqueles que se submetem ao poder são os mesmos que o

exercem. Nesse jogo, o constrangimento e a força acabam por se anular, o que seria o ideal de uma sociedade democrática.

No entanto, tivemos na modernidade um fenômeno já muitas vezes examinado: um percurso histórico em que a dominação não precisa ser necessariamente exercida por um poder explicitamente político. Ela pode ser uma dominação exercida por um poder técnico, ou seja, um poder que se pauta, não pela prevalência de uma vontade sobre outra – o que seria um conflito político – mas pela prevalência de certos critérios objetivos que, enquanto dotados de racionalidade, simplesmente são aceitos e, portanto, estariam fora da esfera da discussão democrática, o que corresponde à distinção clássica que se faz entre a evidência e aquilo que está sujeito às diferentes visões possíveis dos pontos de vista humanos. A razão pela qual não se faz assembleia para saber se dois mais dois é igual a quatro, mas para decidir sobre outras questões tem por base esta distinção que impressionava muito a Filosofia clássica. e que está na raiz da racionalização. Se fizermos com que todo o universo humano ganhe a aparência deste enunciado matemático – dois mais dois é igual a quatro – então mesmo aquilo que não for racional estará racionalizado, estará sujeito à mesma justificação dessa equação. No caso de dois mais dois é igual a quatro, a razão e a justificação coincidem. Nos casos em que essa coincidência não ocorre, é preciso fazer com que ela ocorra. E aí se tem a brecha para a ideologia e para a justificação, isto é, para a racionalização como ideologia. A questão é fazer com que uma grande quantidade de normas e de dispositivos de controle social saia da esfera do político e passe a participar da esfera indiscutível da organização técnica. É essa passagem que está na raiz da prevalência da tecnocracia na sociedade em que vivemos, e que Adorno chama de sociedade administrada, e também do esvaziamento da política. Ou seja, quanto mais casos ou decisões forem tirados da esfera do político e colocados na esfera da técnica, tanto menos discussão se terá e, portanto, tanto menos se vai precisar da política, do espaço público e de



coisas afins. Evidentemente isso se reflete profundamente na formação, não só do jovem estudante, mas da que o indivíduo receberá a vida toda para que possa se tornar ciente de que as decisões são tomadas em esfera técnica, e não em esfera política, e da enorme diferença entre esses dois procedimentos.

Como na Modernidade a ciência progrediu e as especialidades se multiplicaram, praticamente não há nenhum aspecto da vida pública e da vida privada que não possa ser submetido a algum tipo de apreciação técnica. Qualquer coisa está sujeita a essa apreciação, pois há especialistas para tudo. Se nos dermos ao trabalho de examinar a literatura existente – mesmo a literatura a mais vulgar, como a das revistas – vamos encontrar, para qualquer tipo de problema que se tenha, o encaminhamento da solução por alguém que se tornou especialista no assunto, que estudou aquilo e que é capaz de produzir um discurso sobre aquilo. Assim sendo, em tudo o que fazemos ou que pretendemos fazer, há um espaço de mediação técnica em que se produz um discurso orientador da minha decisão. Isso é o que há muitos anos atrás Marilena Chauí chamou de “o discurso da competência”. Há sempre alguém competente de quem posso me valer como mediação entre o que devo fazer e aquilo que eu vou efetivamente fazer, entre mim mesmo e as minhas ações. Trata-se de uma estratégia para que o indivíduo não se veja submetido a normas de ordem política, normas essas que ele pode legitimamente exigir que sejam objeto de discussão e de acordo. Por isso, é preciso submeter o indivíduo a certas normas a respeito das quais não faça sentido reivindicar discussão e acordo político, porque elas seriam objetivas.

Gosto de citar uma frase famosa do ministro Ricupero: “Ser contra a globalização é a mesma coisa que ser contra a digestão”. Ou seja, a globalização é tão objetiva quanto a digestão, o que faz com que a primeira deixe de ser uma questão de opinião e de discussão. E isso tem muito a ver com a questão do pensamento único, de que a Adélia falou, e com o fato de que,

nesse caso, o pensamento único ganha o teor de objetividade que o torna realmente indiscutível, o que tem muito a ver com essa multiplicação de especialidades e de tecnologias, às quais podemos recorrer para todos os aspectos de nossa vida, inclusive de nossa vida privada. E a informação desempenha um papel relevante nesse sentido. Porque a vida moderna é cada vez mais dependente da informação. E, é claro, isso faz com que um sistema de controle da vida tenha que ser, necessariamente, e até antes de tudo, um sistema de controle da informação. Porque é a informação que fornece ao indivíduo subsídios para as opções e escolhas que ele deve fazer sobre tudo, desde o sabonete que vai comprar, até o candidato em que vai votar. É a partir da informação que posso – repetindo então a célebre sentença iluminista – emitir juízo.

**AQUI** Vocês já estão percebendo o ponto a que se trata de chegar. Ou seja, houve um momento em que uma certa concepção da liberdade de pensar dissociava a informação recebida do juízo produzido a respeito dela. Por quê? Porque se entendia que o gênero humano tinha formado uma racionalidade tal que permitia essa separação. Uma coisa é o conhecimento, outra coisa é o juízo. Uma coisa é a competência – no sentido de domínio de um universo de informação – outra coisa é o julgamento que eu faço com aquilo, o discernimento que eu tenho a respeito desse universo de informação. Então o otimismo iluminista via as duas coisas caminhando juntas. Quanto mais informações – quer dizer, dados, subsídios – eu tiver para julgar, tanto mais sólido será o meu julgamento. Porque ele estará baseado nos fatos, mas ao mesmo tempo baseado na liberdade da razão. Então o ponto que justamente está em discussão é a questão do que significa hoje para nós essa formação do juízo. Essa formação do juízo era, com nós vimos, o elemento mais típico da autonomia, era aquilo que mais representava a autonomia. E hoje nós temos uma expressão corrente que mostra como nós estamos distantes dessa concepção, e que é uma expressão que todo mundo ouve a todo momento, e que é dita num sentido na maioria das vezes positivo, e que é a seguinte: “formação de opinião”. Existe

um processo de formação da opinião, existe até aqueles que seriam formadores de opinião. Tanto é que a informação deve ser dada primeiramente aos formadores de opinião. Porque aí eles passam essa informação de tal modo a que opinião do outro venha a ser formada também a partir daquela que ele formou. Bem, enfim, aquilo que era então uma estratégia, aquilo que era um procedimento em que a autonomia da razão aparecia de um modo nítido, passou a ter um efeito – digamos assim – um efeito de submissão. Essa formação agora é entendida como um processo no qual o indivíduo é passivo, é apenas o receptor. Na verdade, o que quero dizer é que é preciso que uma determinada opinião, ou um determinado juízo, sejam formados na mentalidade das pessoas para que elas se comportem então conforme esse resultado. E aí temos a mesma lógica. Como é a partir da informação que eu tenho a formação da opinião e do juízo, é preciso fazer com que haja o controle da informação, mas de tal modo que o controle da informação seja também o controle da formação da opinião. Uma coisa que para Kant seria um escândalo. Então não adiantou nada todo o progresso que a humanidade fez para chegar à autonomia, justamente a autonomia que é o poder de referir o juízo – a formação do juízo – apenas ao próprio indivíduo e não a outra coisa qualquer. Então, parece, não houve realmente um amadurecimento nesse caso. O que a sociedade contemporânea necessita, é justamente que haja essa formação, e de uma maneira bem caracterizada.

Todos sabem que, durante muito tempo, e principalmente na antiguidade e no pensamento clássico, aquilo que se chamava de opinião tinha pouco valor. Por exemplo, Sócrates e Platão dão pouco valor à opinião. A opinião está afastada da verdade. Enquanto o indivíduo permanece na opinião, ele não está na verdade. Ele precisa elevar-se da opinião para a verdade, que é uma coisa mais universal. E isso perdurou durante muito tempo, até entrar em contradição com uma sociedade de indivíduos. Na sociedade de indivíduos você não pode, diretamente, desmerecer a opinião individual, mas também não pode permitir que ela seja formada

livremente, porque se não você vai ter a pluralidade das opiniões. E, quando você tem a pluralidade das opiniões, você não tem mais aquele grau de controle social, que só é realmente operacional, só se torna operacional, quando você tem uma certa uniformidade de pensamento. Nesse caso é preciso então fazer com que, numa sociedade em que o individualismo é valorizado, a opinião individual seja formada de tal modo que todo mundo tenha a sua, mas que sejam todas iguais. E para isso há estratégias – nem preciso dizer quais são, são muito conhecidas – as estratégias para que se possa chegar a essa formação da opinião. Tanto é que formação de opinião tem sempre o sentido coletivo, massivo. Nunca se diz formação de opinião “dele”. Não interessa o “dele” aqui, *desse* indivíduo. Formação de opinião de muitos. O ideal seria formar a opinião da totalidade. Porque o controle seria muito mais fácil. Mas de tal modo que a opinião partilhada por todos seja sempre sentida como se cada um tivesse a sua opinião. E, portanto, o modelo original do juízo – naquele significado iluminista de formar juízo – fica totalmente comprometido. E a informação evidentemente funciona aí de uma maneira essencial, porque a disseminação da informação é um fenômeno típico da sociedade de massas. E então chegamos a um problema que é muito discutido atualmente: há os que acham que a tecnologia da informação, sua disseminação e a facilidade de acesso são fatores democratizantes. Outros, pelo contrário, acham essa disseminação e essa facilidade de acesso acabam por uniformizar as mentes e podem ser a ante-sala de um totalitarismo, uma vez que a liberdade de que o indivíduo dispõe para acessar a informação quando ele quer, na quantidade que ele quiser e qualquer que ela seja, pode ser uma ilusão. Pode ser uma ilusão que está em discussão. Há os que acham que existe realmente uma democracia, que avanços democráticos se teriam dado nesse sentido; há aqueles que vêem aí algo um pouco mais insidioso, que faz com que essa variabilidade seja completamente absorvida por um processo de uniformização, de homogeneização que seria profundamente anti-democrático, que seria tendente ao autoritarismo, ao totalitarismo. No entanto, é claro que o que se pode dizer aí é que no mínimo a questão padece de uma

ambivalência. Foi por isso que no começo citei Paul Virilio: ele diz que no mínimo temos que considerar duas faces do progresso e duas faces de todo e qualquer artefato tecnológico que apareça. A face progressista – quer dizer a face positiva – e a face negativa. Ou seja, quando alguém pela primeira vez fez uma canoa flutuar, ele inventou a canoa como um meio de transporte e inventou também o naufrágio. Porque até então só existia o afogamento. Claro que se pode chegar a exageros polêmicos nesse sentido. Se em vez da canoa, for produzido um navio que leva mais de mil pessoas, como o Titanic, então se está construindo um navio e construindo um naufrágio, ou seja, a morte de mil e tantas pessoas. Quando você tem um avião que leva trinta pessoas, quando você tem um avião que leva duzentas e oitenta pessoas, você tem aí uma diferença entre potencial de mortos. Você tem muito mais gente sendo transportada, mas também você tem muito mais gente, muito mais mortos em potencial, no caso de acontecer um desastre. Trata-se de uma aplicação factual de uma idéia frankfurtiana – uma idéia de Adorno e de Horkheimer – que é a idéia de progresso e regressão. Há uma dialética entre progresso e regressão. O que o Paul Virilio faz é tornar isso factual, é mostrar que em qualquer coisa – não é só uma idéia que está na dialética da civilização – mas em qualquer coisa que você faça. Quando você inventa alguma coisa, você inventa um meio de progredir e um meio de regredir. Um meio de viver, um meio de morrer. Então, e aí os exemplos são vários - eu não tenho competência examiná-los – mas há, por exemplo, análises da crise atual - uma espécie de *crack* da Bolsas – que tem a ver com o que? Em parte tem a ver com a conexão eletrônica, pela qual a economia funciona, e a rapidez da informação, que faz com que as quedas se sucedam com muita rapidez. Enfim, o que é importante para nós é mostrar que, dentro desse universo contraditório, o que a gente pode entender é que esse processo de deformação do indivíduo - que já pode ser detectado até através do próprio testemunho literário na educação formal - ganha uma dimensão talvez maior porque tem relação com uma parcela maior da vida do indivíduo, quando nós nos voltamos para a informação. E, portanto, também aí nós vamos

detectar no mínimo essa ambigüidade, ou essa dialética, do positivo e do negativo, que é o poder emancipatório da informação e o poder coercitivo, o poder totalitário da informação. Mas isso está ligado exatamente àquela formação permanente do indivíduo, que os Iluministas achavam que era formação para a emancipação. Se nós agora - no caso da informação, no exemplo que eu usei – entendermos que essa formação ganha aquele caráter de um poder que se exerce sobre indivíduos passivos – no sentido da formação da informação e da formação dos juízos, que deixam de ser então subjetivos e passam a ser objetivos e orientados tecnologicamente, e eu posso ter essa orientação para praticamente qualquer aspecto da minha vida – então eu posso até me dispensar de produzir um juízo subjetivo - ou seja, um juízo decorrente da minha liberdade - porque eu tenho sempre um recurso objetivo que venha me dizer aquilo que eu devo fazer. Então nesse caso essa mesma palavra - formação de juízo, formação de opinião – adquire um significado completamente contrário ao que tem em Kant e em Adorno, quando eles falam de formação no sentido da emancipação e da liberdade.