



# O compromisso político, social e cultural dos intelectuais contemporâneos

*Pilar Damião de Medeiros*

RESUMO:

Neste artigo pretende-se avaliar a relação dialéctica entre a produção estética e a reacção ético-política dos intelectuais, em particular, dos literatos contemporâneos perante problemas sociais (como os direitos humanos e liberdade democrática) e culturais (como a mortificação da identidade individual através de matrizes imperativas da ideologia utilitarista e da razão instrumental).

PALAVRAS-CHAVE:

Intelectual, Responsabilidade social, Resistência, novo imaginário “político-cultural”.

A noção moderna de “intelectual” foi introduzida essencialmente no final século XIX aquando o *Affaire Dreyfus*, no qual um oficial judeu é, através de um processo fraudulento e injusto, acusado e condenado. Como acto de revolta, diversas personalidades de profissões, ofícios e quadrantes ideológicos diferentes intervêm no debate polémico. A crítica do escritor Émile Zola através de uma carta aberta intitulada “J'accuse!” no jornal *L'Aurore* (dirigido por George Clemenceau) foi a que apresentou um maior efeito na população em geral e no caso em concreto. A partir do *affaire immortelle*, como definiu Marcel Proust, difundiu-se o conceito de intelectual para caracterizar os homens de letras e ciências que interferem na arte, na vida pública e aqueles com capacidade de influenciar e mobilizar a opinião pública e, até mesmo, política.

Como resultado das grandes transformações tanto na esfera mental e política (Revolução Francesa), como na económica (Revolução Industrial) na Europa e no mundo em geral desde finais do séc. XVIII e início do séc. XIX, começa-se a atribuir uma enorme importância a esta categoria social pelo seu impacto na formação da consciência colectiva. Victor Hugo, Émile Zola, Fiódor Dostoievski e Máximo Gorki são exemplos concretos de escritores que, através das suas obras literárias, denunciam explicitamente o seu *engagement* político e espírito crítico. Na Rússia czarista o termo *intelligentsia* surge para designar um grupo de intelectuais que inicia uma forte actividade ideológica e política contra o regime. Esta influência na esfera pública irá atingir o seu clímax na “Revolução Vermelha” liderada pelos bolcheviques em 1917. O envolvimento crescente dos intelectuais nos mais variados confrontos de ordem política, social e até cultural, vai contribuir para a formação de uma classe social específica que tende a ser vista como agente impulsionador na mudança de mentalidades.

No século XX surgem diferentes representações do intelectual, como por exemplo: o “intelectual orgânico” de António Gramsci e o intelectual politicamente comprometido de Jean Paul Sartre que está ao serviço da Humanidade. Este século é todavia marcado por uma profunda crise intelectual. Os vários acontecimentos traumatizantes – como Auschwitz, Hiroshima, os Gulacs e o terror nuclear (realisticamente retratados em obras como *O Arquipélago Gulag* de Alexander Solyénitsin e *A Noite* de Elie Wiesel) vieram pôr em causa o progresso histórico, linear, unidimensional aclamado por Friedrich Hegel e, nomeadamente, os paradoxos associados ao progresso da civilização. Perante este palco mais surreal do que uma obra de Kafka, formulam-se visões do mundo com *nuances* pessimistas. Por um lado, dá-se um sentimento de recusa da civilização que é visível em obras de

Bertold Brecht e Friedrich Nietzsche, por outro, surge o absurdo no teatro com Adamov, Ionesco e na literatura com Heinrich Böll. A morte do autor nas obras do *nouveaux roman* de Alain Robbe-Grillet, Nathalie Saurraute, Robert Musil vêm salientar a eliminação do indivíduo e a perda da identidade devido ao progressivo processo de reificação existente na sociedade contemporânea.

Como acima já referido, o termo “intelectual” transporta consigo diferentes configurações e caracterizações. Para Edward Said, na obra *Representações do Intelectual*,

*[...] o intelectual não representa um ícone do tipo estátua, mas uma vocação individual, uma energia, uma força persistente, tratando, como voz empenhada e reconhecível na linguagem e na sociedade, de um grande conjunto de questões, todas elas tendo afinal a ver com uma combinação de esclarecimento e emancipação ou liberdade<sup>1</sup>*

Deste modo, e seguindo a linha de pensamento de Umberto Eco, “o verdadeiro intelectual deve expressar ideias inovadoras por escrito, é como um pedreiro que dedica seu tempo livre a ajudar na reforma da sede do partido.”<sup>2</sup> É, assim, aquele que deve ter a capacidade de impulsionar e traçar alternativas para o aperfeiçoamento da humanidade. Os intelectuais devem, de certa maneira, estabelecer – o que Almeida Garrett já antes proclamava – uma ponte entre a escrita e o público. Este identifica a obra literária não só como instrumento para uma reflexão imparcial da sociedade, mas também salienta a função dos literatos ao apontar os defeitos da mesma:

*(...) os poetas fizeram-se cidadãos, tomaram parte na coisa pública como sua, querem ir, como Eurípides e Sófocles, solicitar na praça os sufrágios populares, não, como Horácio e Virgílio, cortejar no Paço as simpatias de reais corações. (...) Os leitores e os espectadores de hoje querem pasto mais forte, menos condimentado e mais substancial do que os sonetos e os madrigais: é povo, quer verdade. Dai-lhe a verdade do passado no romance e no drama histórico – no drama e na novela da actualidade ofereci-lhe o espelho em que se mira a si e ao mesmo tempo, a sociedade que lhe está por cima, abaixo, ao seu nível – e o povo há-de aplaudir, porque entende; é preciso entender para apreciar e gostar.<sup>3</sup>*

Ludwig Wittgenstein segue esta linha de pensamento ao afirmar que “a ética e estética são uma só e a mesma coisa.”<sup>4</sup> Ou seja, a arte, neste caso específico a literatura, deve desenvolver uma simbiose entre *imitatio* (imaginação) e *mimesis*

(realidade), deve manter a componente exógena, para assim ser testemunha da complexidade sócio-cultural, política e económica do seu tempo e acentuar o carácter de denúncia desmistificadora.

Para o filósofo Jean Paul Sartre a ética, verdade e estética são elementos importantes que têm vindo a influenciar o discurso literário. Segundo Sartre, a literatura serve como força libertadora da “alienação” do homem:

*A literatura, enquanto é negatividade, contestará a alienação do trabalho; enquanto é criação e superação, apresentará o homem como acção criadora: acompanhá-lo-á no seu esforço em superar a sua alienação presente em direcção a uma situação melhor.<sup>5</sup>*

Este vai mais além ao identificar o existencialismo como uma elemento humanista que exerce pressão sobre o absurdo que se vem infiltrando na nossa sociedade e apela a necessidade de um novo rumo, de um novo sentido, de uma nova sociedade livre. Segundo Cassiano Reimão, o existencialismo

*é um grito de inconformismo, por vezes iconoclasta, perante modelos destruidores do homem na sua individualidade concreta; as perspectivas ontológicas existencialistas implicam necessariamente o seu correlato no domínio ético. Para o existencialismo em geral, e para o existencialismo sartriano em particular, têm enorme peso os acontecimentos históricos e as determinações ideológicas e sócio-políticas e, em geral, todos os elementos que inscrevem o contexto humano de uma época (...) Sartre estabelece uma filosofia da acção e do compromisso procurando levar às últimas consequências uma posição coerentemente ateia.<sup>6</sup>*

Neste prisma, os intelectuais para Sartre devem primordialmente lutar por ideais universais como a liberdade, a igualdade e a razão.

Segundo alguns pensadores, a percepção do intelectual interveniente, do intelectual com reflexão crítica, do intelectual que consegue transcender todas as afiliações está a diluir-se com a cultura de massas, isto é, com a cultura e sociedade de consumo já criticada pela Escola de Frankfurt. Segundo Theodor W. Adorno, “perante o mundo exterior está-se numa indiferente superioridade, pois não é tomado em consideração pela seriedade da decisão; deixa-se ficar como está e, por fim, aceita-se.”<sup>7</sup> Nesta passagem, Adorno critica não só os intelectuais institucionalizados esvaziados de pensamento crítico, mas também aqueles que se auto-isolam nas suas “torres de marfim” sem qualquer ligação com realidade. A perda da concepção artística e o conformismo aliado à cultura *mainstream* implica a im-

possibilidade da própria arte escapar à gravidade da reificação. Na obra *Interventions* Noam Chomsky chama, todavia, atenção aos “intelectuais dissidentes”, à construção de tais “deuses falsos” na nossa era contemporânea<sup>8</sup>. Muitos destes são igualmente criticados por transitar da vanguarda para academia especializada e outros por se tornarem burocratas conformistas. Neste sentido, o intelectual moderno tem gradualmente vindo a perder, como o protagonista Peter Schlemihl de Adelbert von Chamisso, a sua própria sombra e tem vendido a sua alma ao mercado da mesma forma que Fausto vendeu a sua a Mefistófeles. Para Cornelius Castoriadis,

*o que se passa na esfera ‘intelectual’ está profundamente ligado à evolução do conjunto das sociedades ocidentais. O que mais impressiona [...] é o desaparecimento quase total do conflito, quer seja económico-social, político ou ‘ideológico’. Assistimos ao triunfo de um imaginário, o imaginário capitalista -‘liberal’, e ao quase desaparecimento da outra grande significação imaginária da modernidade, o projecto de autonomia individual e colectiva.*<sup>9</sup>

Para Max Horkheimer e Theodor W. Adorno o populismo lúdico gerou uma sociedade falsa, uma sociedade onde “o riso golpeou a felicidade como uma lebre e a arrasta na sua totalidade insignificante”<sup>10</sup>, uma sociedade que incita, segundo Herbert Marcuse, a ilusão conformista de uma *happy consciousness*<sup>11</sup> e transforma os seus actores sociais em telespectadores, leitores e auditores impotentes. Estes são, por sua vez, conduzidos como um “rebanho” passivo e isento de dignidade individual que já fora, por sua vez, ferozmente atacado por Nietzsche no seu livro *Assim Falava Zaratustra*, como por Eugéne Ionesco na sua peça *O Rinoceronte*. Ionesco denuncia nesta notável obra o sentimento de exclusão daqueles que não se rendem à “barbárie”, que não seguem as massas (neste caso – e de uma forma simbólica – a manada de rinocerontes)<sup>12</sup> e tentam manter a sua originalidade: “Não quero nem olhar para a minha cara. Tenho vergonha! (...) Como eu sou feio! Infeliz daquele que quer conservar a sua originalidade!”<sup>13</sup>. Para Adorno, a propagação da cultura de massas ajuda a incentivar a redução da pessoa humana pelo “delírio” do espectáculo: “As inumeráveis pessoas que, de repente, sucumbem à sua quantidade e mobilidade abstractas, caem no delírio como sob o efeito de um estupefaciente (...)”<sup>14</sup> O homem moderno já não se satisfaz com o presente ou, até com a simples realidade, está sempre à busca de uma novidade, de algo de fantástico. Como Goethe dizia: “Um arco-íris que se mantém um quarto de hora, já ninguém olha para ele”<sup>15</sup> e é precisamente esta máxima que regula a vida hodierna.

Este estado hipnótico, fomentado essencialmente através dos novos meios de comunicação de massa destrói a criatividade do sujeito e fá-lo incapaz de distinguir entre imagem e realidade, imaginação e vida real. Isto é, os media não só filtraram as nossas experiências de realidades externas, mas sim também penetraram na nossa própria experiência. Eles dão-nos novas identidades e novas aspirações. Fornecem-nos modelos de conduta. Dizem ao homem das massas quem ele é, isto é, dão-lhe identidade; eles dizem-no o que ele gostaria de ser: dão-lhe aspirações e dizem-no que ele é de uma determinada forma, mesmo quando na realidade não o é: ou seja, dão-lhe capacidade de se evadir do mundo real<sup>16</sup> e fazem-no entrar numa esfera fictícia marcada por metamorfoses estéticas e extravagâncias. A realidade factual tende assim a ser distorcida pela superficialidade e precariedade onde, conforme George Steiner:

*(...) o culto da irracionalidade, as histerias organizadas e o obscurantismo (...) se tornaram uma característica tão importante de sensibilidade e comportamentos ocidentais, tão cómico e, muitas vezes, até triviais; mas representam uma incapacidade de amadurecer e um rebaixamento pessoal que são, na sua essência, trágicos.<sup>17</sup>*

94

A criação de “supostas realidades” deu azo a uma multiplicação de fábulas e micro-narrativas, onde a “verdade” *per se* tornou-se um enigma de mil rostos.

A arte das massas representa então para os discípulos da Teoria Crítica como T. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin e H. Marcuse, a (auto)destruição do “Iluminismo”, ou seja, a transformação perversa do pensamento em mera mercadoria comercial. Para Benjamin, a reprodutibilidade técnica fez desaparecer por completo a verdadeira aura da obra de arte em prol da massificação da experiência estética e destruindo assim o seu valor “cultural” em relação ao seu valor “expositivo” e real. Noutras palavras, o significado estético torna-se equivalente à sua *Wirkung*, isto é, ao seu efeito, recepção e sucesso no “mercado cultural”. Para o sociólogo Franco Crespi:

*(...) a arte contemporânea tende a ser concebida como expresso de um hedonismo que se desinteressa da gravidade dos problemas da vida: Como puro jogo de simulacros que já não dissimulam nada, despojada de força crítica e de projecto, a arte vem a deparar com o desenvolvimento da sociedade de consumo, transformando-se ela própria num produto sujeito à lógica do mercado.<sup>18</sup>*

Tendo em conta estas matrizes imperativas de uma cultura utilitarista e mercantil, será que ainda podemos denominar por intelectuais aqueles que se exibem como uma “elite” contra o *kitsch*? Ou será que o discurso destes tornou-se ele próprio *kitsch*? Segundo Adorno em *Minima Moralia*, existe na nossa modernidade uma classe de “pseudo-intelectuais” em ascensão e estes são satiricamente caracterizados pela seguinte forma:

*Também os intelectuais que têm preparado politicamente todos os argumentos contra a ideologia burguesa ficam sujeitos a um processo de padronização (...) O que se lhes afigura subjectivamente radical obedece objectivamente de modo tão completo a uma parcela do esquema reservado a eles e aos seus iguais que o radicalismo desce ao nível de um prestígio abstracto, de uma legitimação de quem sabe a favor ou contra aquilo que deve estar hoje um intelectual. (...) Enquanto brandam contra o kitsch oficial, a sua disposição anímica submete-se como uma criança obediente ao regime previamente buscado, aos clichés dos inimigos dos clichés. A habitação destes jovens bohémiens assemelha-se ao seu lar intelectual. Na parede, as reproduções enganadoras fiéis ao original de célebres Van Goghs, como os Girassóis ou o Café de Arles; na estante, a devoção de socialismo e de psicanálise e um pouco de sexologia para desinibidos com inibições. (...) Além disso, o gramofone com a cantata de Lincoln (...) e alguns ruidosos discos de Jazz, com que se sentem ao mesmo tempo colectivos, atrevidos e cómodos. (...) Até Kafka se transforma em peça de inventário (...)” e “(...) trazem óculos de vidros planos perante o rosto da mediocridade só para parecerem mais ‘brilhantes’ em face de si mesmos e no seio da concorrência universal.”<sup>19</sup>*

Para, de certa maneira, eliminar todo este processo de padronização da *intelligentsia* hodierna e subseqüentemente da arte, Adorno apela à negação da negação, isto é, “a missão da arte é, hoje, introduzir o caos na ordem”<sup>20</sup> Noutras palavras, a arte contemporânea tem a obrigação não só de se distanciar do *kitsch* popular, mas também negar os ditos “clichés” pós-modernos que a própria criou. Tem de negar o *establishment* e resistir ao *status quo* do lucro. Tem de salvaguardar a sua autonomia e liberdade de expressão e tem, por último, de repensar na arte como veículo para a humanização da sociedade, “a arte como arquitectura de uma sociedade livre.”<sup>21</sup>

O intelectual deve, efectivamente, exercer uma função política exterior ao domínio político e deve alertar o “desfasamento entre a verdade e a sobrevivência humana, entre a busca racional da verdade e os ideais contrastantes de injustiça social.”<sup>22</sup> Para Marcuse, “hoje, em um mundo em que o sentido e a ordem, o

‘positivo’, têm de ser impostos por todos os meios possíveis de repressão, as artes por si mesmas assumem uma posição política: a posição do protesto, da repulsa e da recusa.”<sup>23</sup> A integridade do intelectual face, por um lado, à ambivalência e complexidade que o fenómeno da globalização acarreta consigo e, por outro, face às novas versões de degradação da civilização humana torna-se assim um elemento chave na reinterpretação e reformulação de ideais humanistas e cívicos.

É, todavia, a literatura que apresenta uma maior influência na “construção e transformação da própria realidade social.”<sup>24</sup> Tal como a descrição de Lévinas da filosofia pura, a literatura não pode ser igualmente pura sem ir ao ‘problema social’.<sup>25</sup> Neste sentido, os literatos contemporâneos têm, de certa forma, o dever ético de expor os problemas mais pertinentes e controversos da nossa era – por muitos denominada pós-moderna – como: 1) o domínio da razão técnico-instrumental (*Zweckrationalität* no sentido weberiano); 2) a degradação de pensamentos humanistas; 3) o esvaziamento dos valores políticos; 4) a ambivalência entre o progresso científico-tecnológico e a regressão da cultura e dos modos de vida; 5) a desintegração das antigas solidariedades e a atomização dos indivíduos e 6) a imposição de imperativos económicos ao “mundo da vida”. A individualização tornou-se “ao mesmo tempo causa e efeito das autonomias, liberdades e responsabilidades pessoais, mas tem por reverso a degradação das antigas solidariedades, a atomização das pessoas, o enfraquecimento do sentido da responsabilidade para com os outros, o egocentrismo e, tendencialmente, aquilo a que alguém chamou a metástese do ego.”<sup>26</sup> Segundo Gianni Vattimo, “o sujeito pós-moderno, se olha para dentro de si à procura de uma certeza primeira, não encontra a segurança do *cogito* cartesiano, mas as intermitências do coração proustiano, os relatos dos *media*, as *mitologias* evidenciadas pela psicanálise.”<sup>27</sup> Noutras palavras, este mesmo sujeito encontra-se num labirinto alienante e perturbador, onde as suas condutas são manipuladas e dominadas pelos padrões cuidadosamente delineados pela cultura populista e pelos “valores e imagem mundial uniformes que o Esperanto devorador traz consigo.”<sup>28</sup> Segundo Francis Fukuyama:

*As necessidades criadas pelo consumismo moderno devem-se à vaidade do homem, ou àquilo a que Rousseau chama ‘amour-propre’. O problema é que estas novas necessidades, criadas pelo próprio homem no tempo histórico, são infinitamente elásticas e impossíveis de satisfazer totalmente. A economia moderna, não obstante a sua enorme eficácia e inovação, cria uma nova necessidade por cada desejo que satisfaz. (...) os homens tornam-se infelizes devido ao fosso contínuo entre os novos desejos e a sua realização.*<sup>29</sup>

Para Bertrand Russel, esta incansável busca do homem por desejos infinitos e efémeros pode, contudo, entrar em colapso quando a própria sociedade, por falta de ideias artificiais e fórmulas renováveis, torna-se “tão estereotipada que as pessoas a destruam porque o tédio que sentem se torna intolerável.”<sup>30</sup>

Diante este novo *modus vivendi*, sublinha Octávio Paz, “o diálogo da filosofia com o mundo converteu-se no monólogo interminável do sujeito. O mundo emudeceu e o efeito de tal emudecimento estende-se à própria ‘tecnologia’ e a todos os objectos.”<sup>31</sup>. Frente à criação da nova “jaula de ferro” (destacada por Max Weber), os intelectuais devem ter a capacidade de “pôr a nu” o desencantamento de um mundo despojado de fascínio e de poesia. Um mundo onde as sociedades humanas promovem uma organização cada vez mais burocrática e onde os indivíduos têm vindo a perder – gradualmente e inconscientemente – os seus direitos. Importa aqui sublinhar que a resistência e consciencialização dos intelectuais face à opacidade, à “barbárie” civilizacional, à depravação das condições democráticas, à redução do espírito humano, à grande máquina e à “submissão total da sociedade à autonomização dos mercados”<sup>32</sup> contribui “para a regeneração do humanismo.”<sup>33</sup>

Para melhor compreender e descodificar as incongruências inerentes à actual situação económico-global, é fulcral explorar a multiplicidade de abordagens críticas que vão emergindo essencialmente nas esferas culturais e políticas. Estas, por sua vez, proclamam a necessidade de um novo salto civilizacional e recorrem à ideia de uma nova civilização que seja capaz de superar o grande paradoxo da sociedade moderna, da sociedade de massas guiada pela crescente racionalidade instrumental, esvaziada de consciência crítica e “imaginário cultural”. Para S. Nádél,

*Os meios democráticos dos intelectuais repudiam sistema dos falsos e anti-humanos valores que está dissimulado atrás da fachada “liberdade total do indivíduo”. Reclamam uma liberdade autêntica do homem e do cidadão, uma liberdade sem exploração, uma liberdade baseada na igualdade de todas as raças e nacionalidades, a liberdade do trabalho criador e do desenvolvimento harmonioso das forças físicas e intelectuais do homem.*<sup>34</sup>

Neste sentido, os intelectuais exercem, através da arte e estética, não só um papel determinante na compreensão das mutações sócio-culturais, como também desenvolvem uma reflexão com ímpeto emancipador e “iluminista” da dimensão política. Para Michel Winock a intervenção dos intelectuais evidencia-se cada vez mais como um elemento chave na história das ideias políticas e subsequentemente

na construção da cultura política.<sup>35</sup> A tendência e missão civilizadora dos intelectuais contemporâneos transforma a arte num instrumento da razão humana. A partir de uma abordagem habermasiana, poder-se-á referir que a influência destes pode ser indispensável no dismantelamento da colonização do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) pelo sistema (*System*) ao estimular – através da acção comunicativa – uma cidadania mais participativa nos seus leitores e espectadores e, assim, contribuir para uma maior sinergia ideológica entre os múltiplos grupos de interesse do público. Isto é, tentar estabelecer o que Friedrich Schlegel chamou “uma síntese entre as diferentes antíteses” (*antithetischer synthesis*)<sup>36</sup>, uma espécie de coesão entre os diferentes “micro-tecidos sociológicos”<sup>37</sup> e pensamentos parcelares. Para Christian Delacampagne: “A ‘solução’ habermasiana envolve, pois, uma descrição pragmática da linguagem como instrumento da comunicação, que repousa, por sua vez, sobre uma análise da integração social.”<sup>38</sup> Noutros termos, Habermas, apela a uma acção comunicativa e activa do “mundo da vida” relativamente ao sistema para que haja uma maior democracia, sentido de cidadania e humanismo cívico.

Perante a emergente conjuntura sócio-cultural e político-económica global existe cada vez mais a necessidade de formar e organizar uma *intelligentsia* de carácter autónomo, cosmopolita, iluminista e crítico que desafie as ideologias míopes e nos conduza para uma nova “humanidade” que exalte primordialmente a criação de um novo “imaginário cultural e político”, que alerte sobre a nova relação dialéctica entre a sociedade global e a fragmentação cultural, que incentive a tolerância nas relações interculturais e valorize a complexidade do homem moderno. Os intelectuais têm, assim, o compromisso de descortinar as crescentes perplexidades ligadas à esfera tecno-económica e suas repercussões de complexidade múltipla na esfera política e cultural, de interpretar os diferentes discursos culturais (Z. Bauman), de identificar o conflito de espíritos e de mentalidades da sua época e de fomentar, de acordo com o controverso escritor Salman Rushdie, “novas ideias que repensem o mundo”.

Em suma e tendo em conta que “(...) sem tradições intelectuais, as ideias não têm enfoque nem direcção”<sup>39</sup>, pode-se concluir que para poder direccionar a sociedade em crise, torna-se crucial reavaliar e relegitimar – tanto na esfera pública como na arena política – a influência histórica dos intelectuais em movimentos que sustentam a liberdade humana e cultural, a emancipação social, a igualdade e a democracia participativa.

## Bibliografia

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2000), "A Indústria Cultural: O Iluminismo como Mistificação de Massas", Luiz Costa Lima, *Teoria da Cultura de Massa*. Paz e Terra, São Paulo.
- Adorno, T. W. ([1951] 2001), *Minima Moralia*. Edições 70, Lisboa.
- Arendt, H. (ed. 1995), *Verdade e Política*. Relógio d'Água, Lisboa.
- Bauman, Z. (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Polity, Cambridge.
- Benjamin, W. (2000), "A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica", Luiz Costa Lima, *Teoria da Cultura de Massa*. Paz e Terra, São Paulo.
- Bourdieu, P. (1986), "Three Forms of Capital", John G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood, New York.
- Bronowski, J. & Mazlish, B. (1960), *A Tradição Intelectual do Ocidente*. Edições 70, Lisboa.
- Castoriadis, C. (2006), *Uma Sociedade à Deriva*, 90 Graus Editora, Lisboa.
- Crespi, F. (1997), *Manual de Sociologia da Cultura*. Estampa, Lisboa.
- Delacampagne, C. (1997), *História da Filosofia do Século XX*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- Eco, U. (2003), *Revista Época*. (n. 246, Fev.).
- Fukuyama, F. (1992), *O Fim da História e o Último Homem*. Gradiva, Lisboa.
- Giddens, A. (ed. 2000), *O Mundo na Era da Globalização*. Estampa, Lisboa.
- Goethe, J. W. (ed. 2001), *Máximas e Reflexões*. Trad. Afonso Teixeira de Mota. 4º ed., Guimarães, Lisboa.
- Gramsci, A. (1976), *A Formação dos Intelectuais*. Fronteira, Amadora.
- Ionesco, E. (1962), *O Rinoceronte*. AGIR, Rio de Janeiro.
- Kristeva, J. (1972), *Cadernos de Opinião*. n. 1, p. 2.
- Levinas, E. (ed. 1982), *Ética e Infinito*. Edições 70, Lisboa.
- Malherbe, M. & Gaudin, P. (ed. 2001), *As Filosofias de Humanidade*. Instituto Piaget, Lisboa.
- Marcuse, H. (2000), "A Arte na Sociedade Unidimensional", Luiz Costa Lima, *Teoria da Cultura de Massa*. Paz e Terra, São Paulo.
- Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston.
- Miranda, J. A. B. (2002), *Teoria da Cultura*. Século XXI, Lisboa.
- Morin, E. (2005), *Cultura e Barbárie Europeias*. Instituto Piaget, Lisboa.
- Muschg, Ad. (ed. 1975), *Im Sommer des Hasen*. Taschenbuchausgabe, Zúrique.
- Nádel, S. (1976), *O Capitalismo Contemporâneo e os Intelectuais*. Seara Nova, Lisboa.
- Nair, S. & Morin, E. (1997), *Uma Política de Civilização*. Instituto Piaget, Lisboa.

- Nietzsche, F. (ed. 2000), *Assim Falava Zaratustra*. Guimarães, Lisboa.
- Ortega y Gasset, J. (ed. 1984), *La Rebelión de las Masas*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Reimão, C. (2005), *Consciência, Dialéctica e Ética em J. P. Sartre*. Imprensa Nacional, Lisboa.
- Roviello, A. (1987), *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Instituto Piaget, Lisboa.
- Russel, B. (s/d), *A minha Concepção do Mundo*. Brasília.
- Said, E. (2005), *Representações do Intelectual: As Conferências de Reith de 1993*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Santos, M. (s/d), *Para uma Sociologia da Cultura Burguesa em Portugal no Século XIX*. Presença, Lisboa.
- Sartre, J. P. (1964), “Qu’est-ce que la Littérature?”, col. *Idées*. Gallimard, Paris.
- Schlegel, Friedrich (1963), *Kritische Ausgabe Bd. XVIII: Philosophische Lehrjahre (1796-1806) nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828*. München, Paderborn, Wien.
- Steiner, G. (2003), *Nostalgia do Absoluto*. Relógio D’Água, Lisboa.
- Steiner, G. (2005), *The Idea of Europe*. Nexus Institute.
- Vattimo, G. (ed. 1992), *A Sociedade Transparente*. Relógio D’Água, Lisboa.
- Wittgenstein, L. (ed. 1993), *Tractatus Logico-Philosophicus*. Gallimard, Paris.
- Winock, M. (ed. 2000), *O Século dos Intelectuais*. Terramar, Lisboa.

<sup>1</sup> Said, 2005: 69.

<sup>2</sup> Eco, 2003.

<sup>3</sup> Garrett: 1846. *Apud* Maria de Lourdes Lima dos Santos.

<sup>4</sup> Wittgenstein, 1993: 31.

<sup>5</sup> Sartre, 1964: 283.

<sup>6</sup> Reimão, 2005: 22.

<sup>7</sup> Adorno, 1951: 136.

<sup>8</sup> Chomsky, 2007: 213-218.

<sup>9</sup> Castoriadis, 2006: 323.

<sup>10</sup> Adorno e Horkheimer, (1947) 2000: 188.

<sup>11</sup> Ver Marcuse, 1964: 84; 12 “The belief that the real is rational and that the system delivers the goods- reflects the new conformism which is a facet of technological rationality translated into social behaviour.”; “Beneficial products (clothes, food, and entertainment) become available to more individuals in more social classes. They function as an indoctrination of a good way of life. It is a good way of life- much better than before- and as a good way of life, it militates against qualitative change. Thus emerges a pattern of one-dimensional thought and behaviour in which ideas, aspirations, and objectives that, by their content, transcend the established universe of discourse and action are either repelled or reduced to terms of this universe”.

<sup>12</sup> *O Rinoceronte* de Ionesco apresenta a metamorfose de uma população em rinocerontes, onde todos acabam por ceder à epidemia da “rinocerite”. Esta obra utiliza a metáfora como forma de criticar as diferentes formas de “massificação” dos indivíduos.

<sup>13</sup> Ionesco, 1962: 176.

<sup>14</sup> Adorno, 1951: 143.

- <sup>15</sup> Goethe, 2001: 49.
- <sup>16</sup> Ver Mills, 1957: 314 “The media have not only filtered into our experience of external realities, they have also entered into our very experience of our own selves. They have provided us with new identities and new aspirations of what we should like to be, and what we should like to appear to be. They have provided in the models of conduct and they hold out to us a new and larger and more flexible set of appraisals of our very selves. The media tell the man in the mass who he is- they give him identity; they tell him what he wants to be- they give him aspirations; and they tell him how to feel that he is that way even when he is not- they give him escape.”
- <sup>17</sup> Steiner, 2003: 55.
- <sup>18</sup> Crespi, 1997: 175.
- <sup>19</sup> Adorno, 1951: 213-215. Compare com a caracterização pormenorizada e cómica dos pseudo-intelectuais modernos nas primeiras 30 páginas do romance de Adolf Muschg, *Im Sommer des Hasen*, 1965.
- <sup>20</sup> Adorno, 1951: 231.
- <sup>21</sup> Marcuse, 2000: 269-70.
- <sup>22</sup> Steiner, 2003: 75.
- <sup>23</sup> Marcuse, 2000: 262.
- <sup>24</sup> Crespi, 1997: 182.
- <sup>25</sup> Compare a afirmação de Levinas em *Ética e Infinito*, 1982: 48 “Aliás, não acredito que a filosofia pura possa ser pura sem ir ao ‘problema social’.”
- <sup>26</sup> Morin, 1997: 139.
- <sup>27</sup> Vattimo, 1992: 49.
- <sup>28</sup> Steiner, 2004: 50.
- <sup>29</sup> Fukuyama, 1992: 98.
- <sup>30</sup> Russel, s/d: 175.
- <sup>31</sup> Paz *Apud* José Miranda, 2002: 69-70.
- <sup>32</sup> Nair, 1997: 215.
- <sup>33</sup> Morin, 2005: 73.
- <sup>34</sup> Nádél, 1976: 85.
- <sup>35</sup> Winock, 2000.
- <sup>36</sup> Schlegel: (1796-1806) 1963: 82, Fr. 637.
- <sup>37</sup> Morin, 2005: 148.
- <sup>38</sup> Delacampagne, 1997: 277.
- <sup>39</sup> Giddens, 2000: 52.