



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE/UFG

GISELLE CARVALHO BERNARDES

**FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO PARA
A FORMAÇÃO HUMANA EM THEODOR ADORNO E MAX
HORKHEIMER**

GOIÂNIA
2023



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação ☒ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Giselle Carvalho Bernardes

3. Título do trabalho

FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO PARA A FORMAÇÃO HUMANA EM
THEODOR ADORNO E MAX HORKHEIMER

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;

- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Giselle Carvalho Bernardes, Discente**, em 01/03/2023, às 09:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Juliana De Castro Chaves, Professora do Magistério Superior**, em 13/03/2023, às 13:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3559358** e o código CRC **5E10E1A0**.

Referência: Processo nº 23070.001100/2023-20

SEI nº 3559358

GISELLE CARVALHO BERNARDES

**FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO PARA
A FORMAÇÃO HUMANA EM THEODOR ADORNO E MAX
HORKHEIMER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de concentração: Educação.

Linha de pesquisa: Fundamentos dos Processos Educativos.

Orientadora: Profa. Dra. Juliana de Castro Chaves.

GOIÂNIA
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Bernardes, Giselle Carvalho
FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO PARA A
FORMAÇÃO HUMANA EM THEODOR ADORNO E MAX
HORKHEIMER [manuscrito] / Giselle Carvalho Bernardes. - 2023.
114 f.

Orientador: Profa. Dra. Juliana de Castro Chaves.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2023.
Bibliografia.

1. Conhecimento Científico. 2. Formação Humana. 3. Theodor
Adorno. 4. Max Horkheimer. 5. Teoria Crítica. I. Chaves, Juliana de
Castro, orient. II. Título.

CDU 37



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 08 da sessão de Defesa de Tese de **Giselle Carvalho Bernardes** que confere o título de **Doutora em Educação** pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás-PPGE/FE/UFG, na área de concentração em **Educação**.

Aos **trinta e um dias do mês de janeiro de dois mil e vinte e três (31/01/2023)**, a partir das **08:30**, em plataforma virtual no link público <http://meet.google.com/jwg-fxnz-kmh>, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada **"FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO PARA A FORMAÇÃO HUMANA EM THEODOR ADORNO E MAX HORKHEIMER"**. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora Prof^ª. Dr^ª. **Juliana de Castro Chaves (PPGE/FE/UFG)**, doutora em **Psicologia Social** pela **PUC-SP**, com a participação dos demais Integrantes da Banca Examinadora: Prof^ª. Dr^ª. **Maria Isabel Formoso Cardoso e Silva (UNIOESTE)**, doutora em **Psicologia Social** pela **PUC-SP** - integrante titular externa, Prof^ª. Dr^ª. **Cynthia Maria Jorge Viana (FE/UFG)**, doutora em **Educação** pela **UFG** - integrante titular externa, Prof^ª. Dr^ª. **Anita Cristina Azevedo Resende (PPGE/FE/UFG)**, doutora em **Ciências Sociais** pela **PUC-SP** - integrante titular interna e Prof^ª. Dr^ª. **Gina Glaydes Guimarães de Faria (PPGE/FE/UFG)**, doutora em **Educação** pela **UFG** - integrante titular interna. Durante a arguição os integrantes da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese, tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus integrantes. Proclamados os resultados pela Prof^ª. Dr^ª. **Juliana de Castro Chaves**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Integrantes da Banca Examinadora, aos trinta e um dias do mês de janeiro de dois mil e vinte e três.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. **Juliana de Castro Chaves**

Prof^ª. Dr^ª. **Maria Isabel Formoso Cardoso e Silva**

Prof^ª. Dr^ª. **Cynthia Maria Jorge Viana**

Prof^ª. Dr^ª. **Anita Cristina Azevedo Resende**

Prof^ª. Dr^ª. **Gina Glaydes Guimarães de Faria**

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Daniela Da Costa Britto Pereira Lima, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 03/02/2023, às 14:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do **Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020**.



Documento assinado eletronicamente por **Anita Cristina Azevedo Resende, Usuário Externo**, em 05/02/2023, às 12:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Juliana De Castro Chaves, Professora do Magistério Superior**, em 06/02/2023, às 12:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gina Glaydes Guimarães De Faria, Professora do Magistério Superior**, em 16/02/2023, às 17:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cynthia Maria Jorge Viana, Professora do Magistério Superior**, em 16/02/2023, às 18:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3491376** e o código CRC **BD7E4776**.

Referência: Processo nº 23070.001100/2023-20

SEI nº 3491376

Aos meus familiares e, em especial, à minha avó, Maria Marques de Carvalho, que, no percurso deste doutoramento, partiu para uma nova vida, deixando saudades e muitos ensinamentos. Com sua força e dedicação, aprendi que, mesmo diante dos desafios da vida, devemos estar atentos ao que realmente importa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, que me propiciaram uma educação que preza pelo conhecimento, pela ética, pelo respeito e pela responsabilidade e me auxiliaram nas atividades cotidianas durante o doutoramento.

Ao meu esposo, Igor Luiz R. de Freitas, e às minhas filhas, Isadora Bernardes Freitas e Eloísa Bernardes Freitas, que compreenderam minha ausência e foram acolhedores nos momentos de angústia e incertezas.

À professora Dra. Juliana de Castro Chaves, pela amizade, por suas orientações e leituras, sempre com respeito, ética e sabedoria.

Aos colegas orientandos, pelo companheirismo e diálogos nas orientações coletivas. Em especial, aos amigos Ana Caroline de Assis Costa, Ellen Torres Pereira, Jeison da Silva Moraes, Simone Aparecida de Jesus e Tatyane Pereira de Moraes Soares, com os quais pude aprender e compartilhar estudos, dúvidas e angústias ao longo desta caminhada.

Aos colegas da 17ª turma de doutorado do PPGE/UFG, pelas informações sobre regulamentos, eventos científicos, material de estudo e diálogos, que foram essenciais para o enfrentamento dos desafios acadêmicos e emocionais.

À Coordenação, aos professores e aos amigos do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), especialmente aos professores e aos alunos vinculados ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Psicologia, Educação e Cultura (NEPPEC), no qual tive a oportunidade de participar de grupos de estudos substanciais à minha formação como pesquisadora. Em especial, agradeço às professoras doutoras Anita Cristina Azevedo Resende, Gina Glaydes Guimarães de Faria, Marília Gouvêa de Miranda, Silvia Rosa da Silva Zanolla, que, direta ou indiretamente, contribuíram no movimento de elaboração deste trabalho.

Aos professores doutores Odair Sass (PUC-SP), Antônio Álvaro Soares Zuin e Luiz Roberto Gomes (UFSCar), que me permitiram acompanhar suas disciplinas em formato remoto no primeiro semestre de 2021, fundamentais na compreensão da teoria crítica, em especial dos autores que iluminam o estudo do objeto desta pesquisa.

Às professoras doutoras Anita Cristina Azevedo Resende, Cynthia Maria Jorge Viana, Gina Glaydes Guimarães de Faria e Maria Isabel Formoso Cardoso e Silva, por terem, gentilmente, aceitado participar tanto da banca de qualificação, com contribuições significativas para a conclusão deste trabalho, quanto desta banca de defesa.

Às amigas Dalva Ramos de Resende Matos e Daniela Hilda de Souza Siqueira, pelo carinho e cumplicidade neste percurso de formação – nossos diálogos sobre os estudos e a

escrita extrapolaram o âmbito profissional e nos fortaleceram na vida pessoal. Também agradeço à amiga e companheira de viagem Wellita de Oliveira Cavalcante: nossas conversas, risadas e desabaços durante as idas e vindas pela BR 153 tornaram o percurso mais leve, divertido e formativo.

Aos meus colegas do Instituto Federal de Goiás, Câmpus Itumbiara, agradeço o apoio, o carinho e a amizade, em especial àqueles que viabilizaram meu afastamento para dedicação exclusiva ao curso do doutorado, o que tornou possível a realização desta pesquisa.

O símbolo da inteligência é a antena do caracol “com a visão tateante”, graças à qual, a acreditar em Mefistófeles, ele é também capaz de cheirar. Diante de um obstáculo, a antena é imediatamente retirada para o abrigo protetor do corpo, ela se identifica de novo com o todo e só muito hesitantemente ousará sair de novo como um órgão independente. Se o perigo estiver presente, ela desaparecerá de novo, e a distância até a repetição da tentativa aumentará. Em seus começos, a vida intelectual é infinitamente delicada. O sentido do caracol depende do músculo, e os músculos ficam frouxos quando se prejudica seu funcionamento. O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 210).

RESUMO

O objetivo desta tese é revelar os fundamentos do conhecimento científico formativo em Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), autores da Teoria Crítica da Sociedade, também conhecida como Escola de Frankfurt. Trata-se de uma pesquisa teórica, realizada a partir da análise dos textos: “O conceito de esclarecimento” e “Excurso I: Ulisses ou mito e Esclarecimento”, ambos de 1947, “Teoria da Semiformação”, de 1959, “Educação - para quê?”, de 1966, “Educação após Auschwitz”, de 1967, “A Educação contra a barbárie”, de 1968, “Sobre sujeito e objeto”, de 1969, “Notas marginais sobre teoria e práxis”, de 1969, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937, e “Meios e fins”, de 1941. A partir da análise dos debates realizados pelos autores no entrelaçamento entre conhecimento, razão e formação, extraíram-se as categorias “Contradição”, “Razão crítica reflexiva”, “Primazia do objeto”, “Articulação entre todo e parte, universal e particular” e “Teoria e práxis”, que estabelecem relações no sentido da constituição de um conhecimento que resiste à razão instrumental, capaz de orientar a formação para a emancipação. Desse modo, conclui-se que, para os dois autores, existe um determinado tipo de conhecimento científico que é vinculado à formação humana.

Palavras-chave: Conhecimento Científico; Formação Humana; Theodor Adorno; Max Horkheimer; Teoria Crítica.

ABSTRACT

The aim of this thesis was to reveal the foundations of formative scientific knowledge in Theodor Adorno (1903-1969) and Max Horkheimer (1895-1973), authors of the Critical Theory of Society, also known as the Frankfurt School. This is a theoretical research carried out from the analysis of the texts: “The concept of enlightenment” and “Excurso I: Ulisses or myth and Enlightenment”, both from 1947, “Semi-formation theory”, from 1959, “Education - what for?”, from 1966, “Education after Auschwitz”, from 1967, “Education against barbarism”, from 1968, “About subject and object”, from 1969, “Marginal notes on theory and praxis”, 1969, “Traditional Theory and Critical Theory”, from 1937, and “Means and Ends”, from 1941. From the analysis of the debates carried out by the authors in the interweaving between knowledge, reason and formation, the categories “Contradiction”, “Reason reflexive criticism”, “Primacy of the object”, “Articulation between whole and part, universal and particular” and “Theory and praxis”, which establish relationships towards the constitution of a knowledge that resists instrumental reason, capable of guiding training for emancipation. Thus, it is concluded that for the two authors there is a certain type of scientific knowledge that is linked to human formation.

Keywords: Scientific Knowledge; Human formation; Theodor Adorno; Max Horkheimer; Critical Theory.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis fue revelar los fundamentos del conocimiento científico formativo en Theodor Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973), autores de la Teoría Crítica de la Sociedad, también conocida como Escuela de Frankfurt. Se trata de una investigación teórica realizada a partir del análisis de los textos: “El concepto de ilustración” y “Excurso I: Ulises o el mito y la Ilustración”, ambos de 1947, “Teoría de la semiformación”, de 1959, ¿“Educación - para qué?”, de 1966, “Educación después de Auschwitz”, de 1967, “Educación contra la barbarie”, de 1968, “Sobre sujeto y objeto”, de 1969. “Notas marginales sobre teoría y praxis”, 1969, “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”, de 1937, y “Medios y Fines”, de 1941. Del análisis de los debates sostenidos por los autores sobre la imbricación entre conocimiento, razón y formación, se extrajeron las categorías “Contradicción”, “Razón crítica reflexiva”, “Primacía del objeto”, “Articulación entre todo y parte, universal y particular” y “Teoría y praxis. Así, se puede concluir que, para ambos autores, existe un cierto tipo de conocimiento científico que está vinculado a la formación humana.

Palabras llave: Conocimiento Científico; formación humana; Teodoro Adorno; Max Horkheimer; La teoría crítica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 O PRIMADO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO POSITIVISTA E SUAS CONTRADIÇÕES	19
1.1 Embates e entrelaçamentos entre diversas formas de conhecer: o imperativo da ciência positivista	20
1.2 Ciência e sociedade burguesa de mãos dadas e o progresso (i)racional	35
1.3 A razão científica e suas implicações para a (de)formação humana	43
2 FORMAÇÃO HUMANA: UMA PRÁXIS NECESSÁRIA AO CONHECIMENTO CIENTÍFICO	49
2.1 Formação humana: educação e emancipação	50
2.2 Pseudoformação: tributo à barbárie	60
3 CONHECIMENTO CIENTÍFICO E FORMAÇÃO HUMANA EM THEODOR ADORNO E MAX HORKHEIMER	73
3.1 A contradição como superação do conhecer linear, invariável, evolutivo, imediato, classificatório e dominador	74
3.2 Razão crítica e reflexiva no enfrentamento da razão instrumental, funcional e subjetivista	79
3.3 Primazia do objeto e a relação de comunicação e não de dominação no conhecer	85
3.4 Articulação entre todo e parte, universal e particular	90
3.5 Teoria e Práxis	94
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	109

INTRODUÇÃO

Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 181).

Neste estudo, postulamos a tese de que, para Theodor Adorno e Max Horkheimer, existe um determinado tipo de conhecimento científico que é vinculado à formação humana. Essa afirmativa está relacionada à crítica que eles fazem sobre como o saber científico vem se efetivando, sobre a relação que esse saber estabelece com as demandas concretas da sociedade e se desenvolve a partir do diálogo com as demais formas de conhecer. Chegamos a esta tese por meio das mediações que ambos estabelecem e pelo caminho que percorrem na realização da crítica ao esclarecimento, na efetivação da formalização da razão como predominância do conhecer científico. Assim, é pela negativa que estabelecemos o que seria o conhecimento científico formativo para os dois autores.

O objetivo deste trabalho é revelar os fundamentos do conhecimento científico para a formação humana à luz de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, autores da Teoria Crítica da Sociedade, também conhecida como Escola de Frankfurt. Ademais, buscamos compreender o conhecimento científico predominante, que é analisado e criticado por esses autores, e entender o que é Formação Humana, respeitando as contradições.

O interesse por realizar este estudo surgiu do incômodo frente aos rumos da humanidade, marcada cada vez mais pelo individualismo, ódio, violência, desigualdade social e miséria, e por uma forte tendência anti-intelectualista e negacionista, que tem assolado o conhecimento científico no Brasil. Mas, ao mesmo tempo, surgiu da necessidade de saber se o conhecimento científico pode contribuir com um processo de humanização mais verdadeiro e, se afirmativo, quais seriam os fundamentos constitutivos desse saber científico.

Pensamos ser importante a reflexão crítica sobre a ciência e sobre a forma de conceber a sociedade, que, em tempos obscuros, se desenvolve apreendendo o mundo ou de forma descolada da realidade ou pela aparência dela ou pela ascensão desmedida da informação efêmera, do senso comum, do fundamentalismo religioso como modelos de conhecer, subsumindo o conhecimento científico. Podemos perceber também que a forma como a ciência predominantemente se realiza não garante a expressão da verdade nem oferece elementos para a transformação do que está posto na sociedade. Podemos afirmar que, nos tempos atuais, há a

primazia do aparente, da imediatividade, da ideologia, contrapondo-se à história e ao concreto, o que obstaculiza a reflexão e a transformação no sentido de um processo de vida mais digna para todos.

A história nos mostra que o conhecimento da realidade sempre foi desafiado por momentos de negacionismos e, atualmente, há a recusa em admitir verdades já consolidadas pela ciência por parte de grupos conservadores. O ataque ao conhecimento científico se alastra na educação escolar, nas intervenções na autonomia das instituições de ensino superior e nos progressivos cortes de verbas para a educação, criando lastro para o sucateamento e a privatização do ensino, em consonância com os interesses da burguesia.

Nesse cenário, a hostilidade à verdade se expressa por um cinismo que desconsidera a distinção entre verdadeiro e falso e desmerece o diálogo, dificultando a formação humana (CHAUÍ, 2021). Ao mesmo tempo, qualquer conhecimento científico formativo fundamentado em bases críticas é hostilizado. O que se tem, portanto, é a pseudoformação¹, modelo dessa sociedade capitalista. Essa lógica objetiva é necessária para a sociedade se reproduzir. Em sua propagação, a pseudoformação também é requerida nos processos de socialização para que os indivíduos² possam se incluir e ter pertencimento a grupos que, por sua vez, atacam o portador da notícia, o conhecimento científico formativo, que revela a imediatividade do conhecimento predominante e a passividade daquele que o carrega (DUARTE, 2008).

A combinação entre ciência e interesses da sociedade capitalista oculta as condições objetivas, as mediações do modo de produzir e reproduzir a sociedade, obstaculizando o exercício da reflexão, uma demanda necessária para que o indivíduo não veja outra saída a não ser a conformação. Dessa forma, a razão se converte em técnica, em um procedimento lógico-formal funcional. É reduzida a um instrumento útil ao processo social de dominação e manutenção do poder da burguesia (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Embora pareça enaltecer o sujeito, essa razão revela a adaptação e a passividade da reflexão crítica. Por não analisar os fins, estes se exercem como meio, mesmo que sejam fins

¹ Pseudoformação refere-se à tradução do termo *Halbbildung*, conceito que se contrapõe a *Bildung*, à formação. No Brasil, *Halbbildung* foi traduzido tanto por pseudoformação quanto por semiformação. Neste estudo, seguiremos com a palavra pseudoformação conforme a edição espanhola “Teoria de la seudocultura”, disponível na obra “Sociológica”, de Horkheimer e Adorno ([1959] 1966), por ressaltá-la como um conceito que especifica uma falsa formação realizada por inteiro e não pela metade. Por isso a escolha pela tradução com o prefixo “pseudo”, em vez de “semi”.

² Em alguns momentos usaremos a palavra indivíduo para nos referirmos a uma forma específica de o ser humano se constituir na sociedade burguesa engendrada na especificidade do modo de produção econômico capitalista com o objetivo de realçar o processo de individualização. Mas, assim como os autores também se referem à palavra indivíduo não apenas como mônada isolada do social, também a usaremos para estabelecer a relação do humano singular que se diferencia da sociedade, mas estabelece relação com ela.

irracionais. O que importa é o procedimento correto para chegar a um fim desejado. Percebemos, portanto, que a pretensão de livrar os seres humanos da superstição e do mito não se realiza, pois a racionalidade científica, na tentativa de suplantar qualquer ilusão subjetiva, torna a “falsidade sua própria essência, a objetividade da verdade” (ADORNO, 2010, p. 12).

Teria, então, a possibilidade de um conhecimento científico que não estivesse preso aos ditames da pseudoformação? Escolhemos os autores Theodor Adorno e Marx Horkheimer para nos guiar no desenvolvimento de uma resposta. Esses autores discutem, em suas obras, em coautoria ou individualmente, o entrelaçamento entre conhecimento, razão e formação na esteira da contradição, em um movimento que busca compreender por que o progresso do esclarecimento não foi suficiente para evitar a barbárie de Auschwitz. Esse debate ofereceu base para a análise das categorias fundamentais para o conhecimento científico formativo.

Assim, desenvolvemos uma pesquisa teórica com base nesses dois autores e, levando em conta o objeto pesquisado, realizamos uma revisão bibliográfica, buscando deles os textos que mais discutiam o entrelaçamento entre conhecimento científico e formação humana, observando também as abordagens de autores brasileiros e estudos que dialogam com essa temática.

Nesse processo, selecionamos os seguintes textos escritos por Adorno e Horkheimer: “O conceito de esclarecimento” e “Excursus I: Ulisses ou mito e Esclarecimento”, ambos da obra “Dialética do Esclarecimento”, de 1947; os seguintes textos de Adorno: “Teoria da Semiformação”, de 1959, “Educação - para quê?”, de 1966, “Educação após Auschwitz”, de 1967, “A Educação contra a barbárie”, de 1968, “Sobre sujeito e objeto”, de 1969, e “Notas marginais sobre teoria e práxis”, de 1969; e os de Horkheimer: “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937, e “Meios e fins”, de 1941. Ao longo da análise, extraímos as categorias que sintetizam o movimento histórico, captando o real em articulação com o pensamento, a reflexão, e estabelecendo a devida conexão com outras categorias.

Para a exposição desta pesquisa, elaboramos três capítulos. No primeiro, intitulado “O primado do conhecimento científico positivista e suas contradições”, debatemos o conhecimento científico em sua origem e contradições. Abordamos os pilares que se entrelaçam e que consideramos importantes para o entendimento das limitações e das contradições do conhecimento científico, no que diz respeito à formação humana. Ressaltamos algumas aproximações e diferenciações entre o conhecimento científico positivista e outras formas de conhecer, e entre o entusiasmo com a razão como busca da verdade e o lastro em que se deu a

afirmação de um modelo de ciência que oferece base para o progresso da sociedade capitalista e suas implicações no impedimento de uma formação humana digna e justa.

No segundo capítulo, “Formação Humana: uma práxis necessária ao conhecimento científico”, discutimos a relação entre formação e pseudoformação na perspectiva de resistir e romper com a educação administrada e instrumental, pautada na razão a serviço da conformação à realidade. Nesse percurso, tentamos romper com as dicotomias entre cultura e civilização e desenvolver a ideia de formação humana como algo que é comprometido com a liberdade do sujeito e da sociedade.

No terceiro capítulo, “Conhecimento Científico e Formação Humana em Theodor Adorno e Max Horkheimer”, extraímos e analisamos as categorias fundamentais para que o conhecimento científico propicie a emancipação. Recorrendo aos estudos realizados pelos autores, compreendemos que, na forma como o projeto civilizatório se materializa na sociedade capitalista, o esclarecimento não garante a elevação da humanidade a um estado verdadeiramente humano, pelo contrário, acentua ainda mais as condições que geram a barbárie.

As categorias que extraímos e que fundamentam a elaboração de um conhecimento científico vinculado à formação para a emancipação são: “Contradição”, “Razão crítica reflexiva”, “Primazia do objeto”, “Articulação entre todo e parte, universal e particular” e “Teoria e práxis”. Essas categorias estão articuladas umas às outras e são debatidas nesse último capítulo.

Por fim, tecemos as considerações finais que sintetizam o caminho percorrido neste estudo. Percebemos que as reflexões instigam o debate acerca do conhecimento científico e da formação humana, assim como tornam indispensáveis a crítica do conhecimento e da sociedade, pois não existe conhecimento solto e neutro sem relação com a totalidade social e com a particularidade histórica.

1 O PRIMADO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO POSITIVISTA E SUAS CONTRADIÇÕES

A inteligência da sociedade não garante a sua emancipação. O mesmo homem que explica não se emancipa (IANNI, 2011, p. 30-31).

Iniciamos com essa epígrafe por seu potencial em suscitar a diferenciação do que, ao longo do tempo, vem se valorizando em termos de pensamento. O que vem sendo concebido como inteligência não tem levado à emancipação da sociedade e dos sujeitos, o que indica que precisamos refletir sobre isso. A construção de determinados modos de existir do conhecimento científico não se exime de uma análise, principalmente por estabelecer “régua e compasso” que têm base em determinadas formas hegemônicas de se pensar. Fazendo essa discussão, esperamos fornecer elementos para o entendimento do modo predominante de se fazer ciência e apontar para a realização do exercício de uma razão e de um conhecimento científico que ofereça bases para a emancipação.

A história nos permite observar diferentes formas de apreensão de mundo que dialogam entre si, se opõem e se diferenciam. A prevalência, a valorização de um conhecimento ou de outro está intrinsecamente ligada às condições concretas da sociedade, ou seja, ao modo de produção e reprodução da vida. Podemos dizer que a gênese da ciência moderna e do método positivista, ainda predominante na atualidade, realiza embates tanto com outras formas de conhecer vigentes na época, maneiras de ler o mundo, desvelar a natureza e estabelecer jeitos de ser e de viver, como com o surgimento da sociedade burguesa.

O conhecimento científico predominante entrelaça-se a um projeto societário que desemboca na consolidação da ciência positivista como modelo de conhecer o mundo, o que instiga a interrogação se seus preceitos estabelecem relações com a formação humana substantiva³. Assim é que algumas considerações de Theodor Adorno e Max Horkheimer acerca da crítica à ciência positivista estabelecem a discussão desse sentido.

³Inspiramo-nos no termo “igualdade substantiva”, desenvolvido por István Mészáros (2002), na obra “Para além do capital”, que é compreendida como crítica da igualdade como ideologia. O termo rompe com a ordem vigente sob o controle do capital, com base na relação dos processos educacionais e dos processos sociais, no sentido de propiciar outra forma de viver a vida humana numa formação humana completa, real e verdadeira para todos e para a sociedade.

Ao refletir sobre a teoria tradicional no artigo “Teoria tradicional e teoria crítica”, publicado em 1937, Horkheimer (1983) discute os limites da dialética expressos pela teoria tradicional e que vão além do aspecto filosófico abstracionista e do positivismo. Também Adorno (2008a), nesse mesmo caminho crítico, reflete sobre o positivismo, demonstrando como o conhecer acompanha o desencantar do mundo a ponto de as condições materiais abrirem caminho para o predomínio da racionalidade técnica. Nesse processo, acontece a razão formalizada, que se estende à Teoria do Conhecimento a partir de um método padronizado como forma de produzir qualquer conhecimento como verdade absoluta. Mas essa crítica não se refere apenas ao positivismo, mas a todo processo de conhecer que leva à alienação.

Adorno e Horkheimer (2006) reconhecem que o positivismo, em seu contexto histórico, realizou críticas e embates a/com conhecimentos anteriores, mas, ao mesmo tempo, deu continuidade àquilo que ele negava. Sendo assim, essa teoria do conhecimento é contraditória no que promete e realiza.

Neste capítulo, escolhemos três pilares que se entrelaçam e que consideramos importantes para o entendimento das limitações desse conhecimento científico, isto é, de suas contradições no que diz respeito à formação humana. No primeiro, desenvolvemos o debate que envolve a oposição da ciência positivista ao conhecimento mitológico e supersticioso, discutimos algumas aproximações e diferenciações com o conhecimento filosófico produzido à época e o entusiasmo com o Iluminismo e com o exercício de uma razão como busca da verdade.

No segundo, debatemos o lastro em que se deu o modelo de ciência aceito e valorizado na emergência da burguesia como classe, que necessitava do indivíduo “racional” em consonância com o mundo que desejava consolidar. Em outras palavras, um modelo de ciência que oferecesse alicerce para o progresso da sociedade capitalista.

No terceiro pilar, revelamos os limites do modelo de ciência positivista – ainda predominante na atualidade – para a formação humana, buscando relacionar o contexto que fundamenta esse debate no sentido de articular o raciocínio lógico em que se desenvolvem as ideias dos autores com alguns aspectos históricos.

1.1 Embates e entrelaçamentos entre diversas formas de conhecer: o imperativo da ciência positivista

Para apreendermos a constituição da ciência moderna e o imperativo da ciência positivista em sua forma e conteúdo, buscamos a sua racionalidade no diálogo com diferentes formas de conhecer que interrogavam sobre o mundo e os seres humanos e que instigavam a experiência do pensar, tais como o mito, o conhecimento religioso, a superstição e a filosofia.

Adorno e Horkheimer (2006), na “Dialética do Esclarecimento”, indicam que a busca pelo conhecer tem relação com a intenção de livrar-se do medo do desconhecido. A preocupação em explicar racionalmente a origem e a ordem do mundo para superar o medo dos deuses, dos demônios, dos animais selvagens, das forças da natureza, da morte, da dor e dos limites do ser humano, que eram tratados como ameaçadores, impulsionou a busca por um outro tipo de conhecimento que pudesse explicar e controlar as adversidades.

O que aconteceu no desenrolar do processo de conhecer é que, na tentativa de dominar a natureza para conhecê-la, o sujeito não estabeleceu uma relação de comunicação com os objetos a serem conhecidos, mas uma relação de dominação. Adorno e Horkheimer (2006) criticam justamente essa relação de dominação existente entre o sujeito e o objeto da ciência positivista. Sendo assim, a mesma relação que se pauta na tentativa de dominação do sujeito perante o objeto, do sujeito perante a natureza, é um movimento de conhecer para dominar que também se estende a outras relações.

Os embates da ciência criticavam a superstição e o mito como modo de conhecer existentes no mundo. No aforismo “Teses sobre o ocultismo”, Adorno (2008b) caracteriza a superstição como um tipo de conhecimento que projeta um conjunto de elementos que auxiliam o reconhecer, o ler e o interpretar a sociedade, mas que se estabelece numa relação de exterioridade e passividade. A superstição é baseada em uma situação particular, que é generalizada, repetida no cotidiano e não questionada, pois é tida como verdade.

O mito também é criticado, pois estabelece uma explicação advinda do culto a entidades possuidoras de saberes sobrenaturais e infalíveis. O mito se realiza como uma narrativa mágica, um instrumento que, por intermédio do encantamento do mundo, apreende a vida, conservando, no social, a submissão aos deuses, à natureza (CHAUÍ, 2002). Dessa realidade, deriva a produção de um saber que não é orientado para a transformação da natureza, mas para a acomodação, o conformismo à vida vigente.

Ademais, se a mitologia foi alvo de críticas da filosofia, também foi bastante criticada pela ciência haja vista que partia de um ser humano submisso a uma realidade cíclica. A crítica se relacionava à afirmativa de que há, na racionalidade do mito, uma estrutura hierárquica e essencialmente imutável, uma ordem que define a posição de exterioridade entre o mundo e o

ser humano ao oferecer explicações por meio da interferência de deuses na natureza e na vida dos seres humanos. Nessa concepção, nem o mundo natural nem o mundo social são percebidos como produtos da atividade humana, o que caracteriza uma atitude passiva, de heteronomia e de conformação do sujeito à natureza (TONET, 2013).

Para Adorno e Horkheimer (2006), o conhecimento mitológico já contém esclarecimento, por ser uma forma de pensar a natureza, os acontecimentos e os seres humanos. Essa organização e interpretação norteiam a vida e a relação com o mundo por intermédio de feitiços, sacrifícios – movimentos que adotam uma lógica que se repete e é permeada pela submissão por envolver um ser passivo e seguir o que já está predestinado. O mito possui uma explicação e certo raciocínio que tentam decifrar o mundo, ainda que pautados na função de tentar “resolver, num plano imaginativo, tensões, conflitos e antagonismos sociais que não têm como ser resolvidos no plano da realidade” (CHAUÍ, 2002, p. 36).

A ascensão do império romano, que levou ao domínio da Grécia, favoreceu a consolidação do cristianismo como força religiosa dominante, ao lado do poder econômico e político da Igreja Católica, que se consolidou na Idade Média. Ainda que pregasse uma visão de mundo pautada no conhecimento religioso, a igreja também lançou argumentos racionais para justificar seus dogmas e superar os mitos e as superstições. De seu lado também, a ciência realizou embates aos dogmas e à forma de se apreender o sentido da existência humana pela crença e pela fé e à ideia de que somente Deus poderia guiar o ser humano na terra (REALE, 2003).

Podemos dizer que, enquanto as tragédias mitológicas justificavam o caráter misterioso e as ações brutais e sangrentas dos deuses ao narrar e explicar os acontecimentos como repetição cíclica dos eventos do passado, no conhecimento religioso o sujeito passivo seguia os ditames que a Igreja pregava em nome de Deus e de seu filho, Jesus Cristo, na crença de que este era o caminho que conduziria ao aperfeiçoamento espiritual, exigindo o sacrifício do eu como preço (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

No fundamento desses debates, a filosofia atual coloca em questão os limites e as possibilidades do conhecimento humano e busca um conhecimento que apreenda a essência e a existência concreta do Ser. Os questionamentos e as interrogações realizados pela filosofia, fundamentada no conteúdo do passado, permitem nomear a razão como possibilidade de conhecer o ser humano (CHAUÍ, 2002), trazendo elementos de base para a sistematização do conhecimento científico, isto é, o conhecimento que coloca a razão no centro, porque é ela que questiona, pensa e supera as barreiras impostas ao próprio conhecimento. Essa busca se

distancia da opinião e das formulações limitadas originadas das meras percepções subjetivas, não passíveis de verificação (ADORNO, 1993).

Em suma, a busca do exercício da razão como princípio do conhecer a verdade também é parâmetro da ciência (HORKHEIMER, 1941) – razão aqui entendida no pleno sentido de *logos* ou *ratio* ou faculdade de pensar, compreender a realidade por meio do entendimento do mundo real em relação com a consciência, como faculdade cognitiva que permite ao ser humano analisar e distinguir o verdadeiro do falso, visto que a verdade e a falsidade são, essencialmente, da condição do Ser e iluminam o conhecimento científico (MARCUSE, 2015). A razão, portanto, coloca-se como um agente com o potencial de percorrer o caminho da busca para o conhecimento da essência das coisas.

No entanto, os desdobramentos da razão não se dão de forma estática. As transformações das condições históricas objetivas e os conflitos que moveram os gregos nas lutas pela liberdade contra a sociedade patriarcal, no surgimento das cidades livres e organizadas por leis e no aparecimento dos comerciantes em contraposição à aristocracia, abriram caminho para as descobertas da metafísica, que embasaram saberes, como a astronomia, a matemática, a física e a geometria, que contribuíram para pensar a possibilidade da razão vinculada ao delineamento do mundo por mecanismos físico-matemáticos (CHAUÍ, 2002).

Nessa ocorrência, colocou-se em questão um novo modo de compreender o mundo, um modo particular de pensar e buscar explicações teóricas e racionais acerca da totalidade da existência humana, da produção humana, e abriram-se as portas para uma revolução científica. Os recursos da física e da matemática conferiram a Copérnico a possibilidade de observar as estrelas e o sistema solar, para analisar, explicar e propor uma astronomia que desmistificava a ideia de que a Terra, assim como o ser humano, ocupava o centro do universo criado por Deus, mexendo com os preceitos antes sustentados no encantamento da natureza (TONET, 2013).

A teoria do heliocentrismo propiciou uma revolução no conhecimento humano, uma ruptura com a doutrina do pensamento religioso ao constatar que a Terra não ocupava o centro da criação divina. A descoberta copernicana modificou a percepção do universo e da posição que o ser humano ocupa nele, alterou a concepção do mundo e da busca pela verdade na explicação da relação de causa e efeito, oferecendo base para o surgimento da ciência moderna marcada pelo método.

Nessa direção, também as observações telescópicas e os experimentos físicos e matemáticos de Galileu Galilei possibilitaram ampliar a compreensão do universo, numa

ruptura com a tradição pré-científica que abriu caminho para a ciência moderna com o método experimental-matemático (MARCUSE, 2015). Nesse momento já estava em curso a elaboração do paradigma científico que se contraporia aos saberes reconhecidos tradicionalmente – o conhecimento religioso, mitológico, astrológico e do senso comum – e que encontraria apoio em filósofos cujas proposições estabeleciam novas direções para os problemas e critérios de investigação.

Nessa perspectiva, as mesmas navegações que permitiram a conquista de novos territórios, a expansão de novos mercados, a aquisição de mais recursos para a produção de novas mercadorias e uma nova forma de perceber o mundo também possibilitaram o desencantamento do mundo mistificado, pois, ao longo das viagens e “descobertas” marítimas, não foram encontrados seres sobrenaturais, demônios, deuses ou heróis. As navegações favoreceram a mudança da relação de submissão do ser humano aos fenômenos naturais, que passou à posição de buscar conhecer tais fenômenos e dominar a natureza, a cultura e os povos (IANNI, 2011).

Uma nova concepção de saber emergiu progressivamente, trazendo a possibilidade de o ser humano conhecer, haja vista que a revolução copernicana colocou o sujeito como elemento central no trabalho do conhecimento. Sob essas circunstâncias, na transição do mundo medieval para a modernidade, a centralidade do objeto foi deslocada para o sujeito, numa mudança que refletiu profundamente sobre a atividade teórica e prática, visto que acentuou a importância da atividade humana tanto no conhecimento como na produção da realidade social ao reconhecer a capacidade da razão humana em oposição à ordem do conhecimento teocêntrico predominante na Idade Média (TONET, 2013).

Uma vez reconhecida a capacidade humana de conhecer, a pergunta se direcionou para como se processa a ação de produzir o conhecimento capaz de distinguir o que é verdadeiro do que é falso. É necessário que o sujeito saiba o que fazer e como fazê-lo. Por isso, começou-se a examinar a faculdade da razão para poder estabelecer suas possibilidades e seus limites, de modo que existissem condições para conhecer, ou seja, um conhecimento capaz de passar pelo crivo da experimentação e da verificação empírica e não se perder em mera opinião (TONET, 2013).

Assim, entrou em curso a atribuição dos preceitos da experimentação e da verificação empírica como um saber científico que opera com normas reconhecidas no sentido de justificar as condições determinantes da constituição do indivíduo e da organização da sociedade no começo da moderna sociedade burguesa (HORKHEIMER; ADORNO, 1978a). O entusiasmo

com a industrialização motivou Francis Bacon (1561-1626), conhecido como pai da filosofia experimental, nascido em Londres, na Inglaterra, onde o capitalismo se mostrava mais desenvolvido, a indagar sobre a função da ciência na vida e na história humana, uma vez que via pouco sentido nas formas de conhecer de sua época.

As formulações de Bacon captam bem a exigência de um conhecimento fundamentado na experimentação e na verificação empírica, que já se faziam intensos no espírito da ciência moderna ao reconhecer que a essência desse saber estava no método, na exploração do trabalho dos outros, no capital, e o seu sentido estava no procedimento eficaz e não na busca da verdade. Ele acreditava que somente poderia intervir nos fenômenos da natureza mediante a condição de conhecer suas causas, não se preocupando em conhecer a sua essência (TONET, 2013). Assim, ressaltou que o objetivo da ciência passou a estar atrelado ao conhecer novos fatos para melhor dominar a natureza e colocá-la a serviço da humanidade, estabelecendo um caráter pragmático e utilitário ao conhecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Nesse contexto, o conjunto dos fenômenos sociais foram submetidos às leis gerais da ciência da natureza, à precisão e à constância dos cálculos matemáticos. Essa concepção contribuiu diretamente para a gênese da corrente positivista. O positivismo assumiu a função da razão esclarecida e, de forma geral, fundamentou-se em premissas estruturantes de um pensamento lógico, coerente e operacional que não permite qualquer outro olhar sobre o objeto. Sob sua égide, a sociedade passou a ser regida por leis invariáveis e independentes da ação humana (LÖWY, 2000).

O empirismo de Bacon enfatizou os experimentos como método capaz de levar o sujeito ao contato com a realidade para analisar e chegar às causas da natureza. Para tal, o conhecimento procede dos sentidos e das sensações que orientam o levantamento de hipóteses e o realizar de experiências, para confirmá-las ou negá-las, de modo que se acredita que “a consciência é que determina o ser” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978a, p.188).

Além do empirismo baconiano, a ênfase na racionalidade humana afirmada por René Descartes (1596-1650) também contribuiu para essa reviravolta no modo de conhecer. A crítica à ausência de uma metodologia capaz de guiar a busca da verdade nos saberes da filosofia e da religião católica também foi base da ciência positivista. Preocupado com a objetividade científica, Descartes (2019) escreveu a obra “Discurso do método”, em 1637, propondo as regras que ele considerava necessárias para a sistematização do conhecimento segundo o princípio da razão. Afirmava que a razão é uma faculdade humana formalmente igual para todos e a elegeu como instrumento para conhecer, para distinguir o verdadeiro do falso. A proposição

cartesiana partiu do *cogito* manifesto pela afirmação “Penso, logo existo”, segundo a qual todas as coisas são passíveis de serem conhecidas por um sujeito que pensa. Dessa forma, o atributo essencial da razão passa ao ato de pensar.

As regras metódicas estabelecidas por Descartes (2019) partem do princípio de que é necessário e possível duvidar de tudo, isto é, nada fica imune à dúvida, e essa dúvida somente pode ser sanada pelo pensamento ordenado racionalmente. O método cartesiano tem como condição a aplicação do sistema dedutivo à totalidade da ciência. Para ele, “tudo o que parece como complexo deve ser dividido em tantas partes simples quanto possíveis, pois a razão, ao focar um problema perfeitamente delimitado, tem mais condições de resolvê-lo do que encarar algo como composto de várias maneiras” (DESCARTES, 2019, p. 19).

Desse modo, parte de proposições primárias, referentes a objetos mais fáceis e simples, para derivar o particular do universal e, por meio do processo lógico-dedutivo, derivar também algumas hipóteses secundárias que embasariam o conhecimento de objetos mais complexos. Estabelecidas as regras do método, é preciso considerar o fundamento de como ele se constitui um modelo universal de saber. Para Horkheimer (1983), o método cartesiano constitui a base de um sistema teórico que mantém uma mesma ordem padronizada de associação direta de causa e consequência que direciona a razão para a unidade do sistema, sem as mediações do objeto e sem as contradições inerentes a todos os campos do conhecimento. Descartes, ao tentar combater pela razão os dogmas dos saberes apreendidos pela experiência sensível, imprime à filosofia um caráter técnico que funda um padrão científico como a única forma de alcançar a verdade em uma dimensão totalitária. Em outras palavras, um sistema lógico com vasta aplicabilidade útil à dominação e à exploração da natureza pelo ser humano.

A padronização de um único método a toda a ciência transforma o pensamento em um procedimento automático, mecânico e abandona a necessidade de pensar o próprio pensamento. A apropriação do princípio totalitário em nome do rigor científico, além de fixar o arbítrio do absoluto na interpretação dos fatos, também mantém o pensamento preso ao dado imediato, visto que, derivando de hipóteses primárias, faz uma apreensão superficial e abstrata da realidade, sem capturar as determinações que a constituem (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Nessa ótica, a construção das possibilidades do pensamento invariável, linear e padronizado formaliza essa lógica na qual, “entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 37), o que elimina a contradição, de modo que é impossível afirmar e negar ao mesmo tempo uma mesma proposição.

A ciência moderna é permeada por contradições: surgiu da necessidade objetiva de transição entre feudalismo e capitalismo e, ao mesmo tempo que rompeu com as formas anteriores de conhecer e trouxe contribuições para o desenvolvimento da teoria do conhecimento, também originou um procedimento que, isento de contradições, tende a cristalizar a realidade, as ideias morais, religiosas e os princípios lógicos para produzir uma consciência pensante capaz de conservar e confirmar como verdade enunciados e conceitos determinados por essa forma de produzir a vida (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Esse movimento de rompimento com o domínio religioso na produção do conhecimento não aconteceu por acaso. Hobsbawm (2017) analisa as transformações ao longo do século XIX e as origens da modernidade, revela que a ciência e a filosofia estão entre os desenvolvimentos históricos que contribuíram para a preparação do ser humano para assumir os ideais do Iluminismo e da revolução burguesa para o surgimento da sociedade burguesa liberal. Para a mobilização de um pensamento "esclarecido", racionalista e progressista, era necessário libertar o indivíduo do tradicionalismo da Idade Média e da superstição das igrejas. Seu lema era “liberdade”, “igualdade” e, em seguida, “fraternidade”, os mesmos que se tornaram princípios da Revolução Francesa, processos sociais e históricos que reforçavam o exercício individual da razão.

A burguesia precisava fortalecer a ideia de liberdade do indivíduo desamarrado dos ditames da Igreja para a constituição de um projeto societário burguês. Era necessário preparar o indivíduo para a concorrência, para a astúcia, e a aposta era de que a razão seria um apoio para que o sujeito dominasse a natureza, pois, dotado de razão, ele seria capaz de compreender, explicar, ordenar e dar sentido ao mundo. Iniciou-se assim o processo de um projeto societário em que a razão precisava afirmar que o ser humano não precisava mais da fé em Deus, que poderia pensar sem a tutoria da Igreja. Na marcha da revolução burguesa, a razão nomeava e explicava o progresso da civilização e a ruptura com a tradição e a religião, e os seres humanos, abandonados e esvaziados da fé, passaram a estar “obrigados a assumir o próprio destino” (IANNI, 2011, p. 25).

A promessa filosófica da razão no Iluminismo e na burguesia foi retirar o ser humano do chamado obscurantismo da Idade Média, ensejando a ideia de cidadania e liberdade típica do pensamento burguês de progresso (JAY, 2008). Nesse lastro havia a crença no poder das luzes da razão para livrar os homens do medo e da superstição, da ignorância e da submissão ao poder tirânico do rei absoluto e para dirigir a humanidade no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza. Todavia, essa promessa

foi uma ilusão que não realizou, pois, no mundo moderno, a forma como a sociabilidade se concretizou repôs o medo à natureza e à divindade por meio do medo às autoridades humanas, e o medo do humano sob os efeitos da divisão social e política.

O problema de romper com a tradição para se viver uma nova forma de pensar é que se abandonou um conjunto de conhecimentos acumulados historicamente, conteúdos que expressavam acordos e valores morais e éticos transmitidos de uma geração para outra, saberes e conceitos de um modo de sociabilidade, como justiça, liberdade, dignidade e criatividade (DUARTE, 2015). Ao se romper com a tradição, rompeu-se com a capacidade de propiciar a experiência, a reflexão em termos coletivos, individuais e o potencial criativo no sentido de transformar a sociedade para além do cristalizado.

Essa dinâmica da nova forma de conhecer provocou mudanças nas relações de ordenação da práxis humana. Isso porque, como não havia a exigência de um conhecimento sistematizado da natureza nas sociedades pré-científicas, o aprendizado se dava de forma prática, a técnica era apenas uma instância de intervenção produtiva na natureza para a autoconservação, alheia a um método racional. Foi a partir do século XVII que a elaboração de uma nova concepção de mundo inter-relacionou razão e técnica e delineou uma racionalidade científica que possibilitaria refinar os instrumentos de conhecimento para “conhecer de modo preciso a natureza para melhor dominá-la” (DUARTE, 2015, p. 34).

Diante do interesse em refinar a forma de conhecer, a filosofia tornar-se-ia crítica ao modo de fazer ciência. Kant e outros pensadores que defendiam a liberdade do pensamento, buscaram novos fundamentos para o conhecimento, pois acreditavam que o método especulativo tradicional não era suficiente para conhecer a realidade em sua totalidade. Para Kant, sem o acesso aos dados empíricos não é possível produzir o conhecimento, e, portanto, propõe a crítica da razão como o caminho para a produção de um conhecimento que tenha validade universal e, ao mesmo tempo, seja fundamentado em dados empíricos (TONET, 2013).

Conforme Kant (2008), para se chegar a uma sociedade esclarecida, é necessário submeter todos os campos da experiência humana à razão, com vistas a libertar o sujeito da ignorância e dos preconceitos, sair da condição de menoridade, em que se é guiado pelo outro, e passar para o estado de maioridade, em que se pensa e se tem entendimento por meio do uso da própria razão. Propor a apreensão da realidade pela razão e pela autonomia do sujeito coloca em questão o que o sujeito pode saber, um exame crítico sobre o que a razão pode alcançar e o que é inacessível a ela.

Adorno e Horkheimer (2006, p. 33) revelam que nem todos os juízos realizados pela razão contribuem para o conhecimento, pois “a *Crítica da razão pura* banuiu o pensamento” ao centrar-se em um sujeito limitado, que não conhece nada de novo porque só repete o que a razão já colocou no objeto, o que já está contido no sujeito. Volta-se para o sujeito como agente responsável por dizer o que o objeto é, mas é necessário que ele saiba o que deve fazer para conhecer verdadeiramente. Qualquer conhecimento que se pretenda verdadeiro tem de passar pelo crivo de um método de “dominação universal da natureza [que] volta-se contra o próprio sujeito pensante” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34), fazendo desaparecer o fundamento pela busca pela verdade.

Embora Kant tenha proposto que existe algo externo ao sujeito, algo objetivo, para ele as bases para essa busca são colocadas no mundo subjetivo. Ele ressalta o método hipotético-dedutivo – cuja centralidade está no sujeito, pois acredita que é “a subjetividade que cria o mundo” (TONET, 2013, p. 42), que tanto os elementos singulares, as sensações, quanto os elementos gerais, a universalidade, são produtos do sujeito e, portanto, este não tem acesso à essência dessas coisas. Esse pensamento se desdobra na ciência moderna, que, embora submeta tudo ao triunfo da objetividade, é marcada pela centralidade no sujeito como agente na produção do conhecimento, de forma que as categorias e o conceito de realidade tornam-se uma construção mental do que é imediatamente dado, derivada de critérios estabelecidos pelo próprio sujeito.

Ao eleger esse modo de fazer ciência, adota-se um modelo de mensuração e quantificação para conhecer, prever e controlar a natureza com a finalidade de colocá-la a serviço dos interesses humanos e, assim, obter o domínio e o controle técnico sobre ela e sobre a sociedade. Esse modelo, por se afirmar neutro, dificulta que se percebam os interesses sociais que permeiam a construção da cientificidade (TONET, 2013). Nesse padrão científico, a razão cumpre a função de procedimento formal na orientação do pensamento à funcionalidade do sistema.

Dessa forma, mesmo que a ciência moderna seja pautada na busca pela objetividade, ela termina naquilo a que ela tanto se opunha: a subjetividade. Nesse movimento, a objetividade passa a ser uma exigência científica para impedir que outros interesses interfiram na busca pela verdade (TONET, 2013). A questão da objetividade científica, de suas condições e possibilidades, implica na crítica de como a razão emerge como um dos meios de dominação.

A concepção de que apenas o conhecimento produzido e comprovado pela ciência é considerado verdadeiro mostra como as tendências de desenvolvimento ou da própria realidade

silenciam o valor das especulações e afirmativas voluntárias que vão contra os interesses dos mais poderosos na produção da opinião pública (HORKHEIMER; ADORNO, 1978b). Consolida-se não só o enfraquecimento do espírito, mas a vitória do método positivista, que promove a ruptura entre a filosofia e as ciências humanas.

Não cabe mais à filosofia a produção de conhecimento, resta-lhe a tarefa de discutir questões relativas aos fundamentos do conhecimento, compreendendo e interpretando criticamente as possibilidades do conhecimento científico, os princípios, os métodos, as condições e as possibilidades que lhe são efetivas; ou, então, cabe-lhe o ofício de fazer uma síntese geral mediante os conhecimentos resultantes das ciências particulares (TONET, 2013). Desse modo, o método científico subordina a filosofia à ciência.

A separação entre filosofia e ciência resultou por determinar os rumos da ciência positivista e o *modus operandi* limitado de fazer ciência, que elimina da investigação o elemento de crítica social – que é imanente ao conhecimento – como consequência da exigência de uma ciência isenta de valores. Percebemos que, para Adorno e Horkheimer (2006), ciência e filosofia constituem uma unidade indissolúvel na produção do conhecimento científico, na medida em que a filosofia oferece à ciência bases a “aperfeiçoar seus métodos de produção, a racionalizar a estocagem dos conhecimentos, a impedir o desperdício de energia intelectual” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 199). A filosofia, em sua função crítica ontológica da essência do conhecimento, pretende despertar a consciência científica, restaurar o pensamento, resistir à ciência totalitária e defender a liberdade intelectual, expressando a contradição historicamente produzida entre a crença e a realidade.

Com o triunfo da ciência sobre a filosofia, os questionamentos sobre questões sociais realizados pelo filósofo August Comte foram precursores para o domínio da razão em função de uma organização societária. Ele, por volta de 1830, dedica-se à ciência de observação dos fenômenos da sociedade, inicialmente chamada de física social, a qual deu origem ao termo sociologia (LÖWY, 2000), e ofereceu elementos que contribuíram com os procedimentos científicos de prever o desenvolvimento social, intervir nele e controlá-lo (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Origina-se dele a ideia de “ordem e progresso”, um antagonismo entre estática e dinâmica que se materializa no positivismo moderno nas ciências sociais, visando a assegurar a estabilidade social com a ordem racional. O sistema metodológico de Comte, o positivismo, fundamenta-se no uso de determinadas técnicas que submetem o estudo da sociedade às mesmas leis das ciências naturais (LÖWY, 2000).

Em suas pressuposições, determinadas técnicas metodológicas, direta ou indiretamente, direcionam-se ao controle a sociedade, com o objetivo de conduzir a um funcionamento de máximo equilíbrio e estabilidade, conservando e aperfeiçoando as relações de dominação efetivas do próprio sistema vigente. Para Comte, a sociologia já seria pensada como uma espécie de instância racional superior em que, por intermédio de comportamentos puramente científicos, seria possível dirigir a sociedade perante certo tipo de planejamento (ADORNO, 2008a). Seria uma instância capaz de dirigir a consciência, pois supunha-se que colocar a consciência em ordem seria suficiente para que a sociedade ficasse em ordem (HORKHEIMER; ADORNO, 1978a).

A aplicação da razão como técnica metodológica na intervenção de uma nova ordem social oculta as contradições da história (IANNI, 2011). Nesse contexto, a forma como a ciência positivista se realizou colaborou para a afirmação de ideologias dominantes. Entre formas e possibilidades de pensamento, também a sociologia de Émile Durkheim (1858-1917), considerado o fundador da sociologia enquanto disciplina científica, focalizava o estudo científico da sociedade como um sistema orgânico (LÖWY, 2000) que corrobora a forma de compreensão da realidade demandada para a produção e reprodução da sociedade burguesa.

Durkheim (2019, p.52) interpretou as sociedades como um organismo vivo. Para ele, “o que existe, o que é dado à observação, são sociedades particulares que nascem, se desenvolvem e morrem, independente umas das outras”. A semelhança a um organismo vivo expressa a compreensão da sociedade como um conjunto de indivíduos singulares, no qual cada parte tem sua função e onde o bom funcionamento de cada uma dessas partes determina o funcionamento do organismo – uma analogia que revela a dificuldade de a razão alcançar o movimento da realidade, sua essência para além da aparência.

Do ponto de vista ontológico, tanto Durkheim quanto Comte compreenderam que a realidade social é regida por leis externas aos indivíduos, é objetiva e pode ser apreendida pelo mesmo método das ciências naturais, o positivismo (TONET, 2013). Assim, seguiram a compreensão da ciência pautada na observação e na explicação causal dos fenômenos, no método que diz priorizar a objetividade, mas ignora a constituição histórica e social do conhecimento, no intuito de controlar os dados e silenciar qualquer manifestação de desordem que siga incomodando (IANNI, 2011).

Dessa forma,

[...] o pensamento se vê por isso privado não só do uso afirmativo da linguagem conceitual científica e quotidiana, mas igualmente da linguagem da oposição. Não há

mais nenhuma expressão que não tenda a concordar com as direções dominantes do pensamento, e o que a linguagem desgastada não faz espontaneamente é suprido com precisão pelos mecanismos sociais (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11).

O embasamento dessa submissão à objetividade reflete um conjunto de pensamentos solidários à sociedade de dominação, em que a razão se converte em legitimação do particular, sendo as questões humanas submetidas a uma operação formal que segue a mesma lógica dos fatos naturais. Durkheim (2019), na obra “As regras do método sociológico” (1895), apresenta um método que considera os fatos sociais como coisas independentes de preceitos subjetivos e de vontades individuais, e o procedimento para conhecê-los é submetê-los a uma operação racional formal. Os aspectos humanos e sociais são explicados a partir de fora, sendo o sujeito e o objeto do conhecimento exteriores um ao outro, da mesma maneira que as coisas materiais. Logo, se os fatos são considerados exteriores ao indivíduo, são dotados de uma força imperativa e coercitiva que se impõe independentemente da vontade e que finda no processo social da dominação.

A primeira regra proposta por Durkheim (2019) é que os fenômenos sociais sejam tratados como coisas, como objetos de investigação que se põem à observação científica, e não como uma ideia. Nesse sentido, embora Durkheim (2019, p. 51) reconhecesse que os fenômenos sociais “são um produto da atividade humana”, desvinculou-os dos aspectos subjetivos, atento aos caracteres da constância e da regularidade como coisas exteriores, ou seja, numa objetividade pura. Para tanto, o primeiro passo foi descartar, sistematicamente, todos os pré-conceitos e as pré-noções e aplicar-lhes o princípio da dúvida metódica, pela qual se deve duvidar, mesmo que provisoriamente, de qualquer saber não elaborado cientificamente.

Outra regra do método de Durkheim (2019, p. 75) que contribuiu para a intervenção na ordem social foi a padronização dos tipos sociais considerados “normais”. Para isso, lançou mão de fórmulas de controle para calcular ocorrências medianas na sociedade e obter um funcionamento social normal, um equilíbrio social. O problema é que os levantamentos não acompanham a diferenciação concreta, mas se limitam à orientação dada pela média estatística. Ao calcular a média, os extremos, o que é diferente e o que não é normal ficam de fora por desestabilizarem a ordem social, de maneira que a razão toma o todo, o indivíduo, como universal com base na execução de interesses particulares (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

A padronização da sociedade tem como traço essencial a apresentação dos elementos individuais de forma equivalente, dotados da mesma razão, desprovidos de qualidades, definidos por meio de sua função no bom funcionamento do todo (ADORNO, 2008a). O bom

funcionamento da sociedade depende de cada parte e, sendo os problemas sociais disfunções, doenças e defeitos, eles requerem uma solução para que o conjunto possa funcionar de forma equilibrada. Essa padronização almeja justificar, cientificamente, a naturalização das desigualdades sociais.

A média equilibra o que é normal na sociedade e passa a ser uma referência para orientar a conduta, uma “norma que deve servir de base a todos os nossos raciocínios práticos” (DURKHEIM, 2019, p. 77). Nesse pensamento, não há contradições, mas desequilíbrios sociais. Quando se aborda o fato social de forma estática, desvincula-se o desequilíbrio da questão histórica, concreta, e não há análise das contradições. Desse modo, padroniza-se com a tendência de se perpetuar o que está na média, já que a sociedade equilibrada, a que existe, está nessa média, que é respaldada e comprovada cientificamente.

Nessa concepção, a ciência social apresenta limites, tendo em vista que não permite alcançar o profundo conhecimento da realidade, a sua essência, porque a síntese dos fatos humanos e sociais aparece como movimento invariável, linear e calculável, que explica sem levar em conta as contradições e as determinações históricas. Esse processo está a serviço da burguesia, que não quer indagar sobre as contradições do que é produzido nem transformar a forma atual de sociabilidade, mas instrumentalizar a sua reprodução (TONET, 2013).

Essa ciência positivista auxiliou as condições materiais do século XIX, acelerando o desenvolvimento industrial e consolidando a crença no progresso capitalista. Ao explicar, deu continuidade à reprodução do existente, conferiu a naturalização dos objetos dada pela própria sociedade. Percebe-se assim que, tanto no mito quanto na ciência, há uma relação de dominação pautada pela ameaça sentida em relação ao diferente, ao não conhecido. Por isso a presença do medo, que se vincula à necessidade de controle, repete-se para que sejam obtidos os mesmos resultados. A imitação dos mesmos procedimentos que leem a realidade é como a imitação do feiticeiro que faz o mesmo movimento das tempestades, a fúria dos deuses ou a regularidade da experiência, a repetição dos experimentos que chegam à mesma resposta para que se possa acessar o saber (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

O movimento histórico nos mostra que o princípio fundamental da ciência positivista é contraditório em si, na medida em que se declara como o único método de conhecer a verdade. Ao mesmo tempo, no entanto, desvia a razão do conhecimento e anula a experiência entre sujeito e objeto. Nenhum experimento pode comprovar o ponto em que coincidem sujeito e objeto, a dependência de cada fenômeno social em relação à totalidade, porque o todo social

que constitui o objeto a ser conhecido não se apresenta a ele próprio conforme as lógicas experimentais particulares (ADORNO, 1983).

Nessa forma como a ciência se realiza, com a primazia no método, o conhecimento é descolado de seu objeto e, portanto, não revela as suas mediações mais determinantes. O resultado disso é o conhecimento que não visa ao objeto, mas o reduz a uma mera função de subordinação, restringindo o pensamento à forma de um cálculo em nome da objetividade, ao pensar orientado pelo lucro, ocultando, de forma deliberada, determinados fatos por trás das relações de troca, a fim de desconstruir a realidade original e criar uma ordem aparente (VIANA, 2015).

O sujeito que prevalece nessa perspectiva de um método autonomizado e indiferente ao objeto tende a eliminar as determinações e as qualidades subjetivas que o constituem objetivamente e não conserva a faculdade de formar ideias claras e distintas e deduzi-las umas das outras. Trata-se de um reducionismo da objetividade científica, uma forma característica da consciência coisificada de uma ciência prática não reflexiva do objeto com a subtração do sujeito da objetividade (ADORNO, 1995).

Adorno e Horkheimer (2006) criticam a razão instrumentalizada na ciência positivista como procedimento para o entendimento humano e para a natureza das coisas, embora reconhecessem a importância histórica das contribuições de diversos pensadores que embasaram o primado de uma determinada forma de fazer ciência, visto que romperam com o padrão do conhecimento greco-medieval e movimentaram o desenvolvimento lógico e histórico da sociedade.

Remetendo ao conformismo da ciência positivista, Horkheimer (1983) colocou em questão, no artigo “Teoria tradicional e teoria crítica”, o modo de produção do conhecimento científico e a impossibilidade de neutralidade absoluta do cientista. Para o autor, a ciência positivista é um sistema universal que caracteriza, minuciosamente, os fatos por operações lógicas e dedutivas, colocando todas as coisas da natureza e da humanidade que possam ser do conhecimento do ser humano em uma mesma relação.

Ao tratar os objetos como as coisas da natureza, a ênfase no pensamento lógico formal substitui os conceitos por fórmulas. Nesse sentido, abandona-se o ponto de vista ontológico e a eleição das operações matemáticas torna-se o procedimento padrão válido para conhecer cientificamente, retornando à repetição estática do tempo mítico e rompendo com a possibilidade dinâmica de desenvolvimento histórico (JAY, 2008).

O preço a se pagar é a eterna submissão do todo ao formalismo lógico, haja vista que “a dominação universal da natureza se volta contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34).

É nesse sentido que a decadência da teoria se materializa em uma realidade objetiva marcada por guerras mundiais, ditaduras, miséria, devastações ambientais e aumento de problemas psíquicos e sociais no século XX. Isso faz com que Adorno e Horkheimer (2006) desconfiem do progresso da ciência moderna e se dediquem a analisar o movimento de transformação do conceito de razão, a fim de que possam ser reveladas as contradições e os limites das elaborações do conhecimento de uma ciência que se coloca a serviço da sociedade burguesa.

1.2 Ciência e sociedade burguesa de mãos dadas e o progresso (i)racional

A forma de sociabilidade capitalista exigiu um novo padrão de conhecimento, novos embates que alicerçassem o nascimento da ciência, uma nova ordem social. Então, devem ser mais bem compreendidas as razões e as consequências desse modo de produzir a riqueza na forma de capital, que, por sua própria natureza, instaurou as bases materiais de outra perspectiva de sociabilidade (TONET, 2013). Essa nova forma social demandou condições para se pensar e entender o uso da própria razão do indivíduo e, para isso, foi necessário ultrapassar os obstáculos estabelecidos pelo feudalismo e pelo domínio da Igreja, rompendo com a religião e a monarquia enquanto autoridades máximas.

Podemos dizer que o declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia com o processo de industrialização foram impulsionados pela ciência e pelas demais relações que a originaram e dependiam delas, tendo como bússola condutora da humanidade um projeto societário que precisava do primado da razão rumo ao progresso da burguesia. Estava em curso o desenvolvimento de duas grandes classes – a burguesia e os proletariados. Nessa transformação, a burguesia abandonou seu ideal revolucionário e se assumiu como classe dominante, conservadora, tanto do ponto de vista econômico como político e ideológico.

É nesse momento que surgiu a necessidade de se produzir outra sociedade que apostasse no progresso dentro de uma ordem baseada na compra e na venda da força de trabalho, o que implicou em significativas transformações nas relações sociais e legais entre indivíduos.

O objetivo da riqueza produzida já não era mais o valor de uso, mas o valor de troca. Esse processo foi direcionado à produção de mercadorias para serem vendidas com a finalidade de acumulação de capital (TONET, 2013).

Essa mudança no caráter da produção colocou a exploração da força de trabalho como base da produção da riqueza de uma classe social, a burguesia. Para isso, o mercado precisou superar os limites do sistema feudal para que o indivíduo tivesse a “liberdade” de vender a sua força de trabalho, muito embora se verifique nisso a existência de uma falsa liberdade.

Desse modo, o liberalismo chegou como um conjunto de ideias geradas a partir dessa nova organização econômica que surgiu com o declínio do feudalismo, a sociedade capitalista, com a finalidade de assegurar a liberdade de venda e compra da força de trabalho, dando base à propriedade privada. Emerge nesse tempo a sociedade civil, que passa a ter o contrato social como alicerce jurídico e a premissa de que indivíduos independentes por natureza, de forma abstrata, têm o direito e a liberdade de serem proprietários (LASKI, 1973), ainda que, no concreto, somente os que exploram a classe trabalhadora detenham esse direito. Assim, nesse contexto, rompendo com as correntes antes atribuídas ao sistema feudal e, mesmo que colocando outras, como iremos debater posteriormente, a sociedade moderna se desenvolveu.

A propriedade privada e a desigualdade das classes sociais modificaram as relações sociais e se ampararam na modificação da natureza do sujeito do conhecimento. A defesa da liberdade de pensamento essencial para implementar o projeto de uma sociedade “livre” foi necessária para a ascensão da burguesia. O lema “liberdade” e “igualdade” para todos foi fundamental para o avanço político, social e científico e colaborou para desencadear a industrialização e o liberalismo, insistindo na ideia de que “a sociedade livre seria uma sociedade capitalista” (HOBSBAWM, 2017, p.49), tendo como base o fato de que o bem-estar de todos estaria ligado à lei da liberdade para buscar sua própria riqueza pelos seus próprios interesses.

A ciência foi o carro-chefe para essa modernização, para a produção e para a aplicação do conhecimento e da técnica no aperfeiçoamento de armas, para o fortalecimento da autoridade e aumento do poder e da riqueza do Estado (HOBSBAWM, 2017). Regido pelo interesse de fazer riqueza segundo o princípio do livre comércio, da livre negociação, o mercado passou a ter liberdade para negociar preços e salários, a fim de que o comerciante pudesse comprar mais barato e vender mais caro a mercadoria produzida. Assim, houve uma transformação no modo de vida, concedendo ao indivíduo a liberdade de vender sua própria força de trabalho como mercadoria a ser explorada (MARX, 2013).

A consolidação desse processo exigiu a constituição de um sujeito conformado e a ocultação de qualquer noção de conflito de classes e, para isso, era preciso mobilizar processos de internalização de regras morais, ética e valores. Assim, estava em curso a constituição do indivíduo moderno, o qual a aparência de livre lhe era uma característica essencial para que, na modernidade, a humanidade fosse responsável por sua própria existência e potencialidades. Foi nesse cenário que o Estado liberal burguês capitalista se constituiu.

Para colocar em prática a ideia de indivíduo livre no mundo moderno, a abolição da escravidão tornou-se necessária e todo esse movimento alcançou países e continentes de forma desigual e contraditória, onde se processavam tanto a revolução burguesa quanto os movimentos de contrarrevolução, com parte de operários e camponeses se contrapondo à força social do capital (IANNI, 2011).

A ascensão da burguesia ocorreu, portanto, junto à criação da ciência moderna e das grandes descobertas científicas. Essa transformação se concretizou em processos sociais de âmbito estrutural, como industrialização, urbanização, divisão social do trabalho e processos de individualização (IANNI, 2011). Os principais conceitos que marcaram a promessa da modernidade de satisfazer as necessidades da humanidade foram:

[...] universalidade, individualidade e autonomia. A universalidade significa que ele [o projeto civilizatório da modernidade] visa a todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e a adquirirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material (ROUANET, 1993, p. 9).

O conhecimento científico favoreceu um conjunto de transformações da sociedade e produziu as condições de ampliação do modo de produção de mercadorias para o desenvolvimento técnico e industrial. Com a Revolução Industrial ocorreria, assim, o pleno amadurecimento da sociabilidade capitalista. A ciência se revelou, então, como uma força produtiva e o conhecimento tanto da natureza quanto da sociedade tornou-se necessário para a progressiva expansão da base material e social do mundo capitalista. A ciência positivista passou a ser o padrão de cientificidade na busca por respostas a questões de ordem ideológica e de qualquer aspecto da vida social, colocadas pelo desenvolvimento capitalista, e tornou-se o critério determinante do que seria/é verdadeiro (TONET, 2013).

Essa transformação estava/está intimamente ligada à relação de domínio da sociedade sobre a natureza, mas esse domínio não se baseava apenas na elaboração de novas ferramentas a serem aplicadas à vida, mas também “no domínio dos homens sobre os próprios homens” (HORKHEIMER, 1970, p. 17).

No intuito de propiciar o conhecimento dos processos fundamentais para implantar essa nova organização da sociedade, era necessária uma mudança na maneira de pensar que superasse os mitos, os preconceitos e as superstições. A burguesia, à medida que conquistava posição política, estimulava a ciência, vez que esse conhecimento era um seu aliado na luta contra o Estado feudal, um obstáculo ao progresso, que se identifica “com a sociedade urbano-industrial, burguesa, capitalista” (IANNI, 2011, p. 20).

Adorno e Horkheimer (2006) chamam a atenção para um uso da razão – que outrora fora emblema do Iluminismo para justificar o ideal de liberdade, justiça e verdade com vistas à produção de um mundo iluminado – que se transforma em mero instrumento de exploração da natureza, um meio para se atingirem fins úteis e adequados aos procedimentos e propósitos de autoconservação da classe burguesa na sociedade capitalista.

Nessa perspectiva, a razão da lógica capitalista se realiza, então, como um mecanismo de controle mental e físico, eficaz e indispensável ao capital. Ela se manifesta na irracionalidade, pois se exerce contra a própria humanidade, alheia aos interesses da vida humana. Justifica barbáries, porque, enquanto uns são racionais para produzir tecnologias de dominação, outros devem ser racionais o suficiente para a elas obedecerem. O que se coloca é a razão como ato de dominar os sentimentos e os instintos em nome de um projeto de civilização (HORKHEIMER, 1941).

Percebemos que a consolidação desse projeto de sociedade burguesa moderna exigiu um eu pensante capaz de dominar a natureza e a si mesmo. A partir de Descartes e da busca por alcançar a objetividade do conhecimento, a ciência positivista passou a oferecer um procedimento para transformar a natureza material em ideia passível de ser classificada, quantificada e controlada, sendo o pensamento reduzido a um procedimento formal lógico-matemático.

Entretanto, as controvérsias predominam sobre a produção científica, consolidando e mantendo a sociedade burguesa: o que a ciência positivista produz como padrão de conhecimento segue o caráter útil e necessário para a equilíbrio social, convertendo a razão em instrumento de controle. Seguindo esse movimento, a mesma ciência que negou os mitos e as superstições dialeticamente se constituiria como uma força de produção econômica,

ideologia do progresso capitalista e instrumento de controle social, recaindo no engodo de não se pensar e sendo, por conseguinte, mito também.

O método positivista, ao oferecer base para a naturalização dos fundamentos da ordem capitalista e ao desconsiderar a história, realiza a dissociação entre consciência e realidade efetiva, assim como dificulta o caráter ativo do sujeito e a transformação da sociedade. Ao oferecer uma compreensão do objeto sem nenhuma interferência valorativa do sujeito, realiza uma razão dirigida para a garantia da ordem social exigida pelos interesses da burguesia (TONET, 2013).

Esse cenário marcado pela ideia de ordem e progresso resume bem o surgimento da ciência nas sociedades modernas e sua busca por compreender, explicar e influenciar as transformações e crises sociais. A sociologia de Comte e Durkheim representa essa corrente de pensamento empenhada em conhecer a multidão para controlá-la, dado que as manifestações e as lutas dos trabalhadores incomodavam/incomodam os senhores desde o feudalismo até a atualidade (IANNI, 2011).

Para além da ideia de progresso, a finalidade da civilização moderna seria buscar a criação e a manutenção de um Estado forte e centralizado como condição da prosperidade burguesa, usando o ocultamento e a ilusão como parceiras (HORKHEIMER, 1970).

Esse é o mundo produzido por uma ampla e intensa transformação material e espiritual, quando as ilusões do progresso naufragam nas lutas sociais. A sociedade e o indivíduo são atravessados por realidades desconhecidas, assustadoras, fascinantes. Realidades que se expressam em novas ideias, categorias, teorias, ilusões, visões de mundo. Muitos defrontam-se com o singular contraponto por meio do qual se desenha o labirinto da modernidade: anomia e alienação, racional e irracional, ideologia e utopia, liberdade e solidão (IANNI, 2011, p. 28).

A aplicação científica na produção revolucionou os modos de vida, mas também conduziu a uma cegueira humana que levou os indivíduos a experimentarem acontecimentos bárbaros, como a exploração e o extermínio de povos, legitimando, muitas vezes, a desigualdade e a injustiça e que revelaram os limites do conhecimento e das condições reais de se garantir uma sociedade emancipada, evidenciando a transformação da razão em instrumento de manipulação que viabiliza uma razão irracional.

Desse modo, a razão converte-se em irrazão ao assumir essa forma que não é de emancipação, mas de aparato de controle, de instrumento útil e necessário ao capital. Essa racionalidade explicativa e dominante se exerce contra a própria humanidade, justificando a

barbárie em um movimento que não analisa os fins do exercício da razão, mas se concretiza como meio (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), como fetiche.

A instrumentalização da razão se expande em massa e direciona, diretamente, a forma de conhecer a realidade social e os rumos da humanidade. A racionalidade dirigida para a formação de indivíduos administrados segundo determinados objetivos capitalistas é a essência de um esclarecimento totalitário, no qual o processo está decidido *a priori*, de modo que o novo aparece como predeterminado, sendo, na verdade, uma reprodução do antigo (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

O progresso da racionalidade científica e filosófica e a substituição do mito pelo esclarecimento como apreensão do real não iluminam nem aplacam a tendência à dominação e à regressão, mas a realçaram. Não é um simples processo de desmitologização, mas a ascensão de uma racionalização que se desenvolve na ciência positivista e se reflete tanto no conhecimento e controle da natureza quanto na naturalização do ser humano civilizado.

Esse modelo de ciência se constitui como um sistema totalitário que converte o esclarecimento em mito, objetivando o engano e transformando a natureza em mera objetividade. Assim como o feiticeiro e os ritos do xamã buscavam dominar os demônios da natureza, os ventos, a chuva, a ciência positivista também busca conhecer as coisas para poder manipulá-las, a fim de dominar a natureza e determinar o caminho que a humanidade deve percorrer. Esse padrão dogmático, que usa o pensamento matemático e despreza qualquer forma de conhecimento que não se submeta ao critério da calculabilidade e da utilidade, sem que exista possibilidade de oposição, é uma essência da dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

A adesão à mentalidade matematizante como única e obrigatória forma de pensamento assume um domínio totalizante que se limita à apreensão do objeto como imutável, abstrato, descolado do contexto social e, quanto mais abstrato se torna, menos ele se revela de si. Nessa perspectiva, ao tomar a realidade pela aparência, de forma imediata, fixa e irreversível, o esclarecimento tende para a ideologia, para a constituição de uma consciência social falsa (ADORNO, 2015b). Consequentemente, uma consciência falsa tende para que a verdade se converta em opinião (ADORNO, 1993).

O procedimento matemático torna-se uma norma necessária e objetiva do pensamento. O formalismo matemático reifica⁴ o pensar, transforma-o em um processo automático,

⁴ A reificação se constitui no processo histórico do capitalismo no qual a generalização do fetiche da mercadoria se estende à subjetividade humana e atinge a consciência. O pensamento reificado se estrutura mediante a progressiva racionalização, em que a lógica matemática orienta o cálculo e a previsibilidade de causa e efeito em todos os setores da vida. Dessa forma, a apreensão da realidade fica fragmentada, e as reações do sujeito em

mecânico e abandona a necessidade de pensar o próprio pensamento. A apropriação do princípio matemático em nome do rigor científico, além de fixar o arbítrio do absoluto ao classificar, calcular e ordenar os fatos, também mantém o pensamento preso ao dado imediato, visto que, por meio do número, faz uma apreensão superficial e abstrata da realidade, sem capturar as determinações que a constituem (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

A forma com que a razão prepondera sobre os seres humanos no começo da moderna sociedade burguesa coloca condições para a constituição de uma pseudoconsciência, uma vez que atribui o engano ao indivíduo como uma condição inata, um caráter constitutivo dos seres humanos ou de seu agrupamento em sociedade. Assim, além de omitir as condições concretas que produzem as situações de desigualdade e de exploração, também impõe como lei natural da vida o domínio exercido de uma classe social sobre outra (HORKHEIMER; ADORNO, 1978a). Nessa perspectiva, a cientificidade burguesa estende o domínio do ser humano sobre a natureza na produção de uma falsa consciência que cumpre uma função social, na medida em que serve como instrumento para duplicar a realidade com uma falsa ordem dos fatos e manter a injustiça diante da necessidade de impedir a construção de uma sociedade emancipada.

A criação e o fortalecimento de instituições e comunidades científicas ocupam os lugares de controle das universidades medievais, que passam a dar garantia e autenticidade científicas à utilização técnica dos conteúdos a serem ensinados e aplicados na exploração do humano e da natureza. Como a “razão teórica [...] se colocou a serviço da razão prática” (MARCUSE, 2015, p. 164), o que impera é uma racionalidade técnico-científica que não abriga a crítica interna à própria razão, à sua função social e/ou aos mecanismos ideológicos que acompanham a vida social.

O trabalho do cientista na busca pelo conhecimento não está imune às controvérsias entre ciência e ideologia, uma vez que a ideologia conduz o pesquisador a aceitar certas categorias implícitas no falseamento da realidade, conforme criticam Marx e Engels (2007). Uma investigação científica que sustente a crítica somente é possível por intermédio da desconfiança da aparência da realidade. No “Prefácio da primeira edição” do livro “O Capital”, Marx (2013) afirma que o desafio do conhecimento é desvelar a realidade, retirar o véu que encobre os nexos e as contradições que constituem a essência das relações de produção, o que não vem sendo feito pela razão instrumentalizada.

relação ao mundo externo tornam-se cada vez mais irrefletidas, automáticas. Para saber mais sobre subjetividade reificada sugerimos consultar “Subjetividade em tempos de reificação: um tema para a psicologia social”, de Resende (2001).

No texto “Ideologia”, publicado em 1956, Horkheimer e Adorno (1978a, p. 191, grifo no original) são enfáticos ao afirmar que “*a Ideologia é justificação*” de uma condição social que se tornou problemática e que deve ser defendida mediante ideias que ocultam o real e justificam a dominação. Esta, “como consciência objetivamente necessária e, ao mesmo tempo, falsa” (1978a, p. 191), ganha novos contornos históricos e se expressa na própria realidade que é considerada fixa e impossível de mudar.

Portanto, essa é uma ciência que converte a razão em procedimento lógico-formal para captar a realidade social pela média estatística das opiniões e concede condições para justificar a negação de diferenças qualitativas e sustentar a produção e a consolidação de ideias necessárias à manutenção do domínio da sociedade. Esse esquema de raciocínio, que abandona a totalidade e perde a riqueza das articulações concretas e determinantes da realidade, também é composto por conjuntos de estudos produzidos historicamente que interpõem uma “cortina de véu” entre a sociedade e o modo como se expressa a compreensão da realidade social.

O processo de produção da realidade não é transparente. Na aparência, o indivíduo se apresenta livre, livre para vender sua mão de obra, livre para consumir. Mas o indivíduo livre é uma invenção social constituída no percurso histórico. A forma do indivíduo livre e autônomo é desmentida pelo fato de que ele não tem outra opção a não ser vender sua força de trabalho para sobreviver.

Sob essas condições, com o progresso técnico de produção e distribuição, os meios de comunicação viabilizam disseminar como verdade, como se fosse interesse coletivo, uma ideologia socialmente condicionada a interesses particulares e cientificamente adaptada à sociedade. O excesso de “luz” que a razão instrumentalizada joga pelo avanço técnico e científico cega nossos olhos: “Qualquer voz discordante é objeto de censura e o adestramento para o conformismo estende-se até às manifestações psíquicas mais sutis” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978a, p. 202).

Atualmente, a realidade social do século XXI não é mais a mesma do início da modernidade, pois exige um indivíduo menos resistente e que não almeje tanto a transformação do social. Ao mesmo tempo, o clamor pelo dinamismo e pela ação é grande e há pouco espaço para a reflexão crítica, o que faz com que as pessoas defendam, veementemente, o que é irracional. Nesse contexto, mesmo que haja a mentira manifesta⁵, ela segue sendo consentida pelo próprio sujeito.

⁵A mentira manifesta apresenta o quanto somos enganados diante de conteúdos ideológicos e, mesmo assim, aderimos ao consumo de produtos que prometem a felicidade que sabemos não se cumprir.

A apropriação da cultura do cancelamento, como consequência das relações mediadas pela tecnologia na atualidade, é emblema dessa irracionalidade, um movimento no qual, ao mesmo tempo em que se pode visualizar e “curtir”, também se pode deixar de seguir ou até cancelar de forma explícita aquilo que for diferente ou aquele que não estiver de acordo com o padrão de subordinação. Livramo-nos da autoridade dos mitos e da Igreja e agora somos guiados sob a luz das opiniões e das informações pregadas pelas mídias digitais como verdades cientificamente comprovadas, uma racionalidade que destrói a perspectiva de transcendência e de crítica ao cumprir a funcionalidade direcionada para a manutenção do poder da burguesia e não para o processo de uma verdadeira humanização.

1.3 A razão científica e suas implicações para a (de)formação humana

Esse caráter utilitário e prático que a ciência assume é um sintoma do quanto é preciso interrogar a razão. A combinação entre ciência e interesses da ordem burguesa transforma a razão em técnica, em um procedimento lógico-matemático funcional, esvaziado de conteúdo. A adaptação das técnicas de investigação a objetivos comerciais e administrativos traça seu caminho junto a uma ciência que oferece um saber de dominação e não um saber para a emancipação. Esvaziada de seu potencial emancipatório, a razão torna-se irracional e, por direcionar-se como meio para a manutenção do poder da burguesia, deixa de ser vinculada à humanização.

Essa racionalização que passa a prevalecer na ciência coloca os meios de conhecimento a serviço dos meios de produção dominantes e submete o que é natural ao sujeito, o movimento da realidade social, ao primado da razão instrumental. A tentativa de dominar a natureza, externa e interna, como forma exata para evitar qualquer erro na elaboração do saber, vira-se contra o próprio sujeito e culmina em uma objetividade cega. Potencializa-se um pensamento formal e padronizado que nega a possibilidade de experiência reflexiva entre sujeito e sociedade, negando-lhe a capacidade de intervir nos rumos da humanidade.

O pensamento padronizado é uma maneira de fugir do considerado diferente, é um movimento semelhante ao caracol que, diante de um obstáculo, recolhe as antenas para evitar o perigo externo (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Esse movimento traz à tona também a parábola dos viajantes perdidos na floresta, que confiam na segurança de seguirem uma mesma direção independentemente das condições que a realidade mostre a eles. Conforme Descartes

(2019, p. 57), em sua segunda máxima pela metáfora da floresta, o método para se conhecer não deve:

[...] vagar voltando-se ora para um lado, ora para outro, e muito menos deter-se num lugar, mas andar sempre o mais reto que puderem numa mesma direção, sem alterá-la por pequenas razões, mesmo que no começo tenha sido talvez só o acaso que os levou a escolhê-la: pois, dessa maneira, se não chegam justamente aonde desejam, pelo menos acabarão chegando a alguma parte, onde provavelmente estarão melhor do que no meio de uma floresta.

É esse o caminho que a ciência positivista propõe: seguir em frente, olhando em uma única direção que leve a um lugar comum, a um pensamento único. O sujeito do conhecimento manipula os dados imediatos sem observar as condições e as particularidades históricas que constituem a realidade social bem como as exigências teóricas para compreendê-la. Desenha-se um caminho que se contrapõe à própria essência do conhecimento científico – a busca pela verdade.

Segundo Horkheimer (2015a), nessa tentativa de o sujeito conhecer a natureza, submetendo suas qualidades aos critérios de mensuração e qualificação para dominá-la e colocá-la a serviço dos interesses humanos, há uma dicotomia entre subjetividade e objetividade, e a razão esvaziada de seu conteúdo objetivo torna-se um instrumento de classificação, inferência e dedução, de modo que já não importa qual o conteúdo, mas a padronização de uma forma de racionalidade sem a perspectiva do pensamento. Esse processo se consolida como racionalidade instrumental, que não domina apenas a consciência dos indivíduos. Ao contrário, a razão torna-se mecanismo de controle e manipulação das mediações sociais que reproduzem e conservam a realidade tal como ela é.

O que verificamos, portanto, são as implicações da relação entre ciência e razão instrumental determinada pela sociedade capitalista, implicações que estabelecem os critérios de adaptação e submissão dos indivíduos, embora estes apareçam como livres e autônomos. Essa racionalidade em nome de uma objetividade científica, presa à mera imediatez, submete tudo e todos aos critérios da lógica matemática e, imediatamente, subordina a razão ao dado que pode ser mensurado, observado e testado. Por conseguinte, o que importa é a razoabilidade dos propósitos na sociedade burguesa, conformando o indivíduo, que, por medo de se desviar do que é demandado, se adapta ao padrão socialmente determinado (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Desse modo, os rumos que essa ciência tem seguido exaltam o pensamento lógico-matemático como técnica de conhecer, um modelo friamente calculável, e estendem o

desencantamento do mundo às dimensões da vida social – política, educação, religião, lazer, cultura. A institucionalização do progresso científico e técnico se articula com mecanismos psíquicos que favorecem a objetificação das relações sociais. A sociedade se torna tecnológica, seduzindo o indivíduo na ilusão de que a tecnologia vai resolver os problemas sociais do dia a dia e promover a plena satisfação humana, o que não se concretiza na realidade.

A forma histórica assumida pelo capitalismo junto ao triunfo da ciência burguesa e da razão instrumental leva à sociedade administrada uma tendência para produzir um sistema totalitário de informações para manipulação e controle social. Nesse processo, a dominação se manifesta de diferentes formas, seja no viés econômico, político e/ou educacional, que levam o ser humano a se submeter à servidão (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) e se afirmar como objeto de dominação.

Na sociedade industrial, mediante as transformações das formas econômicas, sociais, subjetivas e intelectuais, que se desdobram no processo de produção e reprodução do capital, as pessoas tornam-se conformadas e automatizadas, semelhantes às máquinas. Na “Dialética do Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer (2006) já diziam que essa passividade do sujeito abandona o pensamento autônomo que outrora possibilitaria substituir as práticas do curandeiro e da técnica industrial.

A razão instrumental apresenta significativas implicações na formação humana e, nesse sentido, Marcuse (2015) também contribui para pensarmos os obstáculos da racionalidade instrumental, da racionalidade técnica, ao pensamento crítico e autônomo. A padronização do pensamento produz uma tendência conformista para a subjetividade, visto que essa racionalidade reestrutura o trabalho, o lazer, o comportamento e mesmo o pensamento, ameaçando a liberdade humana de pensar por si mesma. O problema não é a técnica em si, mas o modo como ela se torna a forma universal da produção material e projeta uma tecnologia de controle social e de dominação que ameaça a individualidade e a criatividade, determinando o modo como o ser humano deve perceber a realidade – o indivíduo torna-se um objeto de administração e conformidade.

A revolução do pensamento científico tornou a ciência prática e tecnológica por sua aplicabilidade social, sob a lógica e a racionalidade da dominação na produção de mecanismos psíquicos que controlam a percepção e duplicam a realidade. Sendo assim, a racionalização científica colabora com a constituição de uma falsa consciência, na qual o sujeito percebe as ideologias impostas à força pelo sistema como algo natural, intrínseco à natureza social (HORKHEIMER; ADORNO, 1978a). Dessa maneira, até mesmo a determinação de quais

proposições são falsas e quais são verdadeiras já está definida *a priori*, o que deveria ser pensado e decidido pelo próprio sujeito.

A crítica de Horkheimer (1983) ao modo de produção do conhecimento científico e à possibilidade de uma neutralidade absoluta em relação ao pensamento teórico padronizado revela como a ciência se torna funcional à reprodução da sociedade burguesa. A divisão do trabalho, a fragmentação da realidade, a perda da totalidade na forma de produzir o conhecimento na ciência moderna são procedimentos técnicos de dominação que se coadunam para o maior controle sobre os fatos, sobre todos os objetos da natureza e da sociedade, e que fazem com que a teoria apenas repita o que se mostra na aparência: uma repetição que engendra a continuidade do que está oculto.

Esse sistema racional possibilita a separação entre a teoria e o processo social do qual surge, separa o sujeito da realidade social na qual está inserido, desvinculando a teoria de sua historicidade e transformando o saber científico em fonte de valor. Em uma época em que a ciência, inclusive, responde, de forma aplicada, a demandas do processo produtivo, o papel da técnica não visa a conceitos, mas sujeita a natureza e as pessoas a um esquema pronto no qual o que deveria ser meio torna-se fim para abastecer o capital. Dessa forma, a razão, que almejava ser libertação, passa a ser arma de dominação.

A produção da tecnologia de dominação surge como demanda para produzir e reproduzir alienação na sociedade capitalista. Em um processo social que se apropria da técnica como um instrumento de controle e dominação, a cultura, a política e a economia se fundem em uma tecnologia de dominação útil para modificar a formação subjetiva e aumentar a alienação geral, visando a manter a paralisia da crítica. Nesse sentido, segundo Marcuse (1999, p. 73), podemos compreender que a tecnologia deriva da técnica, da atividade humana como “modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina”, de tal modo que é, concomitantemente, uma maneira de “organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação”.

Sendo assim, a questão se põe no efeito e no poder como a racionalidade técnica se volta sobre os seres humanos. A tecnologia apresenta um conteúdo dialético, pois “a técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo” (MARCUSE, 1999, p. 74). Torna-se inerente à razão instrumental seu caráter de tecnologia de manipulação do poder, porque ela é não só um conjunto de ferramentas de trabalho, de meio de comunicação e

informação, mas também mediação de prática pedagógica, adentrando as escolas, as casas, o descanso e o lazer. Leva a um manejo já contido em sua produção que determina tanto a circulação quanto o consumo, a forma como o sujeito deve fazer uso das ideias e dos objetos, de modo a estabelecer e interiorizar gestos, comportamentos e percepções que parecem naturais por serem vigentes na sociedade.

A mesma técnica que facilita o contato entre os indivíduos e amplia as possibilidades de conhecimento e atuação para diversos profissionais também os afasta do sentido de preservar, elevar e desenvolver a vida humana e institui o controle por meio de uma ampla variedade de dispositivos que se estende à manipulação do mundo objetivo e subjetivo (MARCUSE, 1999). Nesse sentido, se a tecnologia não atende à promessa de uma vida humana digna, que vale a pena ser vivida, então precisamos repensar nossos procedimentos de racionalidade em termos de nossas ações e atividades sociais.

O progresso da razão estendido a um sistema de dominação e manipulação cria formas de vida e de poder que parecem reconciliar as forças opostas ao sistema, nivela as classes e, assim, revela a sua função ideológica. A aparência de uma estabilidade social implica um esquema que oculta as contradições como forma de fragilizar o indivíduo e impedi-lo de qualquer tentativa de libertação do trabalho explorador. A sociedade administrada por uma racionalidade tecnológica estabiliza as contradições da realidade social. Nessa sociedade, o aparato produtivo tende a se tornar totalitário, vez que ele determina não apenas as ocupações, habilidades e atitudes socialmente necessárias às novas formas de existência humana, mas também as necessidades, satisfações e desejos individuais (MARCUSE, 2015).

A criação dessa sociedade administrada resulta no declínio do indivíduo e fecha as possibilidades de uma mudança radical. Mesmo com todo esse aparato científico, o que percebemos é que, ainda que o ser humano pense ter dominado as forças da natureza e se sinta seguro, como é um ser limitado, ele se defronta a todo momento com desafios na vida e, no âmbito interno, com desejos que saltam sem pedir licença (ADORNO, 2008a).

Limitado em uma racionalidade subjetiva, o sujeito não é capaz de distinguir entre essência e aparência. Preso a um pensamento socialmente padronizado, perde os conceitos fundamentais, como justiça, liberdade e igualdade, e submete-se ao poder da sociedade existente, derivando sua visão de mundo e seu modo de comportamento com base nas práticas e nos padrões de pensamento já definidos (HORKHEIMER, 2015a). A reificação e a alienação se revelam em decorrência do processo em que o indivíduo perde o poder de compreender as

relações sociais subjetivas e de transformar a subjetividade, pois se torna dominado por poderes e objetos estranhos.

Alienado da possibilidade de autodeterminação de sua própria subjetividade, o sujeito recebe o conteúdo pronto, já produzido e editado por uma variedade de recursos tecnológicos, e tem sua percepção direcionada de forma que não precise despendar nenhum esforço para pensar, bastando-lhe unicamente aderir ao esquema. Nessa racionalidade tecnológica instrumentalizada, oriunda da ciência positivista, o conteúdo é apresentado de forma ordenada e direcionada para um fim específico, o que descarta a possibilidade de o sujeito experienciar, de entrar em contato com o objeto e compreendê-lo – estão postas a morte da criatividade e a falência da crítica.

A passividade do sujeito provocada pela racionalidade tecnológica produz um esclarecimento que ofusca a realidade, no qual não cabe a reflexão e a crítica, o que contribui significativamente para o empobrecimento da experiência (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Dessarte, percebemos que a forma como a ciência e a tecnologia são apropriadas pelas forças produtivas, ao mesmo tempo que incorpora um avanço técnico em diversas dimensões, também se afasta de uma formação do sujeito para uma atividade reflexiva e crítica, por meio da qual ele entenda, pelo próprio pensamento, as contradições da sociedade.

Em linhas gerais, compreendemos que, no percurso lógico e histórico que constitui o conhecimento científico, diferentes formas de conhecimento são importantes para o diálogo sobre o modo e o sentido de conhecer. Todavia nem todos eles realizam uma formação para uma sociedade racional, capaz de se incomodar com as condições de desigualdade, violência e preconceito, que estão na base da sociedade em que vivemos, e de interrogar sobre elas, questionando-as e analisando as mediações e as contradições que as envolvem. Nessa direção, para nos aprofundarmos na reflexão sobre o que fundamenta o conhecimento científico para a emancipação da humanidade, no próximo capítulo nos dedicamos à compreensão da formação humana na perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade.

2 FORMAÇÃO HUMANA: UMA PRÁXIS NECESSÁRIA AO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

O indivíduo contemporâneo pode ter mais oportunidades do que seus ancestrais, mas suas perspectivas concretas têm um prazo cada vez mais curto (HORKHEIMER, 2015a, p. 156).

Neste capítulo, analisaremos como a negação de valores humanitários se naturalizou e como a violência e a indiferença se alastraram no interior da civilização moderna, desafiando cada vez mais a formação humana. O avanço da ciência e da tecnologia não acompanhou o processo de humanização. Mesmo que tenhamos mais oportunidades que outrora, a perspectiva da humanidade caminha na contramão. No século XXI, o progresso no estágio do capitalismo neoliberal apresenta uma regressão permeada pela destruição de povos, pelo abandono e pela perseguição dos pobres e dos considerados diferentes, tidos como inimigos, e pelo anti-intelectualismo, sustentado pela razão irracional e pela opinião e considerado essencial para a conformação à sociedade.

Ao mesmo tempo em que essa realidade se destaca, ainda que existam condições concretas para que a civilização sane a fome, seja menos desigual e apazigue grande parte das ameaças e medos e ainda que tenhamos melhores condições para engendrar uma sociedade justa e humana, isso não se realiza. No entanto, o próprio modo de produção da sociedade burguesa está embasado em um padrão de entendimento que propaga a sua reprodução, como já foi discutido.

É nesse contexto que se constitui um indivíduo que acumula informações rápidas e superficiais e responde, imediatamente, ao excesso de estímulos, organizando-se por uma razão lógica formal que traça e realiza metas a fim de obter sucesso. Essa demanda encontra refúgio na lógica formalizada da herança positivista, que também se estabelece como fetiche. Nesse cenário, o primado do presente e da informação sem reflexão é a instância da ação, sendo o passado, a memória, a história e a própria experiência obstaculizados, o que oferece base para a adaptação à realidade encontrada.

Como até a autoconservação vive em plena ameaça, o medo se cristaliza, o que nos faz recolher as “antenas” e não termos experiência, como já afirmavam Adorno e Horkheimer (2006) na nota “Gênese da burrice”. É nessa base que os estereótipos, os clichês e a mentalidade

dos *tickets* encontram terreno fértil e permitem que o indivíduo seja aceito em determinados grupos e que qualquer pessoa que venha demonstrar a limitação desse uso da razão seja rechaçada. Esse não contato e a não reflexão constituem a falsa formação que se estabelece no indivíduo e tem como fim unicamente a adaptação funcional à sociedade capitalista, como o desenvolvimento de habilidades e competências necessárias ao mercado ou como a proatividade. Tais mecanismos o distanciam do exercício da razão reflexiva, fundamental para a efetivação da autonomia e da emancipação, em contraposição à sociedade da dominação.

Por sua vez, as instituições de ensino dedicadas à educação restringem, cada vez mais, o debate sobre o verdadeiro sentido da formação humana. Não privilegiam o debate sobre *o que é e para que* educação, no sentido de ir além do que é cobrado, do que é demandado socialmente (ADORNO, 2012). Muitas vezes, priorizam os aspectos úteis, o que é prático, conduzindo a educação como preparação imediata para o emprego, para o aperfeiçoamento do indivíduo como mercadoria para o mercado.

Nesse contexto, as propostas de reformas pedagógicas não se mostram suficientes para pensar a transformação da sociedade, na medida em que se centram em questões específicas, como índices de inclusão social e digital, matrículas, evasão, retenção, questões orçamentárias, avaliação, currículo, uso de tecnologias, material didático e carga horária, de forma fragmentada, sem relação intrínseca com a totalidade da constituição do sujeito em sociedade, com o que fundamenta a formação humana. Por conseguinte, as discussões não alcançam o conhecimento da realidade em sua complexidade nem as contradições da sociedade ou a formação humana (COELHO; GUIMARÃES, 2012).

É exatamente por essas questões que consideramos urgente indagarmos acerca da formação humana, suas possibilidades, contradições e seu contrário. É importante pensarmos as dimensões objetivas e como os sentidos dos processos formativos em relação à realidade mudam historicamente e se contrapõem à formação, na perspectiva de resistir à educação administrada e instrumental e romper com ela.

2.1 Formação humana: educação e emancipação

Existem diversas discussões sobre a formação e, entre elas, a associação mais predominante remete à preparação do indivíduo para a carreira profissional, com vistas a moldá-lo para o trabalho, respondendo às exigências do mercado, em uma perspectiva de conformismo ao mundo existente. Embora não seja o seu principal objetivo, os processos educacionais

passam pela adaptação. Adorno (2012) é enfático ao afirmar que o sentido mais importante da educação se relaciona a autonomia, a um movimento que evite a violência e a barbárie.

A formação humana vincula-se ao termo alemão *Bildung*, que envolve o processo de educação para a emancipação. Envolve a formação para a autonomia e a liberdade do indivíduo e para a constituição de uma sociedade justa e igualitária que possibilite a autodeterminação dos sujeitos (ADORNO, 2010).

Nessa perspectiva, a formação remete a uma relação humanizadora entre sujeito e sociedade, relaciona-se à ideia de Paideia – termo do grego do período clássico, em referência à universalidade educativa na perspectiva da formação do ser humano em todas as suas potencialidades. Ainda que se reconheçam as contradições existentes na Grécia, com sua sociedade escravista e desigual, a educação da época fundamentava-se na busca de um processo de humanização em que cada um se estabelecia a partir do outro em uma vida coletiva para todos. Portanto, passava pela universalidade, por almejar relações coletivas e individuais, pela participação de todos na vida pública e na realização de uma sociedade digna e justa (COÊLHO; GUIMARÃES, 2012).

Contrariamente a isso, o modo como os processos educacionais se desdobraram no interior da sociedade capitalista burguesa colocou em questão a derrocada da formação humana na formalização da razão. Adorno e Horkheimer (2006) debatem sobre o movimento que levou a sociedade esclarecida, que exerce uma forma predominante de razão, a oferecer bases para a barbárie, seja a emblemática, como o nazismo e o fascismo, seja a realizada em pequenos atos na nossa vizinhança, por nós e por outros. O formato como o progresso se materializou demanda uma educação que seja prática, útil, distanciando-se da formação humana fundamentada no princípio da autonomia, da liberdade, da política e da ética (COÊLHO; GUIMARÃES, 2012).

É nessa perspectiva que o esclarecimento, em suas contradições e com enfoque no procedimento científico de formalização da razão, vem contribuindo para o retrocesso da humanidade. Ao mesmo tempo, no entanto, é pela razão, uma outra razão, que é possível desvelar essa realidade e estabelecer o exercício de uma reflexão crítica que assegure a relação de comunicação entre sujeito e objeto que não seja de dominação, e em que a práxis seja uma exigência a desafiar o conhecimento.

Adorno, em diversas obras, entre elas “Educação e Emancipação”, publicada pela primeira vez em 1971, e no ensaio “Teoria de la seudocultura”, de 1959 – também traduzido no Brasil por “Teoria da Semiformação” –, concede elementos para o entendimento das contradições da formação e da sua realização em uma falsa formação. Adorno (2010, p. 9)

afirma que formação é “a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva”, ou seja, o lado subjetivo da cultura, a mediação desta na constituição da consciência do sujeito. A formação é a apropriação do que há de mais profundo na experiência social, daquilo que está para além das normas, dos valores e das regras de conduta da humanidade, de tudo que possa intermediar as bases para uma consciência crítica da realidade, que envolve também uma práxis.

A formação é a reflexão crítica da experiência socialmente compartilhada. A aposta em uma educação para emancipação exige um processo de conscientização do que é social no interior de cada um, exige a compreensão de que somos seres sociais e de tudo o que existe que nos vincula ao outro, ao trabalho do outro, é produção humana, portanto, passível de ser refletida e transformada.

Nesse sentido, a formação remete a um processo de produção de elementos da vida humana por meio do qual o sujeito se constitui e, ao mesmo tempo, constitui a sociedade em diferentes dimensões – histórica, política, econômica e social. Refere-se, pois, à capacidade humana de ter consciência da produção humana objetiva e subjetiva e de articular uma compreensão de mundo, visando à responsabilidade ética e social (ADORNO, 2010).

É importante destacar que formação humana e formação cultural, embora sejam nomes diferenciados, estabelecem a mesma intenção enquanto conceito. Horkheimer e Adorno (1978c), no texto “Cultura e Civilização”, retomam a noção freudiana de que civilização e cultura não se separam. Nessa perspectiva, a civilização protege os seres humanos, possibilita a convivência no social, estabelece a possibilidade de existência mútua. Ela regulamenta as relações humanas no exercício de direitos universais com civilidade e humanidade, envolvendo tanto as suas condições objetivas e materiais como as ideias, isto é, o seu lado espiritual e material.

De outro lado, porém, a cultura não está apartada da barbárie. A civilização é um processo dialético, já apontado tanto em Freud (1996a) quanto em Adorno e Horkheimer (2006), que somente se constitui na negação da barbárie, embora essa esteja sempre à espreita. Nesse projeto de civilização burguesa, o mesmo processo que constitui a base da sobrevivência dos seres humanos se realiza como igualdade de indivíduos na forma mercantil, equivalentes para serem trocadas no mercado, ou seja, como igualdade abstrata e, mais especificamente, como desigualdade concreta. Esse processo revela que a barbárie, para além de estabelecer uma relação intrínseca com a cultura, está enraizada na estrutura civilizatória burguesa como “tendência dominante do progresso, do esclarecimento, do humanismo supostamente crescente” (ADORNO, 2012, p. 120).

A civilização não consegue cumprir a felicidade prometida pela cultura na modernidade e, enquanto conceitos, as dimensões da cultura e da civilização não se separam. O lado espiritual joga para longe, para o mundo das ideias, aquilo que o concreto e o material não realizam, fazendo com que o indivíduo espere mais um pouco. Ao mesmo tempo e, por muitas vezes, prioriza a defesa da conservação do patrimônio cultural em detrimento dos valores espirituais da humanidade e valoriza o conhecimento, a ciência, a técnica e a tecnologia, parceiras do progresso (HORKHEIMER; ADORNO, 1978c), esquecendo a vida, a história que está embutida nos bens culturais. Nesse contexto, o conhecimento é tomado como um instrumento útil para a continuidade do existente.

Na perspectiva de dominação que se desenvolve a sociedade do capital, a cultura é engolida pela civilização, se levamos em conta a dicotomia estabelecida ao longo do tempo. A indústria cultural é emblema dessa situação, assim como a própria realidade considerada imutável. Os mecanismos culturais apropriados pelo uso da tecnologia realizam a administração da cultura como instrumento de manipulação, como forma de manter e atualizar o sistema capitalista em uma nova roupagem (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Se a realidade é considerada imutável, a ideologia se apresenta como a própria realidade, isto é, o que existe na civilização é o que pode existir em termos de cultura, sem promessas, sem pretensão de espaço para transformação. A realidade é assim e assim continuará, acomodando o indivíduo a um lugar de total passividade (HORKHEIMER; ADORNO, 1978c).

Ao investigar sobre o conceito de cultura e a totalidade da sociedade, explorando o entrelaçamento do “âmbito espiritual” com o processo histórico de produção e reprodução da vida social, Horkheimer (1983, p. 151) afirma que:

As explicações dos fenômenos sociais tornaram-se mais fáceis e, ao mesmo tempo, mais complexas. Mais fáceis, porque o econômico determina os homens de uma forma mais direta e mais consciente, e porque a força relativa de resistência e a substancialidade das esferas culturais se encontram num processo de desaparecimento. Mais complexas, porque a dinâmica econômica desenfreada degrada a maioria dos indivíduos à condição de meros instrumentos e traz constantemente, em curto espaço de tempo, novos espectros e infortúnios.

A dependência da cultura como instância mediadora entre indivíduo e sociedade modifica-se significativamente. A dependência que era mediada pelas concepções morais e políticas do indivíduo foi reduzida à dependência da economia e às relações sociais regidas por meio de contratos. Desse modo, “o indivíduo deixou de ter um pensamento próprio”

(HORKHEIMER, 1983, p. 151) para ter um pensamento reificado nos ditames do modo de produção capitalista.

Nessa forma de socialização, as condições buscadas pela civilização distanciam-se do processo de humanização, e o desenvolvimento civilizatório se realiza como uma porta aberta para a barbárie sem nomeá-la. O que está em questão é que a forma concreta como a formação se estende para as diversas esferas da vida, da escola aos diferentes espaços de socialização, às diferentes pessoas, não é garantia automática de uma sociedade emancipada (ADORNO, 2010), mas pode ser uma base importante da práxis que almeja a transformação dessa mesma sociedade.

A formação cultural não é abstrata ou apartada da objetividade. Horkheimer (1999), analisando as possibilidades e limites do campo de investigação sobre a vida social do ser humano, refere-se à cultura como elementos que determinam a vida do todo social do qual o ser humano faz parte. Em outras palavras, toda cultura material e espiritual da humanidade inclui as marcas que o processo histórico e social imprime tanto nas relações econômicas, na ciência, na filosofia, na política, na arte, na religião, quanto nos hábitos e costumes mais íntimos do indivíduo, seus comportamentos e opiniões.

Segundo Horkheimer (2015b), a cultura é uma estrutura dinâmica, não é fixa. Ela se realiza pela contínua transformação da relação dos seres humanos com a natureza na produção e reprodução da vida na história. O sujeito e os grupos sociais produzem a cultura na medida em que participam do todo no qual vivem. Ao agir com as suas forças e capacidades constituídas historicamente, materializam a realidade social, produzem a história e, sobretudo, a humanidade.

O processo de produção influencia os homens não só da maneira direta e atual, tal como eles o experimentam em seu próprio trabalho, mas também da forma como ele se situa dentro das instituições relativamente fixas, ou seja, daquelas que só lentamente se transformam, como a família, a escola, a igreja, as instituições de arte e semelhantes (HORKHEIMER, 2015b, p. 180).

A família, a escola e a igreja são instituições mediadoras de socialização, são instituições que também educam, orientam o modo como os indivíduos assimilam e objetivam suas formas de existir. A consolidação das transformações da natureza humana advém de uma ação recíproca com um sistema de instituições culturais que estão na base do modo de produzir a vida em sociedade (HORKHEIMER, 2015b).

Na formação, encontra-se “a necessidade de se orientar no mundo, de apreender o que mantém unida uma sociedade particular, apesar de suas peculiaridades; de apreender a lei que nos rege anonimamente” (ADORNO, 2008a, p. 46). A maneira como o sujeito conhece o mundo tem um alicerce objetivo, ao passo que os conceitos que nomeiam e atribuem significado à realidade são postulados com base nas emanções da experiência do sujeito com o objeto, que trazem a primazia desse objeto ao expressar aquilo que a ele é mais essencial (ADORNO, 1995).

A formação resulta da tensa relação entre a dimensão objetiva e subjetiva da cultura, sendo a apreensão do que há de mais profundo na experiência social, daquilo que está para além das normas, dos valores e das regras de conduta da humanidade. Nesse sentido, ela remete a um processo de produção da vida humana por meio do qual o sujeito se constitui e, ao mesmo tempo, constitui a sociedade.

Portanto, a formação refere-se à capacidade do sujeito de apropriar-se da produção humana objetiva e subjetiva, dos padrões de interpretação da experiência socialmente compartilhada e de tudo o que lhe é inerente para a constituição da consciência social, ainda que tenha que sublimar os impulsos que lhe permitam articular uma compreensão de mundo, pois “quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo” (ADORNO, 2010, p. 13). Quanto melhor compreende o mundo, melhores condições o sujeito terá para atuar de forma autônoma, ética, na produção de uma sociedade, a fim de “que Auschwitz não se repita” (ADORNO, 2012, p. 22).

Adorno (2012) toma Auschwitz como emblema da barbárie, do que deve ser evitado. Ele afirma que o interesse de toda educação, de todo conhecimento, deve ser direcionado a interromper a ocorrência de condições que geram a barbárie e alcançar uma sociedade justa e digna. Por isso, a formação precisa ter como base uma práxis emancipatória.

A consciência do que é social, do universal, no interior de cada um, no particular, possibilita a compreensão de que somos seres sociais e de que a nossa subjetividade também é objetiva, uma vez que o objeto é constituído socialmente em uma relação recíproca. “O particular é o próprio universal, mas ele é a sua diferença ou a sua relação com um outro, a sua aparência voltada para o exterior; mas não há nenhum outro do qual o particular seria diverso, mas apenas o próprio universal” (ADORNO, 2009, p. 271).

O indivíduo é social, ele constitui e é constituído pelo social; e a consciência se forma na mediação com os objetos da cultura, pela cultura produzida pelo trabalho. O indivíduo carrega consigo a objetividade das relações humanas, das relações dos seres entre si e com a natureza, experiência objetivada nos produtos e nas relações do trabalho humano. Desse modo,

“a objetividade só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível da história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações” (ADORNO, 1995, p. 193).

A constituição do indivíduo é expressão de uma particularidade histórica e, desse particular, emerge o seu pensamento, resultante de determinações gerais e universais da realidade objetiva. Logo, o princípio de uma consciência crítica demanda uma relação de identificação com o social e, concomitantemente, de diferenciação dos outros indivíduos. Para esse processo de socialização é necessária certa adaptação, mas também a preservação das singularidades no sentido de haver a individuação. A socialização é, portanto, uma mediação entre o universal e o particular na relação indivíduo e sociedade. Entretanto, essa relação é forjada na universalização do pensamento padronizado da ciência positivista, que descarta a essência das particularidades determinadas pelo universal.

A relação entre adaptação e emancipação é dialética. Segundo Adorno (2010), a cultura apresenta um duplo aspecto: visa a fazer mediação entre a adaptação e a emancipação, entre a repressão dos instintos e a satisfação do prazer e a introjeção das leis e das regras sociais para assegurar a autoconservação. Contudo, nosso modelo educacional predominante destaca, unilateralmente, o momento da adaptação das pessoas para a reprodução do sistema vigente, entendendo a formação como conformação à vida real. O formalismo do exercício da razão presente no modelo educacional nivela as contradições sociais, educa a espontaneidade e a criatividade para um fim produtivo e transforma o desigual em igual, uma identificação de todos com todos, uma indiferenciação que recusa a reflexão sobre os conflitos sociais e políticos e auxilia a criação de uma consciência expropriada de si mesma, submissa à ideologia dominante.

A educação na perspectiva adorniana tem o sentido de emancipação da consciência. Essa educação para a emancipação busca a “*produção de uma consciência verdadeira*” (ADORNO, 2012, p.141, grifo no original), para instigar o sujeito ao exercício do pensamento autônomo, a ajudá-lo a questionar a função da própria educação, e conduzi-lo à plena liberdade da consciência. A educação assim é capaz de sustentar a atividade de reflexão e questionamento para esclarecer o que se oculta na realidade, propiciando a existência do sujeito transformador, tendo em vista que “só podemos viver a democracia e só podemos viver na democracia quando nos damos conta igualmente de seus defeitos e de suas vantagens” (ADORNO, 2012, p. 144).

Na citação, Adorno (2012) se refere à democracia em seu sentido pleno, um regime de agir em comum, que exige pessoas emancipadas, livres para pensar de diferentes formas e uma sociedade livre. A predominância de um único padrão coletivo de agir e pensar faz com que a

democracia seja tirânica, um mecanismo para suprimir da sociedade a liberdade de pensamento e auxiliar na produção de uma falsa consciência, impedindo a percepção da realidade em sua totalidade. Dessa forma, “a possibilidade de felicidade, justiça, liberdade, democracia, cidadania, nesta sociedade, é mentira manifesta e, dessa maneira, a consciência deve aderir ao que é falso” (CROCHIK, 2003, p. 18).

A consciência verdadeira é autoconsciência social. A formação para a autonomia carrega a potencialidade da autorreflexão sobre as próprias determinações sociais engendradas historicamente. É um autoconhecimento que possibilita a passagem, no sentido kantiano, do estado de menoridade para o da maioridade, para um estado em que o sujeito seja capaz de fazer uso da própria razão sem se submeter ao outro e relacionar o que é universal na unidade particular (ADORNO, 2012).

A consciência que pode iluminar o universal no particular é a que realiza o compromisso social em relação à experiência de pensar a lógica racional na qual a realidade é constituída. Adorno (2012, p. 151) elucida que:

[...] aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação.

O conhecimento sobre a nossa realidade social demanda um contato aberto do sujeito com o objeto. Pede, em vista disso, um sujeito vivo, que coloque na práxis o pensamento crítico na compreensão do presente como histórico e na recusa de um curso pré-traçado para a própria história, na elaboração de um passado que, a despeito de parecer fixo e determinado apenas como garantia de continuidade, precisa ser rompido.

Uma formação que possibilite a reflexão sobre os determinantes que conduzem à barbárie vai além de uma formação para a vida individual e é condição imanente para a produção de uma sociedade livre. A formação se estabelece em uma relação de autorreflexão crítica entre o singular e o universal, a fim de formar uma consciência verdadeira, por meio da qual o indivíduo seja capaz de se perguntar sobre o movimento civilizatório, no sentido de caminhar para a humanização, de se interrogar sobre o sentido da vida coletiva e pública e da ética, a fim de que exista uma sociedade justa e livre, em contraposição à sociedade de dominação (ADORNO, 2012).

Tais processos convergem para uma formação que oportuniza ao ser humano produzir a cultura para além do mundo das ideias, do espírito, permitindo-lhe transformar a realidade objetiva. Sobre essa formação, Adorno (2010; 2012) diz que transcende a do espírito: o propósito não é apenas o sujeito consciente, não é apenas uma transformação subjetiva, mas uma transformação objetiva em seus processos estruturais para uma sociedade digna.

Podemos dizer que, da mesma forma como a Paideia pregava um sujeito para a civilidade e a Idade Média para a divindade, a maneira como a cultura/civilização se estabelece na particularidade histórica em que há a ascensão da sociedade burguesa capitalista determina a forma do indivíduo moderno. Esse modo de produzir a vida demanda uma forma específica de ser sujeito: o indivíduo moderno, que assume uma perspectiva individualista apartada do social e sobrepõe os interesses individuais em desconsideração da sociedade. Esse processo de individualização já se encontra presente no *cogito* cartesiano – “Penso, logo existo” –, que coloca o indivíduo como autossuficiente no processo do conhecimento. A primazia do “eu” individual contribui para que ele acredite ser extrassocial, absoluto e indivisível, isto é, isolado e completo em si mesmo, e não como parte potencial da sociedade (HORKHEIMER; ADORNO, 1978d).

Essa forma se ratifica no indivíduo burguês, individualista, que se apresenta como independente da comunidade e com a qual está em permanente competição em busca de seus interesses individuais. Esse indivíduo é necessário às exigências da lógica do livre mercado e se coaduna com o processo do fetichismo ligado à produção da mercadoria, que se generaliza para todas as dimensões da vida, objetivas e subjetivas (ARANTES, 2021).

Nesse indivíduo individualizado, a interiorização ocorre em seu próprio “cativeiro”, ou seja, nele mesmo, haja vista que ele “não está menos cativo dentro de si que dentro da universalidade, da sociedade. Daí o interesse em reinterpretar sua prisão como liberdade. O cativeiro categorial da consciência individual reproduz o cativeiro real de cada indivíduo” (ADORNO, 1995, p. 191-192). Preso em seu cativeiro, o indivíduo encontra-se sobremaneira perdido em si, recluso em seu próprio sumiço, o que, consequentemente, cria, em sua imaginação, o medo que paralisa e alimenta a solidão.

O que se consolida, então, é o individualismo e um procedimento de razão desvinculado e não comprometido com o social. Nesse contexto, a ciência valorizada não é a que está embasada em uma sociedade justa e humana. Pelo contrário, é a que indica uma subordinação à racionalidade econômica e cria condições de competitividade que estimulam a luta do indivíduo conforme os códigos de autoconservação, em que predomina a lei do mais

forte pelo interesse de manutenção dessa lógica (HORKHEIMER; ADORNO, 1978d). Assim, a própria sociedade que promove o progresso é a mesma que endossa a ideologia de que os indivíduos são independentes entre si, reforçando a falsa consciência de que não dependem da sociedade.

O indivíduo estranha as situações reais das quais participa, visto que “a crença na independência radical do ser individual em relação ao todo nada mais é, por sua vez, do que uma aparência” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978d, p. 52-53). Desse modo, para ele “a realidade converte-se em aparência e a aparência em realidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978d, p. 55) e, com isso, ignora que a produção da sua existência está na produção das relações humanas e sociais sem as quais não pode manter-se humanamente vivo.

As relações sociais têm como fundamento a dependência de um conjunto de relações humanas. Sua existência só pode ser plenamente realizada em comunidade, pois o sujeito se reconhece como humano somente ao relacionar-se com outros: somente em sociedade é capaz de identificar-se e diferenciar-se, de se constituir, desenvolvendo sua potencialidade humana (HORKHEIMER; ADORNO, 1978d).

Adorno (2012, p. 155) denuncia a decadência da formação humana da sociedade, assinalando a conjuntura de que, mesmo estando no “mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização”. As condições ressaltadas por Adorno e Horkheimer (2006) mostram como a humanidade abdica da busca por uma vida digna de ser vivida e, assim, encontra um caminho da civilização, que ainda predomina na atualidade, que termina sendo a história da renúncia, da obediência, do sacrifício e da autoconservação.

Mediante a passividade do indivíduo no curso desse processo civilizatório, buscamos compreender, no próximo tópico, as condições objetivas que determinam essa forma de ser sujeito e impedem a formação em seu pleno sentido, de *Bildung*. Isso porque não bastassem impedir a formação, as condições objetivas também desencadeiam uma falsa compreensão de formação que conduz os indivíduos a agirem contra a própria humanidade, usurpando a razão como mecanismo para justificar racionalmente/irracionalmente a barbárie em prol do progresso capitalista.

2.2 Pseudoformação: tributo à barbárie

Mesmo com as apostas no esclarecimento pela razão, a promessa de uma civilização emancipada, de pensamento crítico, criativo, do livre desenvolvimento da vida individual e social não se realiza. Isso tem uma relação estreita com o modo próprio do sistema capitalista de produzir a vida (ADORNO, 2010).

O processo de produção capitalista baseia-se numa estrutura social que desencadeia a alienação, a separação entre o sujeito e o objeto (ADORNO, 2012). Separado do objeto, ocorre o declínio da experiência em que o sujeito tem a consciência mutilada em relação ao mundo objetivo. Dessa forma, ele é relegado à mera vivência, incapaz de entender sua posição em relação ao objeto – perde, assim, a possibilidade de refletir sobre as forças sociais que o determinam, o que o impele cada vez mais à ação irrefletida dos mecanismos de repressão e formações reativas ao que é diferente (ADORNO, 1995).

O indivíduo perde a capacidade de se opor e não reconhece o que é igual a ele e o que dele é diferente. No mundo em que as relações se realizam a partir da produção e do consumo de mercadorias, o indivíduo torna-se cada vez mais “coisificado”, frágil e reificado. Impossibilitado de reconhecer-se, isola-se e, solitário, ilude-se de que o “conjunto da sociedade, convertido em fetiche, garante uma pseudorreconciliação com a realidade através de um acordo entre produção e satisfação de necessidades sempre imediatas” (RESENDE, 2015, p. 53).

Com as condições objetivas dessa sociedade no progresso da dominação e do trabalho alienado, a fragmentação do pensamento formal padronizado e a desumanização vão sendo internalizadas pelo sujeito a ponto de lhe constituírem uma consciência abstrata, externa, dominada pela lógica calculável e sem a referência de uma totalidade objetiva, uma consciência com pouca capacidade de estabelecer uma comunicação com o universal tanto em sua falsidade quanto em sua verdadeira potencialidade.

O indivíduo apartado do social tem, cada vez mais, se recolhido a si mesmo. Frente aos perigos da realidade que não passam, das situações geradoras de medo, o indivíduo, da mesma maneira como o caracol, diante de um obstáculo, recolhe a sua antena que lhe permitiria entrar em contato e pensar a realidade externa. A atrofia do pensamento resguarda marcas de situações nas quais se deparou com um perigo eminente. O indivíduo se recolhe e, impotente diante das dificuldades, não vê outra saída a não ser a do medo e a de repetir, de forma cega, estereótipos que reforçam a sua conformação social. A repetição das ameaças impostas pelo mundo obstaculiza sua capacidade de realizar experiências intelectuais, isto é, desenvolve uma

propensão para a barbárie que provoca sérios danos à formação humana (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Isolado em si, o indivíduo não consegue estabelecer nexos entre o passado e o presente e, dificilmente, terá condições de pensar criticamente, ser ativo contra o que é instituído e se orientar para constituir um “esclarecimento geral, que produz um clima intelectual, cultural e social” (ADORNO, 2012, p. 123), capaz de intervir no rumo da humanidade e de reagir à barbárie, possibilitando a todos novos caminhos. Na dialética entre resistir ao instituído e adaptar-se à preservação da vida, Adorno e Horkheimer (2006) se reportam ao episódio da “Odisseia” em que Ulisses, protótipo do indivíduo burguês, concebe um plano para conseguir ouvir o canto das sereias.

Ao se aproximar delas, cheio de audácia, faz os tripulantes trabalharem para ele com o único propósito de atender ao seu interesse particular. Assim, enche os ouvidos deles com ceras de modo que mais ninguém as escute, ordena que o amarrem em um mastro e os obriga a remar com todas as suas forças para sobreviverem à sedução do canto das sereias. Enquanto isso, mesmo amarrado ao barco, apenas ele tem os próprios ouvidos livres para escutar a beleza da canção. Dessa maneira, sente a sedução e se deleita em seu poderio (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Ulisses consegue se satisfazer ouvindo ao canto das sereias, ainda que o faça parcialmente, em virtude do sacrifício de ficar amarrado e da obediência dos remadores e, ao mesmo tempo, resiste ao encanto delas.

A passagem por Ulisses mostra como a relação de dominação e exploração, comum no progresso da organização social burguesa, se prolonga na atualidade, quando os trabalhadores renunciam aos desejos para reproduzirem a própria vida, uma servidão voluntária pela autoconservação. Por conseguinte, na ambivalência de dominar os instintos para a sua conservação, os burgueses recusam a si mesmos a felicidade em prol do aumento de seu poderio, de modo que nem o dominador nem o dominado se satisfazem completamente, mas permanecem na ilusão de que é possível vir a ser feliz por meio do sacrifício, apesar do sofrimento existente.

Dessarte, a cultura, ao reafirmar tal ilusão, se presta ao controle e à dominação das massas insatisfeitas. Ao disseminar conteúdos que servem como apoio para massificar determinadas crenças que naturalizam a dominação e a exploração, ela se converte em pseudocultura (ADORNO, 1966), uma falsificação que visa a reconciliar os antagonismos sociais e a ocultar a atrofia corporal e psíquica dos indivíduos. Nessa lógica produtiva, a civilização se reduz à mera aquisição e à manutenção de recursos técnicos, e a cultura acaba se

limitando a um conjunto de padrões de orientação que sustentam essa dinâmica (COHN, 2004), convertida em mercadoria, em produto cultural fetichizado. A cultura, encoberta pelo feitiço da mercadoria fetichizada, tem sua essência de expressão da realidade substituída pelo valor de troca.

Nessas condições, a união entre o estado avançado do conhecimento técnico e científico com o interesse econômico convergem para que a indústria se aproprie dos produtos culturais e os converta “totalmente em mercadoria, difundida[dos] como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela[les] informados” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 162). Produz produtos culturais em massa (ADORNO, 2010), produtos que, dificilmente, acrescentarão algo à possibilidade de uma consciência verdadeira da sociedade tal como ela é, mas que tendem à confusão e ao ocultamento das lutas e das contradições da sociedade de classes. Desse modo, o esforço coletivo para conservar a vida humana parece não fazer mais sentido.

A organização social se fundamenta na lógica do livre mercado, da competitividade, da acumulação do lucro, e a atividade humana é reorganizada à luz da razão instrumental, fragmentada e reconstruída segundo as necessidades impostas por seu valor de troca útil à conservação do modo de vida vigente. Por conseguinte, a formação cultural é transformada em um processo contrário à formação, uma (de)formação, que se distancia dos processos formativos de “tornar os indivíduos aptos a se afirmarem racionais numa sociedade racional, como livres em uma sociedade livre” (ADORNO, 2010, p. 13). Uma falsa ideia de formação que joga pra longe o projeto de formar seres humanos capazes de pensar a realidade e questionar os rumos do processo civilizatório.

Nessa (de)formação própria do modo de produção vigente, a prioridade é voltada para a produção de recursos psíquicos que separam o universal do particular, o que resulta na forma alienada que afasta o sujeito da natureza humana, das bases objetivas que o constituem, e o direciona à funcionalidade de um processo de individualização necessário à sua submissão aos interesses de dominação da sociedade burguesa.

O indivíduo individualizado é uma demanda imprescindível à consolidação dos interesses da burguesia. Com a exaltação do princípio da concorrência e o início da revolução técnica na indústria, a sociedade burguesa passou a exercer uma grande pressão sobre o indivíduo, obrigando-o a lutar, obstinadamente, por seus próprios interesses de lucros. Nessas circunstâncias, a preocupação com o bem da coletividade se evapora, e o que prevalece é a divisão e a exploração de uma classe social sobre a outra, na medida em que os seres humanos

se relacionam como compradores – os donos dos meios de produção – e vendedores da força de trabalho – os trabalhadores. As relações humanas tornam-se relações entre coisas não humanas, entre mercadorias, seguem uma ordem de exploração e dominação, uma lógica de desumanização, de alienação, uma vez que o trabalhador não se reconhece como agente na produção de sua própria existência, sendo, portanto, forçado a transformar sua força de trabalho em mercadoria (MARX, 2010).

Apartado da natureza humana, o indivíduo é velado, o que desafia as possibilidades de um conhecimento vinculado à formação humana, haja vista que o processo epistemológico de conhecer os objetos se afasta da universalidade. O indivíduo fica impotente e entregue às relações existentes em uma sociedade que prioriza a busca pela realização individual em detrimento dos bens da humanidade, dos valores humanos. Assim, é imperativo nos questionarmos sobre os rumos “para onde a educação deve conduzir” (ADORNO, 2012, p. 139), sobre que sujeito queremos formar, dado que nossos objetos de cultura já não são mais suficientes para compreendermos o propósito da formação.

Em resposta à predominância da adaptação cega a sacrifícios, que contraria os próprios interesses da humanidade, da repressão do medo que retorna sob a forma de ressentimento daqueles que se sacrificam e que também exige o mesmo dos demais, desperta “uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza” (ADORNO, 2012, p. 155).

A base desse ódio está na falta de sensibilidade consigo e com o outro. No trato do outro como coisa. Além do afastamento do diferente, que é considerado ameaçador. Nesse contexto, aceitar o diferente é ir contra a própria “orientação existencial” (ADORNO, 2012, p. 150). Logo, os indivíduos escolhem aquilo que não é sua própria vontade. O ressentimento também se manifesta no anti-intelectualismo, no rancor daqueles que são excluídos do trabalho intelectual e do ócio, projetando a recusa ao diferente e atacando a própria ciência, na contramão da crítica basilar às determinações que insistem em preservar essa divisão e essa frieza que nos encaminham para a regressão social e individual (ADORNO, 1983). Constitui-se como um mecanismo de ressentimento que se põe contra qualquer possibilidade de reflexão crítica sobre a cultura e obstaculariza a realização do próprio processo de formação.

Ergue-se uma falsa consciência de liberdade, que aniquila a verdade e enaltece a opinião, vez que o pensamento se prende a um sistema racional direcionado ao consumo de elementos culturais aprovados socialmente. Esse sistema visa à ideia de “integração social”

(ADORNO, 2010, p. 16) ao seu máximo, a ponto de eliminar a tensão entre indivíduo e coletividade, de suspender a diferenciação e promover a consciência de que a desigualdade de classe não existe e que as barreiras sociais são naturais. O “véu” da integração cobre as desigualdades e nivela as classes sociais.

A emancipação é irreconciliável com o controle que reside no “modo correto de se viver no mundo”, não aceita a imposição de um padrão de “personalidade bem integrada” (ADORNO, 2015b, p. 101), que supõe o equilíbrio social, a harmonia entre parte e todo, entre universal e particular. A indústria cultural é um mecanismo que dissemina essa pseudorreconciliação com o mundo irreconciliável, pois nivela por cima, tratando todos como consumidores, de forma a ocultar o conflito entre capital e trabalho. Assim, há uma aparência de homogeneização.

A burguesia conseguiu romper com a sociedade feudal. Mediante essa conquista, o interesse da burguesia é manter o modo de organização social burguês e, para isso, precisa lançar mão de recursos cuja finalidade seja produzir um tipo de formação capaz de ocultar as determinações que regem a sociedade fundamentada no domínio de uma classe sobre outra (ADORNO, 2010). A forma como se constitui a nova organização social moderna tem sua razão de ser na consolidação do mundo em prol do progresso capitalista.

A formação que oculta as contradições entre trabalho e capital caminha junto à regressão da humanidade e é denominada por Adorno (1966; 2010) de pseudoformação. A pseudoformação é determinação social da formação na sociedade capitalista, que a converte em uma falsidade totalmente “socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede a formação cultural, mas a sucede” (ADORNO, 2010, p. 9). É a comprovação da decadência da cultura que revela a contradição de uma sociedade esclarecida que não foi suficiente para impedir a ascensão do nazifascismo, as guerras e a miséria. Sendo assim, a pseudoformação não é apenas ausência de formação, mas a hostilidade frente à formação das próprias pessoas.

Na pseudoformação a sociedade burguesa não representa a humanidade, haja vista que “a própria categoria formação já está definida *a priori*” (ADORNO, 2010, p. 9) pelo sistema. Na base da cultura, está implícito um conjunto de elementos e de padrões que estruturam a sociedade da dominação, de modo que “tudo fica aprisionado nas malhas da socialização” (ADORNO, 2010, p. 9). Dessa maneira, há uma trama de componentes, uma socialização total, imposta pela sociedade capitalista, que se contrapõe à individuação, ao sobrepor-se ao

indivíduo, deixando-o passivo diante da sociedade administrada e tornando-o hostil à civilização.

Na conversão da formação humana em pseudoformação, a cultura perde a dimensão objetiva do âmbito espiritual, tendo em vista que os produtos culturais são apropriados pela indústria e produzidos com base em esquemas padronizados para serem vendidos em massa. Logo, dificulta-se a constituição do conhecimento crítico capaz de subsidiar um processo educativo, de socialização que supere os mecanismos de dominação e assegure sujeitos aptos a transformarem a civilização em uma sociedade emancipada. Um esquema de pensamento formal, exato, pré-estabelecido segundo uma racionalidade técnica, na qual há pouco espaço para a construção autônoma, o erro, a espontaneidade, a criatividade, a diferença, apresenta uma tendência ao totalitarismo (MAAR, 2003).

Adorno e Horkheimer (2006) criticam a forma como a indústria cultural se apropria dos bens culturais e produz os produtos com base em esquemas pré-definidos, esvaziados de sentido e carregados de estereótipos para vendê-los como mercadorias. A indústria cultural, ao produzir e vender em massa tais produtos, propicia a difusão de uma visão de mundo cheia de clichês e efetua a reificação em massa (FREITAS, 2015). Os estereótipos são ferramentas que realizam a generalização do particular, embasando-se na não relação com o objeto.

A reprodução de estereótipos imbricados na estrutura social é como cicatrizes no corpo e no espírito, marcas de tentativas frustradas de conhecer o mundo, que inibem novas tentativas de contato, de criatividade e de reflexão (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). O emprego desses esquemas fixos e imediatistas substitui a experiência, expropria a capacidade de o sujeito executar esquemas de pensamento que norteiam o modo como conhece e se relaciona com o mundo por si mesmo, impedindo-o de experienciar a reflexão sobre as contradições sociais que estão na base da produção efetiva da sociedade, dificultando-lhe a consciência.

A expropriação do esquematismo funciona como um mecanismo para garantir o interesse da classe dominante que, apesar de escancarada pela indústria cultural, não instiga nenhuma reação contrária à da opinião pública, visto que, quanto menos se compreende da sociedade, mais difícil se torna exercer a sua crítica. Dessa forma, intensificam-se os métodos de controle social e o conformismo, e otimiza-se a venda de mercadorias (DUARTE, 2007).

Por um lado, a indústria cultural traz a forma padronizada de o indivíduo pensar e fugir do mal-estar, acalenta o desamparo dele e aplaca o esvaziamento de seus sentidos pelo consumo, para estar em acordo com a sociedade. Consequentemente, o sistema pode seguir seu rumo preestabelecido, além de se livrar do sujeito incômodo, que também se livra de sua

responsabilidade crítica frente ao sistema, recaindo na ignorância e na preguiça de pensar por si mesmo, perdendo a prerrogativa de liberdade e autonomia.

De outro lado, a indústria cultural denuncia os riscos de idealização da cultura, haja vista que ela também é passível de contradições e pode ser apropriada como mecanismo de disseminação de certo obscurantismo e dominação. O que vemos em realização é um processo de pseudoformação planejado para educar os indivíduos no sentido de suprimir suas possibilidades de transformar a realidade. Em seu cerne, a indústria cultural se mostra como uma ferramenta para transformar a população em presas fáceis para a produção e a reprodução do capital. Opera como um esquema planejado para evitar que o sujeito reconheça, a partir de seu próprio pensamento, entre em contato e se comunique com o objeto social, seja ele qual for, de forma autônoma (DUARTE, 2003).

Esse processo de pseudoformação em massa, difundido pela indústria cultural, realiza a expropriação do esquematismo desenvolvido por Kant (2014) na “Crítica da razão pura” e retomado por Adorno e Horkheimer (2006). Com isso, ressalta o quanto há de desapropriação do processo de entendimento das categorias e dos conceitos necessários ao conhecimento – o qual é uma primeira apreensão no âmbito da percepção e da sensação que, embora básica, se revela fundamental para alçar o voo do pensamento até chegar ao conhecimento (DUARTE, 2003). A entrega do esquematismo já elaborado expropria a capacidade de o indivíduo se relacionar e refletir sobre as situações. Se o esquema já vem decodificado, essa condição provoca a preguiça intelectual e direciona a percepção de modo que o conceito seja substituído por qualquer clichê já pronto, a fim de que ocorra a adaptação ao sistema vigente (DUARTE, 2008).

Expropriado da capacidade de elaborar esquemas conceituais, o exercício do pensamento fica empobrecido, prevalecendo a “mentalidade do *ticket*”, adesão a respostas imediatas e não pensadas. O uso dos *tickets* reafirma a adaptação a uma realidade de estereótipos e, conseqüentemente, preconceitos existentes que fundamentam a mentalidade do sujeito preconceituoso, que divide a sociedade em grupos com impressões rigidamente contrastantes: os que fazem parte do grupo e os que estão fora dele. Assim, divide-se o mundo em regiões, raças, gêneros, pessoas “boas” ou “más”, heróis e vilões – uma realidade petrificada que se prolonga devido a essa adaptação (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

O indivíduo adere de modo automático a *tickets* e clichês estereotipados para sentir-se parte do grupo, um impulso que o leva a se entregar ao coletivo à custa da renúncia da própria razão como forma de sobrevivência, o que, segundo Adorno (1995), representa uma verdadeira

transição para o irracionalismo, pois prioriza a prática sobre qualquer outra coisa e dificulta o exercício do pensamento sobre os fins.

A cristalização de *tickets* dá base para a dominação desse mundo como dispositivo para classificar os “bons” e os “maus” do grupo. A divisão se dá pela uniformização e homogeneização de vários elementos, como um movimento, uma palavra, de modo que os conhecidos podem ser classificados como bons e incluídos no grupo. Consciente ou inconscientemente, o indivíduo busca se incluir nesses grupos para ter pertencimento ou reafirmar-se na forma de pensar, de agir, de viver na dependência da autoridade como uma marca da existência, o que fortalece, no íntimo dos dominados, a necessidade de dominação de uns sobre os outros, da dominação de si e da natureza. Essa socialização parece acalmar o medo do desamparo e legitima a conservação do modo de vida vigente (MAAR, 2003).

Na mentalidade do *ticket*, o uso de algum substituto do conhecimento dá ao sujeito a falsa consciência de saber como reagir frente às questões postas, mas ele não faz ideia do sentido dessas questões às quais reage. O indivíduo pseudoformado se apropria do saber limitado como verdade, e o resultado disso é um indivíduo “bem” informado – modelo de inteligência tradicional burguesa, que, por ter um excesso de informações, se julga superior –, que dá resposta imediata para tudo, sem pensar nem oferecer espaço para contradições (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Nesse viés, Adorno (2012) nos lembra de que foram indivíduos bem-informados, considerados inteligentes, que facilitaram a ascensão do nazifascismo para que Auschwitz acontecesse, bem como são esses indivíduos, fundamentados na ciência e com “boa formação profissional”, que continuam facilitando a atualização da barbárie.

Essa ideia de indivíduo bem informado está relacionada àquele que considera que sabe tudo, tem relação com a quantidade de aquisição efêmera de informações que logo podem ser substituídas por outra e por outra, sucessivamente. Nesse sentido, ele participa da cultura com essa racionalidade, inserindo-se em grupos dentro de um círculo de identificações recíprocas, em que se reforçam determinados ideais, valores e imagens. A consequência da adesão ao grupo sem uma reflexão crítica alivia a ansiedade do medo de ser excluído; é, pois, a tendência ao nivelamento e à adaptação de cada indivíduo com o grupo, garantindo que este continue como era antes e conduzindo a sociedade à regressão (FREITAS, 2015).

A permanência da ameaça e do medo, como afirmam Adorno e Horkheimer (2006), faz com que nos recolhamos, não tenhamos experiência, não exercitemos o enfrentamento e nos coloquemos em uma postura de cristalização, que é a base de autoritarismos. O que acontece é que usamos estereótipos já existentes para sermos aceitos em determinados grupos, que nos

levam a aceitar, incondicionalmente. a tendência social predominante (DUARTE, 2007). A ausência de contato e reflexão é um terreno fértil para a produção de informações falsas, hoje denominadas *fake news*⁶.

Tal nivelamento se realiza pela aparência desvinculada da verdade, uma falsa projeção ligada a conteúdos padronizados, reproduzindo a consciência dominante que oculta a contraditória estrutura da sociedade de classes e promove a pseudoformação. A contradição não aparece devido a um mau entendimento por parte do sujeito, mas porque está intrínseca à sociedade (ADORNO, 1986).

A aparência que apazigua os conflitos sociais, seja por convenção de opiniões e informações, seja por produções científicas que não alcançam tais contradições, prejudica o reconhecimento dos interesses de classe e distancia o processo de conscientização do que sustenta a produção. Nesse sentido, revelar a contradição social que resiste à conciliação é um elemento fundamental na formação humana (MAAR, 2003).

Percebemos que a pseudoformação passa a ser a forma dominante e cínica da consciência. A classe dominante sabe dos conflitos que separam a sociedade em classes, mas torna-se cínica ao encobri-los, ao modificar os fatos e reproduzir uma falsa consciência, tornando irrelevante a distinção entre o verdadeiro e o falso (CHAUÍ, 2021).

Aprisionada nessa socialização total, que não permite a diferenciação social, a razão atua cinicamente como instrumento de dominação. Sua astúcia consiste em colocar ao alcance de todos o lançamento de algo novo, exclusivo, uma novidade que parece exaltar o indivíduo, alimentando seu narcisismo, iludindo-o como empresário de si mesmo, uma aparência autônoma de que tudo pode, basta querer. Em contrapartida, não estabelece condições para a comunicação entre o sujeito e o objeto e para o entendimento de que, a despeito dessas mudanças aparentes, a estrutura de dominação e exploração continua a mesma. Essa dominação se impõe cada vez mais e passa a integrar toda a interioridade humana, levando as massas a um “estado de absoluta apatia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 168).

A consequência disso, conforme Adorno e Horkheimer (2006), é a impossibilidade de realização da experiência e da consciência, pois a falsa formação separa sujeito e objeto e impede que o sujeito elabore qualquer senso de realidade. Seu estado é o resultado do uso de *tickets* e não de uma relação dialética entre sujeito e objeto; é a falência do pensamento crítico. Ainda que haja a aparência de decisão por parte do sujeito, esta já é essencialmente

⁶ Nesse contexto, o termo “*fake news*” refere-se às notícias falsas disseminadas como verdades, fortalecendo o movimento do negacionismo.

predeterminada: a realidade determina a consciência e a compreensão dessa realidade como um dado e não como experiência e construção humanas, impede a condução da consciência humana na constituição do processo formativo de um sujeito histórico capaz de influenciar as possibilidades do futuro, os rumos da sociedade, do mundo e da história.

A pseudoformação seria a forma social da subjetividade determinada nos termos do capital, que exige pessoas conformadas e automatizadas – uma determinação social na qual a sobrevivência do sujeito requer frieza, indiferença em relação à humanidade, um individualismo levado às últimas consequências (MAAR, 2003). Requer a frieza de que precisaram os sobreviventes para continuarem a viver após Auschwitz (ADORNO, 2012). Põe-se, aqui, o princípio básico da sociedade capitalista, que implica a perda da sensibilidade.

Essa frieza é necessária para que o sujeito seja meio para o capital. Sem ela, “Auschwitz não teria sido possível” (ADORNO, 2012, p. 134), não haveria condições de projetar um sistema eficiente e rápido tanto para conduzir as vítimas quanto para “esquecer o que acontece[u] com estas vítimas em Auschwitz” (p. 133, grifo nosso). Trata-se, pois, de uma frieza geradora de indiferença ao outro, de uma incapacidade de amar⁷, visto que a capacidade de amar precisa ser aplicada aos meios, oferecendo um terreno fértil para a barbárie, que degrada e dificulta a formação humana. O amor também perde seu conteúdo de sentimento fraterno e ternura pelo outro de forma desinteressada e passa a ser vivido na competição, na ilusão moderna que promete uma felicidade, mas não a cumpre, ao mesmo tempo em que nutre o individualismo e a frieza das pessoas – amantes, pais, filhos, amigos ou irmãos –, cujos relacionamentos se baseiam na lógica da troca e cujo sentido de vivenciá-los é indicado pelo potencial que têm para gerarem lucro, seja material, seja afetivo.

A frieza humana repõe em si o princípio da indiferença e o desencantamento do mundo promovido pela ciência moderna: “O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 23-24).

A argumentação de Adorno e Horkheimer (2006) revela os nexos entre a frieza e a falsa consciência. Desse modo, a forma como o conhecimento se realiza pode tanto humanizar

⁷ Adorno refere-se à capacidade de amar, não no sentido romantizado, sentimental e moralizante, mas denotando a carência libidinal com outras pessoas, como elemento capaz de favorecer as possibilidades de resistência à frieza das relações humanas, imprescindível para que haja formação cultural. Para o aprofundamento no estudo sobre o conceito de amor à luz de Adorno, sugerimos recorrer ao aforismo “Constança”, na segunda parte da obra “*Mínima Moral*” (ADORNO, 2008b, p. 167-168), e aos textos em que o autor se propõe a pensar a Educação e o processo de formação na obra “*Educação e Emancipação*” (2012).

quanto levar à desumanização, tendo em vista que o esclarecimento, na civilização moderna, produziu tanto o desencantamento dos mitos e das superstições, quanto o desencantamento do mundo, do indivíduo, da humanidade, pois também conduziu à frieza, na medida em que o encantamento implica relação entre sujeito e objeto.

O indivíduo pseudoformado tem sua capacidade de autorreflexão reduzida. Apartado, ele não consegue reconhecer as próprias emoções e afetos em relação ao objeto e também não se vê como objeto do pensamento. A relação de comunicação entre sujeito e objeto possibilita as condições para a produção do conhecimento científico capaz de realizar consciência e superação histórica, de transformar e produzir um conhecimento que não se sustenta na individualização e na separação do sujeito em relação ao objeto, mas se efetua de maneira a colocá-lo em um estado de atenção às nuances do objeto, permitindo-lhe interpretá-lo e conhecê-lo de fato (ADORNO, 1995). Por outro lado, a relação de indiferença entre sujeito e objeto pode possibilitar a repetição cíclica de acontecimentos, a manutenção de uma realidade que permanece sempre igual.

Logo, há a separação entre sujeito e objeto quando ele não se reconhece nesse objeto e produz um saber limitado que não estabelece uma relação racional entre meios e fins. Dessarte, a razão é convertida em meio de ação para atingir fins que não são refletidos. Nesse movimento, tudo é justificado em nome do progresso, em desarticulação com preocupações direcionadas a uma sociedade digna de ser vivida.

Parece que, enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento e da atividade do homem, sua autonomia como um indivíduo, sua capacidade de resistir ao crescente aparato de manipulação de massa, seu poder de imaginação, seu juízo independente são aparentemente reduzidos. O avanço nos meios técnicos de esclarecimento é acompanhado por um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a ideia de homem (HORKHEIMER, 2015a, p. 8).

A razão é convertida em um instrumento aproveitado para a manutenção da sociedade, e sua funcionalidade passa a ser o seu valor operacional no domínio dos indivíduos e da natureza. Consequentemente, os conceitos de justiça, igualdade, felicidade, tolerância, constituídos historicamente, perdem as suas raízes intelectuais e são racionalizados de acordo com os interesses do modo de produção capitalista (HORKHEIMER, 2015a).

Dentro da própria racionalidade se cria a irracionalidade que justifica os fins sem refletir sobre os meios em nome da razão (RESENDE, 2015), como no caso da justificação do desmatamento e das guerras em nome do progresso. A violência como instrumento de correção

se dá pelo uso da razão aplicado à lógica de funcionamento, manutenção e desenvolvimento do mundo administrado.

Com o esvaziamento da razão reflexiva, também se reduz o espaço para tudo que é espontâneo e imaginativo – processos fundamentais também para a transformação objetiva da realidade. Reduz-se, pois, a possibilidade de elaboração de esquemas de pensamento, de formulação de conceitos e fundamentos racionais. Nessa estrutura, elementos essenciais para a reflexão crítica são substituídos por esquemas prontos para fins específicos, em que não cabe um filtro do que é verdade e do que é mentira.

Assim, é difícil pensarmos na realização da formação para a emancipação sob o domínio da razão instrumental, pois uma formação que se pauta na razão a serviço da adequação à continuidade do existente, à manutenção de estereótipos e preconceitos é pseudoformação. O pseudoformado adere à imitação de papéis e vive de forma estereotipada, limitadora e conformado com as normas dominadoras.

Desse modo, a formação humana é imprescindível para se revelarem as contradições das contradições geradas no trabalho e que constituem a realidade material e histórica. Diz respeito a uma ação racional que possibilita a elaboração de uma análise crítica e de transformação da história. O processo capitalista de produção nega à classe trabalhadora os pressupostos para a sua formação ao ponto que o antagonismo social se radicalizar e a cultura se transformar, como mecanismo de dominação, em mercadoria em todas as suas dimensões.

A formação vincula o conhecimento e a reflexão à autonomia do pensar, ao exercício do pensar por si e para fora de si com vistas a compreender e a transformar a realidade. Uma sociedade que visa ao fechamento do pensamento e à naturalização da realidade tal como está e que posiciona as questões econômicas acima da vida humana é irracional, age contra o próprio sujeito.

Esse fechamento em si, a virada da razão subjetiva na modernidade, transforma o conceito em produto abstrato, um produto das ideias, descolado da realidade histórica e social. Em síntese, no mundo administrado pelas noções mercadológicas de utilidade e calculabilidade, o esclarecimento já não cumpre o que propõe em seu conceito de libertar os seres humanos (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), mas torna-se uma prática sem conceito, sem potencial dialético, de maneira que os desdobramentos resultam na manutenção desse cenário.

Para mantermos vivo o desejo de transformação social, é indispensável, portanto, o enfrentamento que nos coloque no esforço de resistência a que tudo se repita. Isso posto, “o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é contrapor-se ao poder cego de

todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio do esclarecimento” (ADORNO, 2012, p. 127). Para tanto, é essencial a oposição à pseudoformação, a fim de manter viva a luta por um novo projeto de transformação social, um novo recomeço, pois, ainda que a formação não se realize efetivamente, continua sendo um ideal a ser perseguido como forma de resistência à barbárie.

3 CONHECIMENTO CIENTÍFICO E FORMAÇÃO HUMANA EM THEODOR ADORNO E MAX HORKHEIMER

Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a própria regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram essa regressão (ADORNO, 2012, p. 119).

A formação orientada no sentido de que Auschwitz não se repita exige que interroguemos a forma como a ciência se realiza. Precisamos repensar as possibilidades de conhecer a realidade em sua totalidade a fim de revelar a persistência das condições que geram a barbárie. Neste capítulo, propomo-nos a analisar, em Theodor Adorno e Max Horkheimer, as categorias fundamentais para que o conhecimento científico viabilize a formação humana. Esses autores foram escolhidos por sua preocupação com o processo de humanização e de barbárie, por perseguirem o questionamento sobre os motivos pelos quais uma sociedade esclarecida, como a da Alemanha, não conseguiu evitar a barbárie de Auschwitz.

Assim, após uma pesquisa bibliográfica que levou em conta o objeto pesquisado, o movimento do conhecimento científico, foram elegidos os seguintes textos de Adorno e Horkheimer: “O conceito de esclarecimento” e “Excurso I: Ulisses ou mito e esclarecimento”, ambos da obra “Dialética do Esclarecimento”, de 1947; os textos de Adorno “Teoria da Semiformação”, de 1959, “Educação - para quê?”, de 1966, “Educação após Auschwitz”, de 1967, “A Educação contra a barbárie”, de 1968, “Sobre sujeito e objeto”, de 1969, e “Notas marginais sobre teoria e práxis”, de 1969; e os textos de Horkheimer “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937, e “Meios e fins”, de 1941. Esses textos tratam da temática pesquisada e também foram/são discutidos em trabalhos que debatiam/debatem o entrelaçamento entre conhecimento e formação humana.

Ademais, entender o percurso histórico da razão até ela se converter no que é também foi fundamental para a escolha dessas obras, mas também para o recorte das categorias que julgamos fundamentais para a formação humana, no exercício de um movimento dialético, que iremos expor a partir de agora. Desse modo, realizamos uma leitura aprofundada dos textos e extraímos categorias, entendidas como sínteses, como movimentos que captam o real em

articulação com o pensamento, a reflexão, e que se estabelecem em articulação com outras categorias. Vejamos.

Na tessitura da obra “Dialética do Esclarecimento”, o que Adorno e Horkheimer (2006, p. 11) se propõem é “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma espécie de barbárie”. O que criticam é por qual razão certo esclarecimento, fundamentado em um projeto de civilização com apostas que levariam a humanidade à emancipação, não realizou sua promessa.

Portanto, o progresso do esclarecimento é uma determinação da sociedade burguesa intrínseca ao modo de produção capitalista e encontra alicerce em um projeto de civilização. Na forma como esse esclarecimento se realiza, ao tempo em que proporciona uma vida mais confortável e segura para alguns, também produz o aumento da pobreza, da violência e da fome, ou seja, a desigualdade de classe, promovendo uma regressão da humanidade.

Mesmo o desenvolvimento técnico e científico, que teria condições de sanar a fome, a desigualdade e a violência, também não efetivou o processo de humanização. A razão que se formalizou e se converteu em técnica “é expressão de desamparo, não de progresso” (ADORNO, 2015b, p. 82). É desamparo⁸, pois, frente à insegurança em relação ao futuro da civilização, o movimento do esclarecimento não livra o ser humano do medo, pelo contrário, acirra ainda mais as condições objetivas que o geram.

Para discutir essas questões, cuja resposta está, cremos, no processo formativo oposto ao da pseudoformação, apontamos as seguintes categorias encontradas nos dois autores: “Contradição”, “Razão crítica reflexiva”, “Primazia do Objeto”, “Articulação entre Todo e Parte, Universal e Particular” e “Teoria e Práxis” – que nos parecem ser os fundamentos para que o conhecimento científico seja formativo. Importante realçar que cada uma dessas categorias se estabelece na relação com outras categorias e se realiza como potencial na articulação entre parte e todo.

3.1 A contradição⁹ como superação do conhecer linear, invariável, evolutivo, imediato, classificatório e dominador

⁸ A noção de desamparo indicada por Adorno retoma a ideia freudiana do desamparo associado ao medo de ser abandonado, à perda do amor e da proteção, mediante a ilusória promessa de felicidade expressa no projeto da civilização moderna. Para compreender melhor essa noção, sugerimos consultar o texto “O futuro de uma ilusão”, de Sigmund Freud (1996b).

⁹ Parte dessa análise sobre a contradição foi apresentada em forma de resumo expandido, com o título “A Contradição como Fundamento do Conhecimento Científico Formativo”, no GT20 - Psicologia da Educação, na 40ª Reunião Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), realizada em parceria com a Universidade Federal do Pará (UFPA) no período de setembro a outubro de 2021.

A contradição requer críticas ao saber que se propõe ser exato, permeado por definições certas e estáticas. Reivindica também pensar sobre as contradições entre essência e aparência, realidade e teoria e sobre todas as manifestações de movimento que condensam tanto avanços como retrocessos, continuidades e rupturas.

A contradição é um princípio que atravessa a problematização sobre esclarecimento, mito, conhecimento, razão e formação. Nos textos “O conceito de esclarecimento” e “Excursus I: Ulisses ou mito e esclarecimento”, Adorno e Horkheimer (2006) discorrem sobre as contradições da razão e do progresso e sobre a reprodução do pensamento mítico no processo civilizatório. Em um movimento dialético, revelam que a contradição entre mito e esclarecimento denuncia como a ciência positivista na verdade reproduz o que negou no mito. Embora, na aparência, não se refiram à palavra “contradição” nos textos, esse movimento perpassa toda a obra no sentido de revelar o movimento histórico do conhecimento científico não formativo.

O mito, mediante Adorno e Horkheimer (2006), é um tipo de conhecimento que já contém a tentativa de esclarecer um mundo desconhecido. O mito configura-se como uma maneira de denominação e de explicação da natureza desconhecida e temida pelos seres humanos, pelo qual, seja por intermédio de feitiços, seja pela repetição ou até de sacrifícios, busca-se intervir, organizar e disciplinar esse mesmo mundo. Para os autores, a dominação está presente em ambos. Cabe ao feiticeiro dominar os “demônios” da natureza, assim como ao cientista dominar e classificar a existência e os fatos da realidade para submetê-los ao controle dos seres humanos.

Em contraposição ao mito, o projeto de esclarecimento requer a substituição da superstição pelo saber iluminado da razão. Por meio do esclarecimento, busca-se elevar o pensamento para que o sujeito tenha condições de exercer o direito de pensar por si mesmo, permitindo-lhe o acesso à autonomia e livrando-o do medo e das relações de submissão. Contudo, essa promessa não vem se realizando e a contradição entre mito e esclarecimento marca o movimento de regressão da ciência moderna quanto a uma sociedade humana livre. Portanto, o que se verifica é a repetição da submissão do pensamento à realidade vigente, uma vez que reproduz a relação de dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

A dialética entre mito e esclarecimento expressa a contradição necessária para o entendimento da forma assumida pela razão em resposta às condições objetivas da sociedade. A própria existência pressupõe o princípio da contradição. A sociedade é permeada por contradições, esbarra em limites da realidade desde o conflito entre o homem e a natureza até

as formas de dominação e exploração que se desenvolvem em todas as esferas da vida humana (JAY, 2008).

Há também contradição na razão que se realiza como irrazão ao assumir a forma de aparato de controle, de instrumento útil e necessário ao capital. Essa racionalidade explicativa e dominante se exerce contra a própria humanidade, justificando a barbárie em um movimento que não analisa os fins do exercício da razão, mas se concretiza como meio (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), como fetiche.

O modo como a razão se realiza como instrumento a serviço da ordem social burguesa orienta a regressão da humanidade, de modo que o progresso se realiza como retrocesso e como decadência. A racionalidade dirigida para o alcance de determinados objetivos capitalistas, independentemente de suas ações, é a essência de um esclarecimento totalitário, que não aceita outra forma de pensar (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

O progresso da racionalidade científica e a substituição do mito pelo esclarecimento como apreensão do real não iluminam nem aplacam a tendência à dominação e à regressão, mas a realçam. Não é um simples processo de desmitologização, mas a ascensão de uma racionalização que se desenvolve na ciência e reflete tanto no conhecimento e no controle da natureza quanto na naturalização do ser humano civilizado.

O modelo de racionalidade centralizado na ciência positivista impõe como dogma o pensamento lógico-formal que converte o esclarecimento em mito, transformando a natureza em mera objetividade. De maneira que a ciência positivista se constitui em um sistema totalitário, pois despreza qualquer forma de conhecimento que não se submeta ao critério da calculabilidade e da utilidade, sem que exista possibilidade de oposição (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Essa formalização de um método de pensar apresenta um caráter de repetição que vincula o conhecimento científico ao mito, na medida em que a objetividade da ciência positivista consiste no fato de que tudo nela pode ser repetido, como um experimento cujo resultado pode ser previsto. O pensamento invariável, linear e calculável é o princípio de uma razão unilateral que formaliza essa lógica incapaz de aceitar que, entre duas proposições contraditórias, ambas podem ser tanto verdadeiras quanto falsas (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Isso elimina a contradição e subsidia uma falsa consciência social.

O indivíduo pseudoformado não consegue revelar, no progresso, as suas contradições. Nesse processo, a injustiça e os males da sociedade são tratados de forma personalista, ocasional ou através de pequenas manifestações sociais. Ao mesmo tempo, o indivíduo livre não consegue

se perceber na clausura de uma sociedade que clama por sua autonomia, mas que só inclui os adaptados, os conformados. É tanta a fragilidade do indivíduo que a mentira manifesta se expressa e é aceita.

Nessa lógica, a construção das possibilidades do pensamento é regida pelo princípio da não contradição, segundo o qual é impossível afirmar e negar ao mesmo tempo uma mesma proposição. Esse procedimento isento de contradições é uma necessidade objetiva do modo de produção da sociedade capitalista e tende a cristalizar a realidade e os princípios lógicos para produzir uma consciência que conserve o modo de vida vigente e confirme como verdade enunciados e conceitos predeterminados por essa forma de produzir a vida (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Afirmar e negar uma coisa ao mesmo tempo é um princípio da contradição. Adorno e Horkheimer (2006, p. 26) citam o emblema da árvore no âmbito do pré-animismo, como representação simbólica de “um pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é”, visto que, quando uma árvore é encarada não meramente com árvore, mas “como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma outra coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica” (p. 26).

Há contradição na relação entre as ideias e os números, já surgida desde Platão na metafísica dos números, em que se estabelecia uma relação entre filosofia e números. Além de Platão, Parmênides também sinalizava certa relação do pensamento com os números em seu poema sobre a contradição entre o uno e o múltiplo. Adorno (2015a, p. 42) retomou a filosofia clássica para pensar o uno pelo seu contrário.

Todavia, sem a ideia do múltiplo, a ideia do uno não teria de maneira alguma como ser determinada. Nos números reflete-se a oposição do espírito ordenador e fixador com aquilo que se encontra a ele contraposto. Para torná-lo igual a si, ele primeiramente o reduz ao indeterminado, que, então, determina como o múltiplo. É verdade que o espírito não se define como idêntico ao múltiplo ou reconduzível ao múltiplo. Mas os dois são similares.

O uno só pode ser compreendido a partir do seu contrário, o múltiplo. Da mesma forma, Adorno e Horkheimer (2006) voltam-se ao mito para compreender o esclarecimento. Mesmo sendo aparentemente contrários, mito e esclarecimento também são similares quanto à tentativa de prever e controlar os acontecimentos. O esclarecimento recai no mito ao converter a razão em procedimento planejado para que não haja reflexão sobre o próprio método, para que não surjam dúvidas capazes de perturbá-lo.

Nesse sentido, se no método só há espaço para a dúvida absoluta que conduz para a confirmação do que é dado pela hipótese, que toma como verdade objetiva aquilo que está na média, podemos afirmar que a contradição já é negada desde o início. A imposição do permanente como verdadeiro transforma a verdade em um engano (ADORNO, 2015a). Esse método padroniza a racionalidade de modo que o pensamento segue as mesmas regras de raciocínio lógico-formal. Resta aos que fogem ao padrão dominar e reprimir as próprias pulsões, negar a si mesmos para continuar a reprodução da vida. O diferente torna-se inimigo, o não idêntico ameaça o equilíbrio da sociedade burguesa, de maneira que o diverso do geral, do comum, deve ser eliminado.

As mais divergentes correntes da teoria tradicional estão de acordo quanto ao fato de que deve ser eliminado, segundo o hábito científico-natural, aquilo que encobre a pura coisa, os “fatores perturbadores”. Esses fatores, porém, sempre são um suplemento subjetivo à coisa. Quanto mais profunda for a consumação dessa operação, tanto mais impositiva será sua condução ao puro pensamento e, portanto, aos homens, dos quais ela busca se livrar (ADORNO, 2015a, p. 51-52).

A eliminação de qualquer elemento subjetivo que possa colocar em dúvida a veracidade do método colabora de forma violenta com a separação entre sujeito e sociedade e distancia cada vez mais a possibilidade de emancipação intelectual para a constituição de uma sociedade livre. Essa separação ressalta a contradição entre liberdade e não liberdade, haja vista que a condição de liberdade está sempre ameaçada. O que é dado, na realidade, é a não liberdade (ADORNO, 2015a).

Isso remonta à ideia de que o esclarecimento possibilitou um grande aumento na produtividade técnica e econômica, que, a despeito de sua capacidade para produzir condições suficientes para sanar a fome e a violência e proporcionar um mundo mais justo, o modo como operou desencadeou o aumento da desigualdade.

Nessa perspectiva, Adorno e Horkheimer (2006) retomam a expressão “desencantamento do mundo” com vistas a descrever que o abandono da magia que visava a possibilitar o esclarecimento, contraditoriamente, terminou por conduzir a realidade à ausência de tensionamento entre indivíduo e sociedade. Trata-se de uma racionalidade administrada, almejada pela burguesia para manter tudo sob seu domínio, e se, por um lado, leva à falência do mito, por outro conduz à alienação, à perda de sentido do sujeito e do objeto (BRANT SCAREL, 2018).

O movimento do “desencantamento do mundo” revela a naturalização do homem civilizado intrínseca ao progresso da sociedade burguesa na modernidade. Ao desencantar o

mundo em sua aparência, há a conversão da natureza em mera objetividade que restringe o conhecimento à repetição de proposições, transformando o pensamento em tautologia, o que obstaculiza o exercício do imaginar e criar outras formas de vida possíveis, fazendo com que o indivíduo continue passivo e não se exerça como sujeito transformador (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

A ciência moderna pressupõe a explicação dos acontecimentos por intermédio de uma temporalidade cíclica. Por conseguinte, todo acontecimento é explicado como repetição, assim como o princípio do próprio mito. Na temporalidade cíclica, a vida continua à mercê do destino que reproduz, incessantemente, o que já era, de forma que torna tudo idêntico, portanto, iguala aquilo que seria diferente, dissolvendo as injustiças da desigualdade e da violência, o que leva à conformidade com a realidade aparente. Esse processo de “igualização”, que oculta e homogeneiza os conflitos, é atravessado pela produção de uma aparente diversidade de mercadorias que possuem a mesma lógica de produção (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

A realidade pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo, por isso é importante realizar a crítica aos limites de uma razão que não se exerça em seu pleno sentido. É necessário resistir a um projeto de humanidade que reconcilie as contradições sociais na aparência. Um conhecimento científico que apreende a contradição opõe-se à mera adaptação e mostra a falsidade no plano da vida real efetiva, denuncia o modo como os indivíduos são enganados na promessa de liberdade e subsidia a reflexão sobre o passado e o presente para se perguntar sobre o futuro da humanidade.

3.2 Razão crítica e reflexiva no enfrentamento da razão instrumental, funcional e subjetivista

A substituição da ilusão e da fé pelo conhecimento racional é uma demanda da sociedade burguesa. Nesse processo, há uma aposta nas possibilidades da razão para o progresso do modo de produção capitalista, de maneira que seu uso com esse fim a reduz a mero instrumento de produções objetivas e subjetivas que servem à manutenção da exploração e da dominação da natureza e do ser humano (HORKHEIMER, 2015a).

Para Adorno e Horkheimer (2006), a “Odisseia”, poema épico da Antiguidade atribuído a Homero, é fundamental na compreensão do conhecimento científico, das contradições que se expressam na racionalidade moderna e, inclusive, da astúcia, que é uma forma de se pensar. Nessa racionalidade, há estratégias para lidar com o desconhecido,

considerado ameaçador, assim como há estratégias para manter a dominação de uns sobre outros.

Em um pensamento caracterizado pela astúcia, Ulisses elabora um plano para conseguir ouvir o canto das sereias e escapar da morte, realizando a dominação sobre si e sobre os outros. Nesse processo, a promessa de felicidade não se cumpre: os trabalhadores são guiados para reproduzirem a própria vida e Ulisses, o mais poderoso, imprime o trabalho árduo a outros que nem chegam a saber da possibilidade prazerosa do canto das sereias, enquanto ele, embora amarrado, desfruta desse prazer.

Ulisses, o protótipo do indivíduo burguês, mostra como o conteúdo referente à promessa de libertar os homens das relações de medo e submissão foi abstrato, haja vista que, em sua forma, não se realizou como libertação da sociedade. O esclarecimento só pode ser revolucionário se o conteúdo, o conhecimento como essência objetiva, é realizado como forma (BRAGA, 2017).

Na crítica ao esclarecimento, Adorno e Horkheimer (2006) confrontam a formalização da razão na modernidade, que se exerce como meio – instrumento para se conseguir um objetivo sem a reflexão sobre a racionalidade dos fins –, e defendem a retomada da razão em seu pleno exercício, uma razão que seja submetida à crítica da razão, como bem discutiu Kant. Nesse sentido, não é pautada pelo indivíduo isolado moderno, mas pelo exercício como máxima moral que sujeito e sociedade exercem para o bem da coletividade.

A razão defendida pelos autores dialoga com aquela defendida na Grécia Antiga, uma razão no sentido pleno de *logos* ou *ratio*, faculdade de pensar, de compreender a realidade mediante o entendimento do mundo real. Mas essa razão relaciona-se à práxis no sentido de transformar a realidade (HORKHEIMER, 1941). Desse modo, contém potencial para alcançar a reflexão objetiva da realidade material, das contradições da sociedade, das determinações históricas que rompam com a falsa consciência.

A busca é, pois, pela razão como faculdade do ser humano de analisar, de ser um agente crítico de oposição à condição de heteronomia, à submissão em relação à realidade. Os autores discutem sobre o declínio dessa razão ao assumir formas racionais que se voltam contra ela própria e assumem certo ceticismo, dogmatismo, a ponto de quase nada restar dela mesma. Esse movimento de redução da razão coloca em questão até que ponto ela ainda é válida, embora o seu pleno exercício na busca da emancipação seja defendido pelos autores, em contrário ao seu abandono.

Adorno e Horkheimer (2006) desvelam o caminho da decadência da razão pensando em suas promessas. Eles chamam a atenção para o fato de que a razão é esvaziada de sentido ao ser apropriada pela lógica capitalista como mecanismo de controle eficaz e indispensável ao capital. Ela se manifesta no seu contrário, na irracionalidade, dado que obscurece a realidade ao justificar, cientificamente, situações de barbárie que ameaçam a humanidade. O que existe, predominantemente, é uma razão funcional ao projeto de civilização que se manifesta de forma alheia à vida em seu pleno sentido (HORKHEIMER, 1941).

Ao mesmo tempo, a emancipação da própria razão é pensada. Como afirma Adorno (2012, p. 16), a formação humana não está restrita a ter “consciência de”. Se assim fosse, teríamos vários objetos a serem pensados e poderíamos nos esquecer de colocar a própria consciência como objeto do pensamento, a consciência em movimento de pensar articulando subjetividade e objetividade.

Um conhecimento científico que se limita à razão instrumental não contempla a formação humana. Um conhecimento que não aceita crítica à própria razão termina sendo um meio de manutenção do sistema opressor e oculta as determinações da exploração na tendência de harmonizar as contradições na sistematização da realidade, primando por ser útil à sociedade vigente, que é desigual (HORKHEIMER, 1941).

Ao problematizar a racionalidade do esclarecimento no moderno mundo administrado e suas contradições subjacentes ao processo de decadência da civilização, Adorno e Horkheimer (2006) denunciam as condições objetivas que reduzem a razão a uma operação feita com base em regras lógico-formais, um procedimento que limita e mais aprisiona do que liberta.

O pensamento já não compreende os objetos como eles realmente são, mas se contenta em ordenar e classificar como se fosse uma máquina de calcular. Quanto menos os seres humanos pensam a realidade, mais se tornam passivos e suscetíveis à manipulação. Se não compreendem seus objetos, também não os respeitam, tornando-se ingênuos e colaboradores de um sistema ideológico e opressivo (HORKHEIMER, 1941).

É na crítica ao uso da razão – que outrora foi emblema do Iluminismo para justificar o ideal de liberdade, justiça e verdade, com vistas à produção de um mundo iluminado – que Adorno e Horkheimer (2006) revelam como ela se transformou em mero instrumento de exploração da natureza, como meio para serem atingidos fins úteis e adequados à implantação e à consolidação da classe burguesa na sociedade capitalista.

A concretização do projeto de dominação exigiu um eu pensante capaz de dominar a natureza e a si mesmo. A partir de Descartes e da busca por alcançar a objetividade do

conhecimento, a ciência positivista passou a oferecer um método que reduziu o pensamento a um procedimento formal lógico-matemático e que visava a transformar a natureza material em ideia passível de ser classificada, quantificada e controlada.

Tendo em vista que as condições do capitalismo ampliavam e aprofundavam a reificação da realidade social, a padronização da ciência positivista tendia a contribuir para a decadência das potencialidades da razão e para aprofundar a continuidade da dissociação entre subjetividade e objetividade. Horkheimer (2015a), em “Eclipse da Razão”, estendeu esse debate às duas dimensões da razão: a subjetiva e a objetiva.

A razão subjetiva retira do sujeito as mediações da objetividade. Na dissociação entre indivíduo e sociedade, a dimensão subjetiva dissolve o que há de objetivo. Assim, considera-se que a concreticidade não ressoa na razão, havendo um sujeito abstrato sem analisar as determinações que o constituem. É como se no interior do sujeito estivesse a verdade. Essa razão perde da análise a capacidade objetiva, que se vincula às ações em concordância com a vida humana, com a totalidade social, “a existência da razão como uma força não apenas na mente individual, mas também no mundo objetivo” (HORKHEIMER, 2015a, p. 12).

Da conversão da razão em uma forma, em um esquema matemático-geométrico que orienta os cálculos dos meios para obter determinado fim, emerge, de modo unilateral, o predomínio da razão subjetiva, relacionada à “faculdade subjetiva da mente” (HORKHEIMER, 2015a, p. 13), à centralidade do exercício da razão no sujeito para coordenar as ações com vistas a alcançar propósitos reconhecidos pela sociedade burguesa. Ao organizar e ao aplicar a capacidade lógica para calcular probabilidades e adequar os meios convenientes para determinados fins, conforme os interesses para a autopreservação, o ser humano se desprende dos valores éticos e morais para o bem comum.

Logo, a razão perde seu conteúdo emancipatório e torna-se um instrumento de dominação, que, por mais razoável e natural que pareça, privilegia ganhos e vantagens de utilidade particular, individualista, mesmo que seja necessário recorrer a meios contrários à civilidade e estabelecer uma ação baseada na exploração da natureza e dos outros (HORKHEIMER, 2015a).

Segundo Horkheimer (1966), mediante a dicotomia entre subjetividade e objetividade, a razão não domina apenas a consciência dos indivíduos; ao contrário, a razão esvaziada de seu conteúdo objetivo torna-se mecanismo de controle das mediações sociais que reproduzem e conservam a realidade tal como ela é. Essa razão não se exerce em seu sentido pleno, pois a razão substantiva realiza uma apropriação subjetiva da realidade objetiva em sua totalidade:

O grau de razoabilidade da vida de um homem poderia ser determinado de acordo com sua harmonia em relação a essa totalidade. Sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era a régua dos pensamentos e ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas a considerava tão somente como uma expressão parcial, limitada, de uma racionalidade universal da qual se derivavam os critérios para todos os seres e coisas. A ênfase nos fins, não nos meios. O esforço maior desse tipo de pensamento era o de reconciliar a ordem objetiva do “razoável”, como a filosofia a concebia, com a existência humana, incluindo o autointeresse e a autopreservação (HORKHEIMER, 2015a, p. 12).

O conceito de razão vai além da simples coordenação da relação entre meios e fins. A dimensão objetiva se apresenta como elemento para pensar, para analisar as ações e determinar os fins. Nessa perspectiva, Horkheimer (2015a) corrobora a concepção de Marx e Engels (2007) de que são as condições reais da vida que determinam a consciência e não o contrário. A razão se realiza na incorporação das experiências, nas ações, nas crenças, nas normas e leis que constituem o social.

Na análise de Horkheimer (2015a), a totalidade da razão não desaparece com sua formalização. O que ocorre é que ela sofre um “eclipse”, em que é reduzida radicalmente à função de classificação, inferência e dedução, decorrente da tentativa de dominação da natureza. Em outras palavras, o primado da forma impõe uma sombra na qual a padronização de um determinado tipo de racionalidade dificulta outras formas de raciocinar. Esse processo se consolida como racionalidade técnica e racionalidade instrumental e está relacionado à coordenação de meios para atingir fins, ter eficiência.

O que determina aquilo que é útil é o social e a razão que interioriza os aspectos sociais sem sobre eles refletir cai no mero conformismo do que está posto. Muitos simplesmente pensam em se inserir, em serem aceitos na sociedade, principalmente quando a sociedade é vista como algo externo, que se eleva sobre o sujeito. Daí a subordinação ao mero exercício de uma razão que seja funcional (HORKHEIMER, 1941).

A crise da razão se manifesta na relação entre razão instrumental e eficiência, ou seja, é a sociedade capitalista que determina os critérios de eficiência da razão como mecanismo para conseguir chegar com sucesso ao lugar demandado. A eficiência é o critério de determinação das ações, respondendo à expectativa da necessidade de os indivíduos serem submissos à sociedade capitalista, embora realçados como autônomos (PETRY, 2013). Portanto, por trás da aparência de livres e autônomos, o indivíduo continua sendo tutorado por outro.

Essa racionalidade que se apresenta em nome de uma objetividade científica submete tudo e todos aos critérios da lógica matemática, sendo a razão subordinada ao dado imediato,

que pode ser mensurado, observado e testado. O que importa é a razoabilidade dos propósitos, fazendo com que o indivíduo, por medo de se desviar e ser punido, adapte-se ao modo de viver socialmente demandado (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Desse modo, a razão se configura e se entrelaça no contexto da sociedade burguesa com a função de autopreservação. A preocupação com a autopreservação é urgente e não interroga sobre a formação humana.

A racionalidade inerente à ciência moderna apresenta contradições na medida em que, ao formalizar o pensamento, elimina a razão como mediação entre sujeito e objeto, como uma faculdade de pensar, uma ação individual no interior das relações sociais. Consequentemente, ela se esvazia do próprio conteúdo objetivo, renuncia à sua autonomia, negligencia o exercício da crítica que possibilita o discernimento e a reflexão entre meios e fins. É por isso que a razão se converte em mero instrumento útil para fins da vida diária e ampara um desenvolvimento científico não formativo. Nesse processo, o critério de reconhecimento racional é o valor operacional, a função na dominação dos seres humanos e da natureza (HORKHEIMER, 2015a).

Nesse panorama, a razão volta-se contra si mesma e é facilmente subordinada a sistemas autoritários. Se ela não se interroga por princípios humanitários universais, fica difícil afirmar a sua irracionalidade. Não importa quão cruel seja, desde que funcione, mesmo que a serviço de propósitos desumanos. Dessa maneira, a razão que busca a autoconservação termina sendo uma racionalidade direcionada à autodestruição (HORKHEIMER, 1966).

O preço que o sujeito paga pela conversão da razão em instrumento do progresso capitalista é a sua coisificação. Ao passo que substitui a superstição e a fé pela razão, ela própria se torna um mero aparato para a produção de mecanismos de dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). É como se só existisse essa forma de pensar. Esse tipo de racionalização vive e se eleva perante o sujeito, que é submisso, rebaixado a mero portador de sua manifestação (HORKHEIMER, 2015a).

No âmbito da razão, o que antes era promessa de liberdade se transforma em mecanismo de administração de uma falsa consciência, haja vista que “a manipulação instrumental da natureza pelo homem leva [...], inevitavelmente, a uma relação de mesmo tipo entre os homens” (JAY, 2008, p. 326). A relação de dominação entre os seres humanos e a natureza se estende à relação entre os seres humanos. A instrumentalização da razão ofusca a dimensão política da liberdade de pensar de forma autônoma e de intervir no curso da humanidade ao instrumentalizar um padrão de pensamento dominante que harmoniza os conflitos sociais.

Nesse cenário, é necessária a crítica à forma como a razão na realidade é determinada pelo modo de produção capitalista, de modo a evitar a conciliação, no mundo das ideias, das contradições sociais que não se resolvem nessa realidade (JAY, 2008). Por isso, a crítica dos limites da razão é uma exigência revolucionária para a formação de uma sociedade racional, para a produção de uma vida humana, digna e justa, tendo em vista que “o mundo do homem, até hoje, não é ‘o mundo humano’, mas ‘o mundo do capital’” (MATOS, 1993, p. 8). A crítica à razão mostra a contradição na racionalidade que também é irracional, vez que não procede dos verdadeiros interesses humanos, mas do mesmo capital.

Nesse sentido, a razão que se exerça em reflexão, que faça a mediação entre sujeito e objeto, é um fundamento para que o conhecimento científico se realize como formativo, para o conhecimento da natureza humana com vistas a uma vida digna de ser vivida. Eleva-se, portanto, uma razão que, em sentido pleno, permite a crítica a si mesma. Isso porque a crítica a si é uma forma de denunciar a racionalidade que coloca obstáculos para que os indivíduos reivindiquem a oportunidade de orientar suas atividades para transformar a sociedade.

3.3 Primazia do objeto e a relação de comunicação e não de dominação no conhecer

Mediante a preocupação em garantir um saber absoluto, livre de qualquer interferência subjetiva, a ciência converte a razão em técnica de conhecer. Na primazia de um método que siga um padrão exato, a razão tenta dominar o objeto colocando nele pré-noções e pré-conceitos, pois ela não é refletida como objeto de si mesma. O preço pago é o pensar igual, no que já reside o mito, uma vez que, “a partir do conhecido, não deve poder surgir nada desconhecido, nada diverso” (ADORNO, 2015a, p. 85).

Na dominação do objeto, os indivíduos reproduzem a alienação do próprio pensamento. Não acontece apenas a alienação dos sujeitos com relação aos objetos dominados, mas a alienação do sujeito e das relações humanas (ADORNO; HORKHEIMER, 2006). Nessa direção, o esclarecimento que visava a libertar do medo converte-se a enxergar somente o que confirma aquilo que passa pelo seu procedimento.

Essa racionalidade transforma o mundo desconhecido em equações lógico-formais que explicam o que é observado, naturalizando o existente (ADORNO; HORKHEIMER, 2006) e estabelecendo uma única forma de apreender o objeto, que é descolado do contexto social. Quanto mais abstrato o objeto se torna, menos ele revela de si. Ao tomar a realidade pela

aparência, de forma imediata, fixa e irreversível, o esclarecimento torna-se ideologia (ADORNO, 2015a).

A apropriação do princípio matemático em nome do rigor científico, além de fixar o arbítrio do absoluto ao classificar, calcular e ordenar os fatos, também mantém o pensamento preso ao dado imediato, visto que, por meio do número, faz uma apreensão superficial e abstrata da realidade, sem capturar as determinações que a constituem (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Em Adorno (1995), a condição do sujeito¹⁰ não é abstrata, mas social, concreta e real, com possibilidades de vir a conhecer pela crítica da e na razão. No sujeito, a singularidade apenas faz sentido em referência à universalidade do objeto, uma mediação que expressa “a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais” (ADORNO, 1995, p. 186). Nela, as relações sociais seguem a estrutura dominante da sociedade fundamentada na forma da troca.

A relação entre sujeito e objeto é dialética, desde que “a separação entre sujeito e objeto é real e aparente” (ADORNO, 1995, p. 182), dado que se afirmam e se negam ao mesmo tempo. Tal separação é real porque diz de nossa condição humana em que um não se funda sem o outro e, ao mesmo tempo, é aparente, porque há uma falsa separação entre eles que os identifica e os diferencia. Sendo assim, tanto o sujeito quanto o objeto são contraditórios.

O objeto social é pensado pelo sujeito, que também é objeto, visto que a base em que ele se estabelece é o social. A existência de um está intrinsecamente ligada ao outro e, embora sejam independentes, a relação entre eles não é de identidade, mas de tensão e contradição na medida em que se necessitam de maneira recíproca e, concomitantemente, oferecem mútua resistência entre si, ou seja, o sujeito existe como determinação do objeto e vice-versa.

Ao relacionar-se com o objeto, o sujeito tem a oportunidade não só de se reconhecer e se diferenciar desse objeto, como de conhecer as condições em que ambos são constituídos. Dessa forma, constitui e é constituído pelo objeto do conhecimento, sendo resultado de sua relação com este. Não há um ideal de sujeito nem de objeto: o último é produção humana e, portanto, o primeiro é socialmente mediado (ADORNO, 1995).

Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceptual da percepção e do objeto, mas em sua posição refletida, que se mostra a possibilidade da reconciliação. A distinção ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria

¹⁰ Sujeito diz respeito a quem conhece em relação ao objeto.

consciência e, no entanto, se efetua como projeção consciente (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 156).

Ao sujeito é dada a oportunidade de conhecer a si e ao objeto em uma relação na qual se determinam mutuamente ao se confrontarem como elementos fundantes na formação um do outro. Nessa relação, o sujeito a ser considerado não é um sujeito isolado. Adorno (1995) propõe um retorno ao sujeito, chamado de segundo giro copernicano, quando sugere uma virada dialética para o sujeito no sentido de recompor nele próprio a sua subjetividade, a sua potencialidade enquanto sujeito do conhecimento. Volta-se para o sujeito, em todas as suas contradições, a fim de analisar e compreender a realidade objetiva que o determina, a fim de revelar o sujeito dentro da sociedade, o particular no universal, posto que a subjetividade se configura na relação com o objeto (ADORNO, 1995).

Para Adorno e Horkheimer (2006), existe a primazia do objeto como possibilidade de romper com a ideologia da tendência subjetivista à dominação do objeto, que, além de fragmentar a experiência e desencadear a pseudoformação, também é a essência do esclarecimento totalitário que tolhe a liberdade de pensar. Adorno (1995) confronta o esclarecimento totalitário e defende a perspectiva marxiana de que há uma determinação social sobre o sujeito, a primazia do objeto, uma relação de apreensão na qual o sujeito permite que o objeto revele suas mediações mais determinantes.

Nessa perspectiva, ocorre uma inversão no problema da constituição do sujeito, que coloca no centro o objeto. A centralidade no objeto exige uma autorreflexão do sujeito, uma consciência objetiva orientada para fora, exteriorizada.

[...] a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito. O conhecido através da consciência deve ser algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas, o sujeito, quintessência da mediação, é o como e, enquanto contraposto ao objeto, nunca o que, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito (ADORNO, 1995, p. 187-188).

O sujeito tem o seu lugar nessa dialética, tendo em vista que é no primado do objeto que ele se realiza e, ainda que o primado seja do objeto, é dele a possibilidade de experiência e de compreensão das condições materiais dos objetos. Por mais que a determinação seja do objeto, o sujeito não é passivo: é resguardado a ele um momento subjetivo por meio do qual analisa e interpreta o objeto e o configura em suas particularidades, podendo transpô-las e modificá-las (VIANA, 2015).

A primazia do objeto não desqualifica nem silencia o sujeito. Ao contrário, o sujeito é um objeto que somente pode ser conhecido pela consciência, o que faz dele um objeto do conhecimento de uma consciência pensante por si própria, de uma autoconsciência. É apenas a tomada de consciência do social que garante “ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (ADORNO, 1995, p. 189).

Adorno (1995) é enfático na defesa da crítica da sociedade e afirma que, para se conhecer, é necessário considerar a totalidade histórica da objetividade que perdemos no interior da sociedade fundamentada nas relações de troca. A produção de conhecimento dada na relação sujeito-objeto é crítica à sociedade, é um procedimento de razão que preserva a possibilidade de produção de conhecimento crítico não somente a respeito de uma particularidade histórica, mas sobre as condições humanas históricas de sociabilidade.

A primazia do objeto comprova-se na relação com o sujeito, visto que o objeto altera qualitativamente as opiniões da consciência coisificada, porque, em nossa sociedade, os fundamentos mercadológicos estão constantemente determinando as opiniões, a atividade humana e as relações sociais (ADORNO, 1995). O primado do objeto não implica um objetivismo, não reduz a razão; ao contrário, a prioridade material objetiva só é possível em um pensamento crítico da realidade social e econômica, sobretudo com relação ao conformismo e ao fetiche de certa ciência como única referência de verdade.

Percebemos com frequência uma tendência a priorizar um método supostamente objetivo, capaz de dominar os mais diferentes objetos, uma herança da ciência positivista moderna que, em nome de uma neutralidade axiológica, distancia sujeito e objeto. O sujeito, ao aderir ao pensamento formal e submeter os temas de investigação a procedimentos socialmente requeridos, tem seu olhar direcionado de forma isolada. Na tentativa de não se comprometer com questões subjetivas, perde a reflexão sobre si e sobre o objeto, não conseguindo se diferenciar. O cientista desconsidera a natureza humana. A racionalidade da ciência positivista coloca um véu que separa o intelecto crítico e a experiência sensível, transformando o pensamento em uma ação formalizada, automática e passiva para ordenar e disciplinar.

Nessa lógica, os dados que não confirmam a hipótese socialmente determinada são deixados de fora. Na primazia do método, o conhecimento é descolado de seu objeto e, portanto, não revela as mediações determinantes deste. O resultado desse movimento é que o conhecimento acaba não visando ao objeto e o reduz à mera função de subordinação, restringindo o pensamento à forma de cálculo em nome da objetividade (VIANA, 2015).

O conhecimento que acessa o objeto sem a mediação reflexiva do sujeito torna-se funcional à manutenção do sistema. “O resto, com o qual a ciência se satisfaz como sendo a sua verdade, é produto do seu proceder manipulativo, subjetivamente organizado” (ADORNO, 1995, p. 193). Na obsessão por afastar qualquer interferência na objetividade do conhecimento, a lógica da modernidade silencia o sujeito ao substituir sua pretensão de autonomia por um procedimento científico que repete o que já foi pensado, replicando, assim, o mesmo movimento na relação entre sujeito e objeto contido nos mitos de criar uma ilusão que apreende a situação.

Uma vez separado do objeto, o sujeito não realiza a experiência, tem sua consciência mutilada em relação ao mundo objetivo. A separação entre eles é uma regressão da consciência na qual o sujeito é incapaz de entender sua posição em relação ao objeto. O sujeito perde a possibilidade de refletir sobre as forças sociais que o determinam, o que o impele cada vez mais à ação irrefletida e a uma falsa consciência que o leva, como sujeito pseudoformado, à identificação cega com formas autoritárias de coletividades (ADORNO, 1995). Por conseguinte, sobrepõe-se um impulso à adesão a grupos e à ação coletiva mediante o feitiço da indiferenciação, uma ilusão cega que leva a possibilidade de recaída na barbárie.

O sujeito que prevalece nessa perspectiva de ser indiferente ao objeto tende a eliminar as determinações e as qualidades subjetivas deste, um posicionamento contrário à primazia do objeto, haja vista que as qualidades subjetivas o constituem objetivamente. Trata-se de um reducionismo da objetividade científica, uma forma característica da consciência coisificada de uma ciência prática não reflexiva do objeto com a subtração do sujeito da objetividade (ADORNO, 1995). Portanto, se for eliminado o momento subjetivo do objeto social, não há o alcance da totalidade, pois:

O sujeito é condenado a não ser nada. O sujeito tanto mais é quanto menos é, e tanto menos quanto mais crê ser, quanto mais ilude em ser algo para si objetivo. Como momento, no entanto, ele é inextinguível. Eliminado o momento subjetivo, o objeto se desfaria difusamente, da mesma forma que os impulsos e instantes fugazes da vida subjetiva (ADORNO, 1995, p. 198).

O objeto social é pensado pelo sujeito, que também é constituído pelo social. Um não existe sem o outro, um é condição recíproca para a existência do outro. Para Adorno (1995, p. 193), a objetividade “só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível da história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações”.

A negação do sujeito obstaculiza a produção de um conhecimento que revele as mediações entre o sujeito e o objeto e dificulta a experiência, que, na ausência de contato entre ambos, age violentamente contra o objeto, na medida em que, na tentativa de dominá-lo, não o deixa falar por si e manifestar suas determinações objetivas. O que estabelece essa relação de experiência do sujeito com o objeto é o fato de esse sujeito ser capaz de estabelecer uma relação de diferenciação e não de dominação. Essa condição permite que os seres se diferenciem respeitando o objeto e o que nele é diferente – um estado de diferenciação sem dominação, para conhecê-lo verdadeiramente. Adorno (1995) refere-se a isso como uma relação de comunicação e não de dominação.

A objetividade histórica, que diz de uma relação entre sujeito e objeto, possibilita as condições para a produção do conhecimento científico capaz de realizar consciência e superação histórica, de transformar e produzir o novo, sem a repetição do mesmo ou a manutenção de uma realidade que permanece sempre igual. A relação intrínseca entre pensamento e realidade precisa legitimar a primazia do objeto na relação do conhecimento do e sobre o sujeito como ser social e concreto.

Conhecer exige um conhecimento que não se sustente na individualização e na separação do sujeito em relação ao objeto, para colocar em estado de atenção às nuances do objeto, permitindo-lhe interpretá-lo e conhecê-lo de fato. Por isso, a dialética dessa relação sujeito e objeto é latente, é um encontro de tensão, não de dominação, por meio do qual o sujeito passa a ser capaz de produzir conhecimento crítico e, por conseguinte, formativo, emancipatório.

3.4 Articulação entre todo e parte, universal e particular

A totalidade em que vivemos e que podemos sentir a cada passo e em cada uma de nossas ações sociais não é determinada por uma comunhão imediata que abrange a todos de forma igual (ADORNO, 2008a). A totalidade da realidade externa não é uma unidade orgânica, é mais que a soma das partes. A totalidade em que vivemos envolve diversas mediações que constituem a sociedade e nós mesmos, as relações políticas e sociais no trabalho, no lazer, na ação cotidiana.

É na particularidade que a totalidade se diferencia. Assim, no reconhecimento e na diferenciação é que o sujeito se singulariza (ADORNO, 2008a). É na particularidade que podemos compreender a forma específica de a razão se manifestar. Desse modo, a forma do

indivíduo é uma particularidade da sociedade burguesa, da universalidade do ser humano. “O particular é o próprio universal, mas ele é a sua diferença ou a sua relação com um outro, a sua aparência voltada para o exterior; mas não há nenhum outro do qual o particular seria diverso, mas apenas o próprio universal” (ADORNO, 2009, p. 271).

O indivíduo burguês não se reduz a uma generalização da espécie humana, mas é atravessado pela particularidade histórica que exige essa forma singular de ser para reproduzir o sistema vigente. A abstração da sociabilidade humana mediante a generalização no padrão do indivíduo burguês nega a sua universalidade, nega suas determinações objetivas e subjetivas, individuais e coletivas, e rouba os parâmetros de se pensar criticamente a referência com o todo dessa particularidade histórica.

A cisão entre o universal e o particular resulta em uma forma alienada de se pensar o objeto, afasta do sujeito a sua natureza humana, que é histórica, oculta as determinações objetivas que constituem os objetos, direcionando o saber para uma generalização do particular e para o desconhecimento de mediações necessárias para o entendimento de mecanismos universais na particularidade histórica.

Ao afastar-se da natureza humana, o sujeito é velado, o que desafia as possibilidades de um conhecimento que realize a formação humana, haja vista que a forma de conhecer os objetos se afasta da universalidade e se converte em uma busca pela verdade no âmbito apenas individual. Logo, o conhecimento toma um caráter abstrato, vazio de materialidade histórica.

A forma do indivíduo burguês é a afirmação da individualização, que realiza a separação entre indivíduo e sociedade, entre parte e todo, entre sujeito e conhecimento. Essa separação nega ao sujeito epistemológico a possibilidade de crítica, da “crítica ao conhecimento e do conhecimento como crítica” (VIANA, 2015, p. 47), nega a possibilidade de fazer experiência e de sobre ela refletir.

O esclarecimento pretendido pela lógica formal limita o pensamento e coloca em questão a crítica à própria razão mediante uma ilusória harmonia de totalidade. A luz da racionalidade cientificista pretende iluminar tudo da mesma maneira, o que faz com que o todo seja falso (ADORNO, 2009) e torna-se uma cegueira que “alcança tudo, porque nada compreende” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 142). Esse processo de negação da totalidade e da particularidade recai na própria mitologia.

A razão instrumentalizada para administrar a sociedade limita-se a uma racionalidade subjetiva que impede a articulação entre parte e todo. Preso em um pensamento padronizado, o sujeito tem sua subjetividade reificada.

A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 120).

Esse ser genérico e substituível torna-se cada vez mais indiferente ao outro. Constitui um esclarecimento que se realiza como uma unidade que, na busca por dominação da natureza, transforma-se na dominação sobre os seres humanos e termina no domínio sobre a própria subjetividade. Sendo assim, segundo Adorno (2009, p.266), “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”.

É fundamental a ação de pensar em relação com a universalidade humana, que inclui a individualidade e não o individualismo. A vinculação do particular com o todo indica que não há possibilidade de emancipação do sujeito sem emancipação da sociedade, uma vez que a pseudoconciliação entre o particular e o universal, as relações sujeito e objeto, indivíduo e sociedade não se realizam na realidade. Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 156), “a profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa”.

O sistema de socialização predominante na atualidade constitui uma falsa consciência da realidade social, que elimina a tensão entre as classes e prima pela integração que cobre as desigualdades. A conciliação entre os interesses universais e o interesse particular não é racional. Embora tenham sido renunciados os instintos individuais, a civilização não cumpre a igualdade que promete. A sociedade é desigual e com interesses conflitantes (HORKHEIMER, 1941).

A ciência é força produtiva e histórica e está conectada com o processo social de produção e com os propósitos individuais e universais da sociedade (HORKHEIMER, 1983). É por ser produção humana que a ciência demanda uma reflexão crítica sobre a parte e o todo, afinal:

É tarefa própria da ciência levar à consciência o que nela existe de austeridade inflexível e não esquematizar desde o início, com a ajuda de conceitos ideológicos, uma imagem amena da realidade social, para logo se encontrar perante as relações sociais tal como elas efetivamente são, na atitude de quem deve “compreender” e encontrar justificação para tudo (HORKHEIMER; ADORNO, 1978b, p. 127).

O estudo das relações sociais não se restringe a uma ciência do espírito, de problemas da consciência humana. Ela se refere ao movimento histórico da relação indivíduo e sociedade, e, na formalização, a razão perde o diálogo com essa totalidade. A razão, que pretendia livrar os seres humanos da mitologia e das superstições, volta-se contra os conceitos universais, tais como liberdade, paz e igualdade humanas, dissolvidos pela razão subjetiva isolada do social e reduzidos a uma busca individualizada. Nesse processo, os conceitos são reduzidos a definições, mecanismos para facilitar a organização do material científico, e o pensamento é automatizado e instrumentalizado como uma máquina, de modo que se produz mais e com maior economia de pensamento (HORKHEIMER, 1966).

Adorno e Horkheimer (2006) evidenciam que a separação entre intelecto crítico e experiência sensível, entre conhecimento e realidade, rompe o vínculo entre sujeito e objeto e abandona a tensão entre universal e particular. A separação entre o sujeito e a realidade obstaculiza a capacidade de se pensar as determinações. O que não é refletido em si não conhece a contradição.

O exercício de transformação demanda resistir à reconciliação irreal entre universal e particular, consiste em um processo reverso e de tensão ao esclarecimento. Requer uma rememoração da natureza humana no sujeito com a presença da possibilidade do particular, de modo que seja capaz de se identificar e se diferenciar em relação ao todo. Pede uma consciência das verdadeiras condições objetivas e das determinações produtoras dessa forma de organização social que impõe obstáculos ao exercício do pensamento crítico. Esse é o cenário de uma educação para o esclarecimento e para a emancipação, que resgata em sua forma de ser a reflexividade do pensamento, sem perder de vista os conteúdos que a realidade mediatizada pelo conhecimento científico formativo poderia revelar, lançando luz sobre a falsidade encoberta pela verdade aparente em um mero sistema técnico e permitindo aos sujeitos a reflexão sobre isso.

Revelar a tensão entre todo e parte, universal e particular é necessário para alcançar as contradições, pois a racionalidade da sociedade burguesa representa o particular, que é generalizado como única forma de pensar, o que é irracional. Compreender as determinações do universal no particular é fundamental para tomada de consciência das contradições determinantes das relações que constitui a realidade objetiva. É essencial para o exercício de um conhecimento científico que seja formativo, visto que o esclarecimento é atravessado por elementos contraditórios, tanto em seu conteúdo quanto na forma como se realiza. Todavia o que impera é a lógica da produção da sociedade capitalista, que instrumentaliza para a

integração, de modo que não exista contradição no interior do pensamento, em uma estratégia de reprodução que conserva e naturaliza o modelo vigente de vida e de dominação.

3.5 Teoria e Práxis

A forma como a ciência positivista se desenvolve perde a essência da teoria no processo de produção do conhecimento e, assim, “[...] o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11). Adorno e Horkheimer (2006) revelam que a teoria é um fundamento para a produção de um conhecimento com vistas à emancipação. Logo no início da “Dialética do esclarecimento”, no tópico “Sobre a nova edição alemã”, datado de 1969, afirmam a importância da teoria para a concretização da obra, ratificam a importância do caminho teórico que buscava a verdade em um movimento histórico.

A estreita relação da teoria com as transformações históricas na busca pela verdade e pela crítica retoma a concepção original da Teoria Crítica, desenvolvida por Horkheimer (1983) no ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. Na dialética sobre a distinção entre teoria tradicional e teoria crítica, o autor não visa a combater a teoria tradicional originada nos primórdios da filosofia moderna com René Descartes, mas ir até ela para propor um movimento crítico da teoria e revelar seus limites, manifestando a base da teoria crítica.

Horkheimer (1983) trata com profundidade o conflito entre a dialética e o positivismo ao contrapor as características essenciais, os objetivos e a forma de atuação tanto da teoria tradicional quanto da teoria crítica, pois não basta elaborar hipóteses fictícias, é imprescindível um rigoroso pensamento teórico, capaz de autorreflexão. Nessa contraposição, lança um olhar crítico sobre o pensamento cartesiano, que ultrapassa o olhar metodológico em torno dos juízos de valor e da neutralidade nas ciências sociais, e revela que a diferença não está no conceito da teoria em si, mas na empiria, na forma como é realizado o processo de pesquisa. O autor denuncia o caráter positivo e conservador das atividades segundo a filosofia cartesiana em relação à dimensão humanística e emancipatória de uma teoria crítica (FREITAG, 2004).

O que Horkheimer (1983, p. 119) questiona em seu ensaio não é o significado do termo teoria, mas o modo como é “esboçada ‘de cima para baixo’ por outros, elaborada sem contato direto com os problemas de uma ciência empírica particular”. Ele questiona o caráter conservador da teoria tradicional, que requer uma neutralidade do pesquisador sobre o objeto e uma relação mecânica com a empiria e ignora a realidade material e histórica constituinte do

objeto. No cenário desenhado pela teoria tradicional, o que se tem é uma formulação que a transforma em uma categoria coisificada, ideológica, que gera um conformismo no qual não cabe discussão, pressupondo uma relação social invariável entre sujeito, teoria e objeto.

Ao confrontar a teoria crítica e a teoria tradicional, Horkheimer (1983) não rejeita o pensamento cartesiano a favor do pensamento marxiano, mas se propõe a incluir a crítica e a confrontação da estrutura da lógica de pensamento tradicional e demonstrar os limites no percurso dedutivo, cujo padrão acarreta uma harmonia na ordem entre as proposições, gerando uma interpretação da realidade capaz de anular a existência de qualquer conhecimento distante dessa lógica.

Ocorre que, no método positivista, o conhecimento científico surge de um movimento invariável, linear e calculável, um processo no qual “o esclarecimento expulsa da teoria a diferença” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 74), impossibilitando abertura para as contradições e as determinações históricas da realidade. Logo, a crítica consiste em desconfiar de todo e qualquer processo do conhecimento e suscitar a dúvida sobre o próprio pensamento (ADORNO, 2009), como trabalho permanente da negatividade, como elemento constitutivo do método e da teoria crítica, visando a revelar as contradições e desmentir o esquema formal que se funde na elaboração de hipóteses prévias para alcançar determinados objetivos políticos e sociais (FREITAG, 2004).

Um esquema de investigação que é dado *a priori* exclui a experiência do pensamento, ratifica o pensamento reificado, apresentado de forma automatizada, coisificado como uma máquina de calcular, e o que “resta para a teoria é o ideal da ciência unificada, então a práxis tem de sucumbir ao processo irreprimível da história universal (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 37).

Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos –, o esclarecimento abdicou de sua própria realização. Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele permitiu que o todo não compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens. Mas uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 45).

Uma teoria solta, desconectada da realidade social, não alcança o sentido de mediar a experiência na relação sujeito e objeto. A estrutura lógica da teoria crítica estabelece uma relação dialética com a realidade, que está em movimento, capta as contradições históricas dos fenômenos, dos indivíduos e da sociedade. Nessa lógica, para exercer uma teoria crítica, é

necessário consolidar uma conexão entre o que é dado no passado e no presente e se deixar orientar pelo futuro. Ou seja, a lógica da teoria crítica permite integrar um dado novo em um corpo teórico que já é dado – elaborado em um determinado momento histórico – e remeter à prática de um futuro melhor.

Embora Horkheimer tenha discutido a dialética entre teoria crítica e teoria tradicional no ensaio em 1937, é na “Dialética do Esclarecimento” que, juntamente com Adorno, a discussão dos rumos da teoria na racionalização da ciência e da filosofia na constituição da sociedade burguesa capitalista é aprofundada. Emerge uma desconstrução que, segundo Adorno e Horkheimer (2006), atinge a expressão mais angustiada e contraditória no movimento dos desenvolvimentos intelectuais responsável por destruir a teoria que ajudou a conhecer o mundo. Os autores expressam essa angústia desde o “Prefácio”, datado de 1944:

As metamorfoses da crítica na afirmação tampouco deixam incólume o conteúdo teórico, sua verdade volatiliza-se. Agora, é verdade, a história motorizada toma a dianteira desses desenvolvimentos intelectuais e os porta-vozes oficiais, movidos por outros cuidados, liquidam a teoria que os ajudou a encontrar um lugar ao sol, antes que esta consiga prostituir-se direito (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 12).

A instrumentalização da razão em função da exploração e dominação não acolhe o conteúdo teórico que possibilitou a produção histórica do conhecimento e da ciência, além de ignorar as relações de troca e os interesses de lucro e dominação que condicionam e manipulam a produção científica dos processos sociais. A subsunção da teoria à razão instrumentalizada traz uma série de consequências para a análise das contradições da realidade, tal como a separação entre indivíduo e sociedade, sujeito e objeto, transforma a teoria “em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica” (HORKHEIMER, 1983, p. 121) e dificulta o reconhecimento crítico das categorias dominantes na vida social.

A teoria possibilita ao sujeito fazer a crítica dos dados imediatos para dissolver sua imediatez, uma interpretação ética que orienta a ação de produzir a vida. Sob esse ponto de vista, um conhecimento científico que realize a formação humana para a emancipação solicita uma teoria crítica em relação à sociedade:

Um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a transformação do todo, pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente. Contudo, ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil (HORKHEIMER, 1983, p. 131).

Um conhecimento científico que orienta para a emancipação se contrapõe ao caráter pragmático típico da urgência capitalista que sugere medidas de intervenção práticas e úteis à estabilização da ordem social. Adorno e Horkheimer (2006), ao examinarem os rumos do esclarecimento no desenvolvimento do progresso civilizatório, criticam a realidade como ideologia, um todo que não representa a humanidade, pois impõe um véu entre a sociedade e a compreensão social do modo como ela expressa e, ao mesmo tempo, atribui à estrutura social o caráter de uma “segunda natureza” (ADORNO, 2008a, p. 98).

O modo como a razão instrumental justifica a ideologia que diz que a realidade é assim e não vai mudar explicita que não há mais promessa. A estrutura social que se realiza pela dominação é colocada como uma segunda natureza, e, portanto, não pode ser mudada. Nessa segunda natureza, o indivíduo não tem a compreensão da história e do social como sua constituição e da sua capacidade de transformar esse social.

De toda forma, cada vez mais se exige uma reflexão crítica no âmbito do todo diante das tendências reformistas que se atualizam. A concepção de uma teoria crítica da sociedade se vincula à compreensão do conceito de sociedade como totalidade. É na realidade universal – em que se abstrai a constituição qualitativa dos produtores e consumidores, o modo de produção e até mesmo as necessidades – que ocorre a abstração objetiva, e não na reflexão científica que, ao ser apropriada como mecanismo social, coloca tais qualidades como algo secundário. A abstração objetiva não acontece por meio de uma investigação científica que “recua da análise das estruturas dadas por causa de um tema a ser provado ou um objetivo a ser alcançado, atraiçoa a verdade e a teoria, o que certamente nunca constituiu a pretensão da unidade entre teoria e prática” (ADORNO, 2008a, p. 99).

Um conhecimento científico no sentido emancipatório demanda a articulação entre teoria e práxis, de modo que a razão estabeleça uma conexão entre objetividade e subjetividade, um vínculo do pensamento com a experiência. Uma compreensão não só das formas teóricas, mas também da forma de agir. Para tanto, são exigidos do ser humano o reconhecimento de si mesmo como sujeito e o exercício da reflexão, da atividade de ver, sentir, questionar e compreender as múltiplas determinações nas condições históricas da vida social, com vistas a confrontar a estruturação de uma sociedade desigual e transformar as relações sociais para uma sociedade livre da dominação.

A grande contribuição de Adorno na interpretação da relação teoria e práxis “é apreender a realidade social como autoprodução em todas as suas dimensões. O ‘ser’, aquele que, segundo a teoria, determina a ‘consciência’, é ser histórico-social, autoproduzido, em sua

práxis” (MAAR, 2011, p. 226). Nesse sentido, Adorno é fiel às postulações de Marx ao compreender que a práxis, enquanto ação do sujeito de conhecer o objeto para transformar, surge do trabalho, da atividade humana que se realiza historicamente e que fundamenta a formação humana.

A práxis surge do trabalho que transforma a natureza, que produz as condições de vida, e de um conjunto de fatos da realidade previstos mediante o sistema, caracterizando “sempre o contato do sujeito individual com a natureza como objeto social: a experiência é sempre um agir e um sofrer reais” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 72).

O julgamento que se prende à análise dos fatos sem a teoria tem consequências práticas: o pensamento não consegue harmonizar a relação entre o sujeito e o social e entra em conflito com a prática do cotidiano real, em que as forças éticas perante a razão científica tendem a confirmar o sistema e a reconciliar-se com o poder (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

No ensaio “Notas marginais sobre teoria e práxis”, de 1969, um de seus últimos ensaios, e que foi publicado postumamente, Adorno (1995) desenvolve uma reflexão crítica e histórica sobre a práxis e seus desafios no interior da discussão sobre a dicotomia entre sujeito e objeto: o “sujeito devolvido a si mesmo, separado do seu outro por um abismo, seria incapaz de ação” (ADORNO, 1995, p. 203).

À luz de Adorno (1995), a práxis compreende uma ação planejada, consciente das determinações e das contradições que nascem do trabalho e que constituem a realidade material e histórica. Diz respeito a uma ação racional e sensível que possibilita a elaboração de uma análise crítica e de transformação da história, a fim de interpretar tais condicionamentos e contradições e superá-los.

Nessa perspectiva, a práxis só tem sentido se orientar a reflexão sobre a realidade tal como ela é, isto é, se fornecer uma abertura para o exercício de pensar para fora de si, com vistas a compreender e a transformar a realidade. Essa práxis não é idealizada, direcionada pela razão subjetiva, pois isso seria a naturalização da realidade tal como é.

A razão subjetiva transforma o conceito em produto abstrato, um produto das ideias, descolado da realidade histórica e social e, por conseguinte, empobrece o problema da práxis com o conhecimento. Em resumo, no mundo administrado, o que acontece é uma prática sem conceito, sem potencial dialético.

Na realidade objetiva, em que as relações sociais são regidas pela lógica da troca, o esclarecimento restringe-se a uma prática cujo pensamento se limita à tendência de

transformação direcionada à expansão econômica e à reprodução do modo de vida vigente. Limita-se a uma prática que vincula a práxis a certo caráter de aparência cada vez mais esvaziada de conceito, uma vez que a razão objetiva é dissolvida pela racionalidade instrumentalizada. Logo, reduz-se para o sujeito a oportunidade de experiências formativas, experiências efetivas de “pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é” (ADORNO, 2012, p. 151). Eleva-se uma racionalidade que obstaculiza o exercício do pensamento, pois o pensar pede uma consciência social verdadeira, capaz de confrontar teoria e prática.

Na ausência de um pensar crítico e emancipatório colapsado pela determinação capitalista de uma razão instrumentalizada, não é conhecida outra forma de pensamento desvinculada da lógica do trabalho alienado e, conseqüentemente, há uma naturalização da consciência alienada. A naturalização da realidade vela as contradições nas relações de trabalho e gera um contexto para uma pseudoatividade, uma dificuldade de autocrítica do sujeito que se vincula ao princípio do autoritarismo. A transformação do modo de produção social vigente demanda uma reflexão crítica sobre os processos dialéticos da relação entre teoria e práxis, tendo em vista que, como mencionamos, uma prática sem teoria tende a reproduzir as condições de produção da sociedade da forma como ela tem se apresentado (MAAR, 2011).

Em outras palavras, a centralidade de uma prática que desqualifica a teoria na produção social é uma ameaça à formação humana, dado que a teoria é uma construção histórica necessária para desvelar as condições sociais objetivas e subsidiar a crítica da prática objetivamente condicionada pelo que lhe é contemporâneo. Nessa perspectiva, Adorno (1995, p.204) afirma que “pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis” e o pensamento pode produzir um impulso prático capaz de romper com a acomodação e a reprodução do modo vigente. A práxis remete, portanto, à ação mediada pela teoria.

Só pensa quem não se limita a aceitar passivamente o desde sempre dado; desde o primitivo, que reflete de que modo poderá proteger seu fogo da chuva ou onde esconder-se do temporal, até o iluminista, que constrói mentalmente a maneira como a humanidade, no interesse de sua autoconservação, pode sair da menoridade da qual ela mesma é a culpada (ADORNO, 1995, p. 210).

A recusa em aceitar passivamente a realidade tal como ela se apresenta como condição de autoconservação do sujeito concreto, ativo na produção de uma sociedade livre, reivindica uma consciência de teoria e de práxis, pois, na medida em que o sujeito constitui o objeto, ele é também prático. Todavia, a crise da prática se acentua a partir da irracionalidade que resulta

na separação absoluta entre sujeito e objeto social expressa pelo imediatismo e pela permanência no estado infantil de “não saber o que se deve fazer” (ADORNO, 1995, p. 205).

A separação entre teoria e práxis é irreconciliável com a capacidade do próprio ser humano de organizar racionalmente as questões de ordem ética e da dignidade humana da mesma forma que organiza a produção e o consumo materiais. Por outro lado, segundo Adorno (1995), não existe unidade entre elas: teoria e práxis não são a mesma coisa e não se conciliam. Nessa perspectiva, a indissociação entre teoria e prática é enganosa, a conciliação é ideológica, porque tanto a teoria quanto a prática podem assumir uma função objetivamente encobridora das determinações do social, constituindo uma falsa consciência.

Práxis corretamente compreendida – na medida em que o sujeito é, por sua vez, algo mediado – é aquilo que o objeto quer: ela resulta da indigência dele. Mas não por adaptação por parte do sujeito, adaptação que meramente reforçaria a objetividade heterônoma. A indigência do objeto é mediada pelo conjunto do sistema social; daí que só seja criticamente determinável pela teoria. Práxis sem teoria, abaixo do nível mais avançado do conhecimento, tem que fracassar e, segundo seu conceito, a práxis deveria realizá-lo. Falsa práxis não é práxis. O desespero que, por encontrar bloqueadas as saídas, se precipita cegamente para dentro, alia-se, mesmo na vontade mais pura, à desgraça (ADORNO, 1995, p. 211).

A práxis surge da compreensão do sujeito mediado sobre o que o objeto pede, permeado pelo conjunto do sistema social. A teoria deveria trazer luz a essa comunicação, para que o sujeito cognoscente seja capaz de interpretar o objeto e planejar suas ações. Mais uma vez, Adorno (1995) confere prioridade ao objeto para a realização de uma prática apreendida corretamente, uma prática verdadeira, orientada pela teoria na pretensão de decifrar as mediações que determinam o sistema social como um todo.

A teoria é imprescindível no trabalho de interpretar o objeto social e explicitar as determinações objetivas das formações sociais subjetivas, revelando tanto o momento subjetivo do sujeito social, quanto a gênese, a produção material e histórica das formas determinadas do social e evidenciando a consciência burguesa (MAAR, 2011).

Adorno (1995) critica a idealização de uma prática imediata, centrada apenas no momento subjetivo de determinar a ação, na razão subjetiva – um comportamento desprovido de dialética que leva a um praticismo avesso à teoria, a um ativismo irrefletido. Tal idealização se vincula a um impulso automático que descarta a teoria, abandona o conceito e pretende transformar o mundo sem interpretá-lo, o que constitui a fragilidade da práxis, tendo em vista que encobre a realidade e faz da práxis ideologia, em vez de auxiliar a resolver os conflitos que se repetem.

Nesse sentido, a crítica de Adorno (2008a) ao âmbito pragmatista da sociologia positivista não é porque ele concorda com a separação entre teoria e práxis, mas porque ela não alcança as particularidades, as contradições da sociedade.

[...] mesmo que uma prática enfática, uma prática referida à estrutura como um todo da sociedade e não a manifestações sociais isoladas também requer uma teoria da sociedade como um todo e mais do que isso, que uma prática da sociedade como um todo, isso é, uma prática referida estruturalmente, só pode ser plena de sentido quando analisa em princípio as relações estruturais, as tendências, as constelações de poder no âmbito da sociedade vigente, sem permanecer, de sua parte, limitada a questionamentos meramente particulares (ADORNO, 2008a, p.97).

A separação entre teoria e práxis na ciência moderna molda a racionalidade à maneira irrefletida dos meios de produção, convertendo-a em irracional. A prioridade de um método para obter condições de controlar a objetividade da investigação, conferindo aos fenômenos sociais certa regularidade, uma causalidade, inverte a relação de racionalidade e irracionalidade com a neutralidade dos valores que independem dos meios. Desse modo, a centralidade da racionalidade é direcionada aos fins, sem uma mediação entre meios e fins, e o que era para priorizar a objetividade recai na razão subjetiva (ADORNO, 1995).

Nessa racionalidade, a finalidade da ciência já não é mais voltada para a produção de condições de vida, para a práxis humana, mas para a confirmação de hipóteses. O conhecimento científico que se destina à formação humana se constitui com base em uma teoria que também é prática, uma teoria crítica capaz de propiciar uma verdadeira práxis revolucionária que, no intuito de superar as condições de dominação e violência, movimenta o pensamento e o coloque a questionar os meios e os fins, o mundo e as contradições ocultas nas relações sociais (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

A práxis sem teoria deforma a subjetividade como reação ao mundo administrado. Nesse panorama as práticas dos homens ficam subordinadas às tendências objetivas da desumanização e, por conseguinte, o momento subjetivo do social se constitui como cópia, como objetificação coisificada, o que se desdobra em frieza, em redução cada vez maior da capacidade de empatia com o sofrimento alheio. Assim, progressivamente, amplia-se a naturalização das condições que geram a barbárie e o passado não passa, uma vez que “o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou” (ADORNO, 2012, p. 49).

Uma verdadeira práxis não despreza a teoria constituída historicamente e tem como sentido superar nossas infortunas e se opor ao conformismo resultante de uma relação social

em que sujeito, objeto e teoria são neutralizados de tal modo a lançar para muito longe as categorias dialéticas fundamentais para a constituição de um conhecimento pautado no desenvolvimento humano que surge de uma consciência verdadeira e autônoma, formando sujeitos livres e emancipados.

A produção de um conhecimento científico que realize a formação humana exige a conexão entre teoria e práxis, de modo que o sujeito saiba o que ele é e o que deve fazer para sair das condições que geram a barbárie e produzir condições de uma humanidade justa, digna e emancipada, capaz da transformação crítica e cultural da sociedade. Logo, uma práxis oportuna seria vetor para pensar e fazer resistência e oposição à racionalidade instrumental e à formação cultural burguesa, característica do condicionamento social neste mundo uniformizado pelas relações de mercado. Em suma, a práxis verdadeira se coloca como esforço de transformação das condições objetivas para evitar a recaída na barbárie (ADORNO, 1995), superar os obstáculos à emancipação, os obstáculos no mundo material e a forma de pensar a realidade.

As categorias “Contradição”, “Razão crítica reflexiva”, “Primazia do objeto”, “Articulação entre todo e parte, universal e particular” e “Teoria e Práxis” são fundamentais para a produção de um conhecimento científico que possibilite questionar a concepção do indivíduo frente à realidade e como essa concepção interfere na formação dos processos criativos e conscientes que deveriam manifestar a transformação social. O conhecimento que viabiliza a emancipação é atravessado pelo pensamento que alcança a compreensão de que uma mesma proposição pode ser verdadeira e falsa simultaneamente. Quando isso ocorre, o sujeito consegue resistir à frieza imposta pelo capital e ser capaz de pensar, por meio da razão, o negativo, o igual e o diferente presentes na realidade social, sem ocultar as mediações que constituem as contradições sociais, permitindo-lhe traduzir, interpretar e conhecê-la [a realidade social] de fato.

Por isso mesmo, somente podemos produzir um conhecimento científico que possibilite a experiência e que realize uma educação para emancipação se nos dermos conta de seus limites e de suas possibilidades. Para tanto, é necessária a articulação entre contradição, razão, relação sujeito e objeto e teoria e práxis, em um movimento no qual o sujeito seja ativo na condução da humanidade, saiba o que fazer para superar as condições objetivas que geram a barbárie e produzir condições de uma vida humana digna de ser vivida.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência precisa ser repensada, na forma como se realiza enquanto possibilidade de conhecer a realidade e superar as condições que geram a barbárie. A preocupação de Theodor Adorno e Max Horkheimer, autores da Teoria Crítica da Sociedade, com o processo de humanização embasam nosso compromisso com a urgência em refletir acerca da crise da formação humana e dos conflitos inerentes ao modo como a razão se converteu em instrumento de produção de um conhecimento científico útil à identificação cega com padrões que preservam condições propícias à repetição da barbárie.

É mediante a crítica ao conhecimento científico que caminhamos na busca por desvelar as determinações da realidade social estruturada segundo esquemas da racionalidade técnica e pragmática, que acirram cada vez mais a lógica instrumental administrada pelo capitalismo. Se todo o conhecimento acumulado já possibilitaria condições objetivas para uma vida justa e livre, a formação deveria se voltar para a crítica da razão pela qual isso não se realiza e refletir sobre o que auxilia a preservação de uma sociedade desigual. É na contraposição entre formação e pseudoformação que podemos avaliar a regressão social que nos distancia, gradualmente, do projeto de uma sociedade livre e emancipada.

É contraditório pensarmos em uma vida digna vivendo em um mundo de horror no qual os valores humanos são reduzidos ao que é possível para sobreviver na atualidade. Em meio a tantas informações efêmeras, a verdade converte-se em mera opinião, “a mentira diz a verdade” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 180) sobre o ocultamento das contradições imanes desta sociedade. Ao mesmo passo, o esclarecimento continua o trabalho de desencantamento a serviço do capital, colaborando na produção de mecanismos psíquicos que moldam a passividade do sujeito e o afastam de uma formação para a atividade reflexiva e crítica capaz de modificar as condições e impedir o surgimento do caráter manipulador.

O conhecimento emancipatório é aquele que se fundamenta na crítica e na reflexão sobre o próprio conhecimento. Portanto, a formação preza pelo diálogo sobre o modo e o sentido de conhecer a essência e a totalidade da sociedade em que vivemos, o que permite realizar questionamentos e problematizações sobre as condições de desigualdade, violência e preconceito. O conhecimento formativo instiga a formação de sujeitos autônomos, que questionem o que está oculto na realidade, compreendam as relações sociais objetivas e subjetivas e se exerçam como sujeitos transformadores da realidade vigente, a fim de que a repetição da barbárie seja evitada.

O objetivo do nosso trabalho foi revelar os fundamentos do conhecimento científico para a formação humana à luz de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. As contribuições, os contrapontos e os limites tanto das pesquisas relacionadas à temática quanto das leituras das obras dos autores selecionados nos conduziram e permitiram o aprofundamento teórico-crítico necessário para compreendermos os pilares mais importantes que embasaram o surgimento e a consolidação da ciência positivista, desde o movimento de oposição à mitologia e à superstição, o conhecimento religioso, até os debates com a filosofia. O entusiasmo do esclarecimento pela razão como caminho para a verdade também contribuiu para refletirmos sobre como o movimento de tensão entre a ciência, enquanto força produtiva, e suas implicações em todas as dimensões da vida humana colaboraram com a emergência de um indivíduo “racional” que pensa de forma útil e padronizada em consonância com a ascensão da sociedade capitalista.

A ciência pode ser entendida no interior de sua negação, na tensão entre o que promete e o que cumpre, vez que ela tanto pode produzir conhecimento para melhorar a qualidade da vida humana quanto pode nos cegar ou nos conduzir a uma única direção. A preocupação em fundar o progresso da ciência em um padrão exato e seguro exige a exclusão de quaisquer elementos que possam colocar em questão sua objetividade, entre eles as contradições e a subjetividade, que manifestam as próprias limitações do conhecimento comuns a todos. Essa forma assumida pela ciência positivista, ainda predominante na atualidade, repercute na subjetividade humana e obstaculiza a formação, desde que se distancia dos elementos essenciais ao pensamento autônomo e emancipado.

Na dialética entre avanços e retrocessos do esclarecimento, a regressão da humanidade deve ser destacada, visto que a maneira como resulta o progresso pela razão é uma determinação da sociedade burguesa. É uma condição do modo de produção capitalista, que, para se consolidar e se reproduzir, precisa lançar mão de mecanismos de manipulação que impeçam qualquer ameaça de revolucionar a ordem estabelecida e, portanto, produz uma falsa consciência que encobre a natureza dessa dominação e bloqueia o avanço da humanidade. E o desdobramento nefasto disso retroalimenta as misérias, os preconceitos e as desigualdades sociais.

Em uma ciência que se fundamenta na relação de dominação do sujeito sobre o objeto, as mediações entre razão, teoria e práxis tornam-se cada vez mais problemáticas. O sujeito do conhecimento não estabelece uma comunicação com o objeto e perde os elementos fundamentais para a produção do conhecimento científico formativo, que lhe possibilitaria conhecer a realidade efetivamente.

A análise do entrelaçamento entre conhecimento, razão e formação na esteira da contradição da sociedade capitalista, na perspectiva dos teóricos Adorno e Horkheimer, mostra que a realização do conhecimento científico formativo precisa da mediação entre “Contradição”, “Razão Crítica Reflexiva”, “Primazia do Objeto”, “Articulação entre Todo e Parte, Universal e Particular” e “Teoria e Práxis” – categorias fundamentais para que se realize a formação humana. Cada uma dessas categorias tem sua essência nesse processo, mas é na relação conjunta que elas realizam a mediação entre parte e todo para desvelar o conhecimento da realidade em sua totalidade, superando o método de conhecer de forma linear, invariável e de dominação.

A contradição é um princípio que atravessa a problematização sobre esclarecimento, mito, conhecimento, razão e formação e, por isso mesmo, ameaça a ordem e a exatidão almejadas pela ciência positivista. Em um movimento dialético, Adorno e Horkheimer (2006) discorrem sobre as contradições da razão e a recaída no pensamento mítico no processo civilizatório. A constituição do conhecimento científico se desenvolve em um processo permeado pela contradição entre mito e esclarecimento e tensiona o movimento de retrocesso da ciência moderna quanto à promessa de uma sociedade humana livre.

O mito, uma forma de dominar as ilusões, converte-se em esclarecimento, outra maneira de dominação também enganosa, e ambos carregam uma verdade que confirma e reproduz o modo de vida existente. Portanto, o esclarecimento é mito ao abandonar as possibilidades de pensar e questionar a realidade, e o mito é esclarecimento como compreensão de mundo. Ambos reproduzem a passividade do sujeito e a reprodução da realidade, pois conciliam as contradições sociais na aparência e mostram a falsidade presente no modo como os indivíduos são enganados pela promessa de felicidade.

Na crítica ao esclarecimento, Adorno e Horkheimer (2006) confrontam a razão com seu conceito, no sentido de resistir à conciliação das contradições e questioná-la acerca da potencialidade à emancipação intelectual, de estabelecer a relação sujeito e sociedade e de orientar uma ação pensada. Em seu conceito, o exercício da razão contém o princípio de emancipação. A razão crítica e reflexiva é um fundamento para o conhecimento científico formativo, no enfrentamento da razão instrumental, funcional e subjetivista, desde que seja exercida na reflexão em relação à realidade e à dignidade humana, opondo-se à condição de submissão, de heteronomia.

É central que seja uma razão que convoque a plena autonomia de pensar, que realize a mediação entre sujeito e objeto e que possibilite ao sujeito a ação de pensar as relações sociais,

em ativa resistência ao uso daquela que se dispõe a instrumento de dominação, como meio para se atingirem fins úteis aos interesses da classe burguesa na sociedade capitalista. A racionalidade inerente à ciência positivista apresenta contradições, na medida em que, ao estender a padronização de um método formal para todas as áreas do conhecimento, converte a razão, que antes era condição de liberdade, em mecanismo de administração de uma falsa consciência que ofusca a dimensão política da liberdade enquanto pensamento construído historicamente e impõe um padrão dominante para a pseudorreconciliação dos conflitos sociais.

A razão, enquanto manifestação crítica e reflexiva, é essencial à relação imanente entre sujeito e objeto no processo do conhecer. Nas tendências positivistas, a razão formalizada/instrumentalizada desconsidera a subjetividade, separa sujeito e objeto e ignora que o sujeito constitui e é constituído pelo objeto do conhecimento. Ao desconsiderar a relação com o objeto, o sujeito não se diferencia do objeto, não conhece as relações que o determinam. A dicotomia entre sujeito e objeto propicia uma consciência mutilada. Isso porque, ao relacionar-se com o objeto, o sujeito tem a oportunidade tanto de se reconhecer e se diferenciar desse objeto quanto de conhecer as relações que o determinam. Uma vez separado do objeto, o sujeito tem sua consciência mutilada em relação ao mundo objetivo e perde a possibilidade de refletir sobre as forças sociais determinantes (ADORNO, 1995). O pensar transforma-se em uma ação formalizada, automática e passiva.

Trata-se da dialética do sujeito na relação com o objeto, no social. É na tensão entre sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, que podemos compreender a ideologia, a alienação, a subjetividade reificada, que levam à sociedade administrada. É considerando o indivíduo que se relaciona com o social, que é afetado pela primazia do objeto, que Adorno (1995) propõe o segundo giro copernicano, a volta para o sujeito a fim de compreender a objetividade. Essa volta ao sujeito permite compreender o indivíduo nas suas determinações sociais, possibilita a articulação entre o todo e a parte, entre o universal e o particular, no limite daquilo que a sociedade lhe concede, a cultura como mediação, para que o indivíduo seja consciente daquilo que ele pode alcançar e daquilo a que precisa renunciar.

Na pseudoformação, o que a cultura reificada concede é a formação de uma falsa consciência, mediante a qual o sujeito vê no produto não o seu valor de uso, mas um *ticket* que transformará seu *status*. Da mesma maneira, consome a educação não pelo seu valor formativo, mas para aderir ao *status* de “bem informado”, tão almejado ao ponto de cada indivíduo se perceber como mercadoria para ser melhor negociada no mercado. A projeção na coisa, a

identificação com coisas, a alienação da consciência leva à frieza, à indiferença ao outro e à dor, própria e alheia.

A crítica tecida pelos autores em relação à ciência positivista, que investiga o objeto por intermédio da teoria tradicional, revela que um conhecimento científico preocupado com a formação humana também requer uma teoria crítica. Enquanto a teoria tradicional se constitui de um conjunto de saberes acumulados que caracterizam, minuciosamente, os fatos e reproduzem uma lógica formal determinada pelo modo de produção das formas de vida vigentes, a Teoria Crítica parte das contradições da realidade constituídas historicamente.

A formulação teórica tradicional, segundo Horkheimer (1983), estabelece uma relação mecânica com a empiria, ignora a realidade material e histórica constitutiva do objeto e transforma a teoria em uma categoria coisificada, ideológica, gerando um conformismo no qual não cabe discussão e pressupondo uma relação social invariável entre sujeito, teoria e objeto. O que se apresenta é, por conseguinte, uma técnica de conhecer desprovida de teoria, reflexão e autocrítica, que arrisca a recaída na barbárie e reforça a desumanização e a frieza. O amor em geral, que deveria ser a base do sentimento fraterno e da ternura social no processo de humanização, sucumbiu à ciência e à indústria, desmascarando a regressão individual e social (ADORNO; HORKHEIMER, 2006)

Já a Teoria Crítica estabelece uma relação dialética com a realidade em movimento, uma conexão entre o passado e o presente, que possibilita imaginar o futuro. O exercício da Teoria Crítica orienta a práxis ao exigir do ser humano que se reconheça como sujeito e realize o exercício da reflexão, da atividade de ver, sentir, questionar e compreender as múltiplas determinações nas condições históricas da vida social, no sentido de confrontar a estruturação de uma sociedade desigual e transformar as relações sociais para uma sociedade livre da dominação.

Ademais, o desenvolvimento do conhecimento científico formativo também está vinculado ao movimento dialético entre a categoria teoria e práxis. O compromisso com a transformação social demanda uma reflexão crítica sobre os processos dialéticos da relação entre teoria e práxis. Para Adorno (1995), pensar é agir e, nesse sentido, a práxis remete à ação mediada pela teoria. A desqualificação da teoria, do que foi construído historicamente, ameaça a formação humana. O conhecimento científico destinado à formação humana também se constitui com base na teoria, mas em uma teoria crítica, por intermédio da qual seja possível compreender e questionar o mundo e as contradições ocultas nas relações sociais, na perspectiva de superar as condições de dominação e violência.

Diante da exposição da tese de que para Theodor Adorno e Max Horkheimer existe um determinado tipo de conhecimento científico que é vinculado à formação humana, concluímos que a ausência das categorias analisadas neste estudo – “Contradição”, “Razão Crítica Reflexiva”, “Primazia do Objeto”, “Articulação entre Todo e Parte, Universal e Particular”, “Teoria e Práxis” – fundamenta um conhecimento que direciona à pseudoformação. Dessa forma, a mediação entre essas categorias é necessária para se contrapor à ciência conciliatória e produzir um conhecimento crítico capaz de formar o sujeito da práxis, apto a realizar a crítica ao próprio conhecimento, consciente das contradições da sociedade, permitindo-lhe transformar a realidade.

Na contramão da ciência conciliatória, o conhecimento a que nos referimos tem como propósito realizar processos educativos que permitem compreender como o indivíduo codifica e interpreta a realidade. Essas categorias são necessárias para subsidiar uma transformação da realidade em uma práxis humanizada, que visa a impedir o indivíduo de agir contra os próprios interesses racionais. De toda maneira, outros estudos podem avançar nisso, pois a realidade está em constante movimento e as categorias que elencamos não são estáticas, mas passíveis de crítica conforme a particularidade histórica em que se realizam. Portanto, nossas considerações não esgotam a totalidade acerca do conhecimento científico e da formação humana por meio das contribuições de Adorno e Horkheimer.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Teoria de la seudocultura. In: HORKHEIMER, M; ADORNO, T. **Sociologica**. Tradução Víctor Sánches de Zavala. Madrid: Taurus, p. 223-255, 1966.
- ADORNO, T. W. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. **Os Pensadores**. Tradução José Lino Grünnewald *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 209-257.
- ADORNO, T. W. Sobre a lógica das ciências sociais. In: COHN, G. (org.). **Theodor W. Adorno: sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 46- 61.
- ADORNO, T. W. Opinion, loucura, sociedade. In: ADORNO, T. W. **Intervenciones: nueve modelos de crítica**. Tradução Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1993. p. 137- 160.
- ADORNO, T. W. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Tradução Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W. **Introdução à sociologia**. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008a.
- ADORNO, T. W. **Minima moralia: reflexões a partir da vida lesada**. Tradução Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008b.
- ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. Teoria da Semiformação. In: PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S.; LASTÓRIA, L. C. N. (org.). **Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa**. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 7-40.
- ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- ADORNO, T. W. **Para a metacrítica do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas**. Tradução Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- ADORNO, T. W. Sobre a relação entre sociologia e psicologia. In: ADORNO, T. W. **Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015b, p. 71-135.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. [1947]. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ARANTES, P. E. **Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2021.

BRAGA, I. A dimensão material e a dimensão estética: a relação entre forma e conteúdo na apropriação de Karl Marx pela Escola de Frankfurt. **Constelaciones. Revista de Teoria Crítica**, [S. l.], v. 8, n. 8-9, p. 312–332, 2017. Disponível em: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1086>. Acesso em: 8 jun. 2021.

BRANT SCAREL, E. A teoria crítica da sociedade e a educação para a formação humana: pontuações para se repensar os processos formativos na perspectiva emancipatória. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, [S. l.], n. 29, p. 56–70, 2018. Disponível em: <https://www.periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/21006>. Acesso em: 8 jun. 2021.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHAUÍ, M. O exercício e a dignidade do pensamento: o lugar da universidade brasileira. In: CONGRESSO VIRTUAL UFBA, II, 2021, online. **Conferência de Abertura**. Salvador: UFBA, 2021. Disponível em: <https://congresso2021.ufba.br/>. Acesso em: 30 mar. 2021.

COÊLHO, I. M.; GUIMARÃES, G. Educação, Escola e Formação. **Inter-Ação**. Goiânia, v. 37, n. 2, p. 323-339, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/interacao/article/view/20728>. Acesso em: 2 jan. 2020.

COHN, G. Indiferença, nova forma de barbárie. In: NOVAES, A. (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 81-89.

CROCHÍK, J. L. O Desencanto Sedutor: a Ideologia da Racionalidade Tecnológica. **Revista Inter Ação**, Goiânia, v. 28, n. 1, p. 15–35, 2003. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/interacao/article/view/1438>. Acesso em: 18 dez. 2022.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2019.

DUARTE, R. Esquematismo e Semiformação. **Educação & Sociedade**. Campinas, v. 24, n. 83, p. 441-457, ago. 2003. Disponível em: <https://www.cedes.unicamp.br/>. Acesso em: 2 mar. 2020.

DUARTE, R. **Teoria crítica da Indústria Cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

DUARTE, R. Indústria cultural hoje. In: DURÃO, F. A.; ZUIN, A; VAZ, A. F. (org.). **A indústria cultural hoje**. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 97-110.

DUARTE, R. O Ethos da Teoria Crítica. In: CHAVES, J. C.; BITTAR, M.; GEBRIM, V. S. (org.). **Escritos de psicologia, educação e cultura**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2015. p. 29- 49.

DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. Tradução Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

FREITAG, B. **A teoria crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREITAS, V. Dialética histórica da cultura. Um comentário crítico ao texto Teoria da Semiformação, de Theodor Adorno. In: CHAVES, J. C.; BITTAR, M.; GEBRIM, V. S. (org.). **Escritos de psicologia, educação e cultura**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2015, p. 97- 117.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição Standard brasileira. Vol. XXI. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, p. 73 - 148.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição Standard brasileira. Vol. XXI. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, p. 15 - 63.

HOBBSAWM, E. **A Era das Revoluções, 1789-1848**. Tradução Maria Tereza Teixeira e Marcos Pencil. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017.

HORKHEIMER, M. The End of Reason. In: **Studies in Philosophy and Social Science**. Vol. 9. New York, p. 366-388, 1941. Disponível em: https://social-ecology.org/wp/wp-content/uploads/2020/02/Horkheimer_End-of-Reason_1941.pdf. Acesso em: 27 maio 2022.

HORKHEIMER, M. Sobre el concepto de la razón. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Sociologica**. Tradução Víctor Sánches de Zavala. Madrid: Taurus, 1966. p. 257-271.

HORKHEIMER, M. **Origens da filosofia burguesa da história**. Tradução Maria Margarida Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. **Os Pensadores**. Tradução José Lino Grünnewald *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 117-161.

HORKHEIMER, M. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. **Revista Praga**, n. 7. São Paulo, Hucitec, 1999, p. 121-132.

HORKHEIMER, M. Meios e fins. In: HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015a, p. 11-68.

HORKHEIMER, M. Autoridade e família. In: HORKHEIMER, M. **Teoria Crítica I**. Tradução Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015b, p. 175- 236.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Ideologia. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (org.). **Temas básicos da sociologia**. 2. ed. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978a, p. 184-205.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Sociologia e investigação social empírica. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (org.). **Temas básicos da sociologia**. 2. ed. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978b, p. 120-131.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Cultura e civilização. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (org.). **Temas básicos da sociologia**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978c, p. 93-104.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Indivíduo. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (org.). **Temas básicos da sociologia**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978d, p. 45-60.

IANNI, O. **A sociologia e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JAY, M. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: KANT, I. **Textos seletos**. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 63-71.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução Rodrigues de Menege. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

LASKI, H. J. **O liberalismo europeu**. São Paulo: Editora Mestre Lou, 1973.

LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 7 ed. Tradução Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez, 2000.

MAAR, W. L. Adorno, semiformação e educação. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 24, n. 83, p. 459-475, ago. 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302003000200008>. Acesso em: 2 mar. 2021.

MAAR, W. L. Política, Práxis e Pseudo-Atividade em Adorno. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 225-244, 2011. Disponível em: <http://www.revipsi.uerj.br/v11n1/artigos/pdf/v11n1a11.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MARCUSE, H. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: **Tecnologia, Guerra e Fascismo**. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 73-104.

MARCUSE, H. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução Robespierre de Oliveira. Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATOS, O. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

MÉSZAROS, I. **Para além do capital: Rumo a uma teoria da transição**. Tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

PETRY, F. B. O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], n. 22, p. 31-48, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72164>. Acesso em: 1 jun. 2022.

REALE, G. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**, v. 1 Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

RESENDE, A. C. A. Subjetividade em tempos de reificação: um tema para a psicologia social. **Revista da Universidade Católica de Goiás**, v. 28, n.4, p. 511-538, jul./ago. 2001.

RESENDE, A. C. A. Razão e des-razão ou como sair vivo daqui? In: CHAVES, J. C.; BITTAR, M.; GEBRIM, V. S. (org.). **Escritos de psicologia, educação e cultura**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2015, p.51-62.

ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TONET, I. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

VIANA, C. M. J. **A tessitura do ensaio em Theodor W. Adorno**. 2015. Tese (Programa de Pós-graduação em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015, 127f. Disponível em <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/5076/5/Tese%20-%20Cynthia%20Maria%20Jorge%20Viana%20-%202015.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2022.