

ESTELAMARIS BRANT SCAREL

**DILEMAS INERENTES AO POTENCIAL FORMATIVO ENTRE
CONHECIMENTO E DIALÉTICA NEGATIVA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO
GOIÂNIA - 2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS 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 nº 9610/98, 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.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: Estelamaris Brant Scarel

Título do trabalho: Dilemas Inerentes ao Potencial Formativo entre Conhecimento e Dialética Negativa

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do (a) autor (a) ²

Data: 15 / 08 / 2016

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

²A assinatura deve ser escaneada.

ESTELAMARIS BRANT SCAREL

**DILEMAS INERENTES AO POTENCIAL FORMATIVO ENTRE
CONHECIMENTO E DIALÉTICA NEGATIVA**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Doutorado em Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação, sob a orientação da Prof^a Dr^a Sílvia Rosa da Silva Zanolla.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
GOIÂNIA - 2016

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

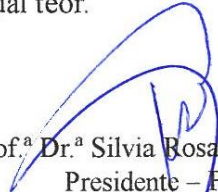
Scarel, Estelamaris Brant
Dilemas Inerentes ao Potencial Formativo entre Conhecimento e
Dialética Negativa [manuscrito] / Estelamaris Brant Scarel. - 2016.
158 f.

Orientador: Prof. Sílvia Rosa Silva Zanolla.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2016.
Bibliografia.

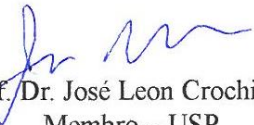
1. Dialética Negativa. 2. Teoria do Conhecimento. 3. Pseudo
Formação. 4. Educação. 5. Emancipação. I. Zanolla, Sílvia Rosa Silva,
orient. II. Título.

CDU 37


ATA DA REUNIÃO DA BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE TESE DE ESTELAMARIS BRANT SCAREL. Aos 28 dias do mês de julho do ano de dois mil e dezesseis (28/07/2016), às 8h, reuniram-se os componentes da Banca Examinadora: **Prof.^a Dr.^a Sílvia Rosa da Silva Zanolla**, doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP; **Prof. Dr. José Leon Crochik**, doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP; **Prof.^a Dr.^a Monique Andries Nogueira**, doutora em Educação pela USP; **Prof.^a Dr.^a Susie Amâncio Gonçalves de Roure**, doutora em Educação pela UFG e **Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista**, doutor em Educação pela UFG, para, sob a presidência da primeira, e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à avaliação da defesa da tese intitulada: *“Dilemas inerentes ao potencial formativo entre conhecimento e dialética negativa”*, em nível de Doutorado, área de concentração em Educação, em nível de Doutorado, área de concentração em Educação, de autoria de **Estelamaris Brant Scarel**, discente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pela presidente da Banca Examinadora, Prof.^a Dr.^a Sílvia Rosa da Silva Zanolla, que fez a apresentação formal dos membros da Banca. A palavra, a seguir, foi concedida à autora da tese que, em 20 minutos procedeu à apresentação de seu trabalho. Terminada a apresentação, cada membro da Banca arguiu a examinanda, tendo-se adotado o sistema de diálogo sequencial. Terminada a fase de arguição, procedeu-se à avaliação da defesa. Tendo-se em vista o que consta na Resolução nº 1063/2011 do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura (CEPEC), que regulamenta o Programa de Pós-Graduação em Educação, a tese foi APROVADA por unanimidade, considerando-se integralmente cumprido este requisito para fins de obtenção do título de DOUTORA EM EDUCAÇÃO, pela Universidade Federal de Goiás. A conclusão do curso dar-se-á quando da entrega na secretaria do Programa da versão definitiva da tese e demais documentos necessários para a expedição do diploma. Cumpridas as formalidades de pauta, às 12h a presidência da mesa encerrou esta sessão de defesa de tese e, para constar eu, Marizeth Ferreira Farias, secretária do Programa de Pós-Graduação em Educação, lavrei a presente ata que, depois de lida e aprovada, será assinada pelos membros da Banca Examinadora em três vias de igual teor.




Prof.^a Dr.^a Sílvia Rosa da Silva Zanolla
Presidente – FE/UFG



Prof. Dr. José Leon Crochik
Membro – USP



Prof.^a Dr.^a Monique Andries Nogueira
Membro – UFRJ



Prof.^a Dr.^a Susie Amâncio Gonçalves de Roure
Membro – FE/UFG



Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista
Membro – FE/UFG

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Mário José Octávio Brandão Brant e Ana Leite Brant (*in memoriam*), exemplos ímpares na minha vida.

Ao meu filho Felipe Brant Scarel, fonte de minha renovação e para quem, no porvir, “preparo meu nome dia a dia”, tal como afirma Clarice Lispector.

Às minhas queridas irmãs, Ana Brant e Maria Francisca Eulália Brandão Brant, pelo profundo carinho, desvelo e companheirismo durante toda esta trajetória de verticalização intelectual.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Sílvia Rosa Silva Zanolla, pela orientação competente e segura.

À amiga e Prof^a Eliane Silva, minha admiração e gratidão pelo contínuo incentivo e profunda solidariedade.

Aos professores leitores, por haverem aceitado elaborar a leitura desta Tese.

À dileta amiga Mariângela Ricardo Alves Moreira, pelo carinho sensível e presença constante na minha vida.

À amiga Liliane Barros de Almeida, minha profunda admiração pelas contribuições inestimáveis e pela sincera amizade.

Ao amigo Renato Barros de Almeida, meus respeitos e reconhecimento pela disponibilidade para ouvir-me nos momentos de inquietação.

Não tem pessoas que cosem para fora: Eu coso para dentro.

SUMÁRIO

RESUMO.....	07
ABSTRACT.....	08
INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1	
SOBRE OS FUNDAMENTOS DA DIALÉTICA NEGATIVA	15
1.1 Notas Introdutórias sobre a Gênese da Dialética Negativa	16
1.2 A Dialética Negativa e o Confronto com a Tradição Filosófica	33
1.3 Algumas Anotações sobre a Ideia de Liberdade e a de História Natural na Dialética Negativa	43
CAPÍTULO 2	
ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS EM EDUCAÇÃO E TEORIA CRÍTICA	57
2.1 A Teoria Crítica e as Concepções de Civilização, Cultura e Sociedade	58
2.2 A Sociedade Industrial, a Indústria Cultural e a Mistificação das Massas ..	69
2.3 Educação e (Pseudo) Experiência Formativa	77
2.4 A Dialética Negativa, a Educação e os Impasses à Experiência Formativa	97
CAPÍTULO 3	
TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE, ESPÍRITO CRÍTICO E EDUCAÇÃO.....	110
3.1 Apontamentos sobre o Sentido de Comportamento Crítico e Emancipação para a Teoria Crítica da Sociedade	110
3.2 A Teoria Crítica da Sociedade e a Educação Emancipatória	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS	147

RESUMO

Esta investigação de cunho bibliográfico fundamenta-se no arcabouço teórico de Theodor Adorno, objetivando, essencialmente, compreender as problemáticas subjacentes ao processo formativo à luz da obra ensaística “Dialética Negativa” (2009). Assim, tendo como ponto de partida o questionamento sobre as condições e perspectivas filosóficas inerentes a esta obra de desvelar os paradoxos subordinados à formação, esta pesquisa desenvolve-se em três capítulos inter-relacionados. O primeiro procura conhecer as bases nas quais estão assentadas as análises contidas na obra de pensamento adorniana, a qual é objeto da presente reflexão, conforme acima aludida, para, a partir desta visão retrospectiva, apontar as contradições por ela confrontadas, dilemas estes que se tornaram responsáveis em grande monta pelo retorno da filosofia, que, reduzindo-se a uma “ciência particular”, segundo a concepção de Adorno (2009), conseqüentemente, causou a cisão entre particular e universal, ou, no extremo, entre sujeito e objeto, teoria e práxis. O segundo trata dos aspectos sócio-históricos respeitantes ao processo produtivo, sob o império da Industrial Cultural, e suas interferências essenciais no trabalho educativo e, por conseguinte, formativo. O terceiro versa sobre o conhecimento das contribuições propiciadas pela Teoria Crítica da Sociedade, a partir da “Dialética Negativa”, para o desenvolvimento de uma perspectiva autorreflexiva, com vistas a uma revolução axial que possibilite a construção de um processo formativo para o exercício da autonomia e emancipação. Entende-se que a “Dialética Negativa”, enquanto método crítico-reflexivo, por meio do embate com a Teoria do Conhecimento, configura-se no eixo de crítica ao sistema, principalmente, educativo, resistindo, dessa maneira, a toda espécie de pseudo-formação, por isso, de barbárie.

Palavras-chave: Dialética Negativa, Teoria do Conhecimento, Pseudo-formação, Educação, Emancipação.

ABSTRACT

This bibliographical investigation is founded upon the theoretical framework laid out by Theodor Adorno, with the stated goal of understanding underlying issues of the formation process as explored by the book "Negative Dialectics" (2009). Having as a starting point the questions regarding philosophical conditions and perspectives inherent to this book, unveiling paradoxes subordinate to the formation, this research is structured in three interrelated chapters. The first chapter explores the basis upon which the analysis contained in said Adornian thought publication are established, object of the present reflection, and using this retrospective outlook point out the contradictions faced up by it, dilemmas that have been majorly responsible for the return of philosophy, which, diminished to a "particular science", according to the thoughts of Adorno (2009), consequently caused the split between particular and universal, or at its extreme between subject and object, theory and praxis. The second chapter looks at the sociohistorical aspects relative to the productive process under the Industrial-Cultural empire, and its essential interferences in educational work and, consequently, formational. The third chapter deals with the knowledge of the contributions provided by the Critical Theory of Society, with respect to "Negative Dialectics", towards the development of a self-reflective perspective, aiming to achieve an axial revolution that may enable building a formative process that allows exercising autonomy and emancipation. It is understood that "Negative Dialectics", as a critical-reflexive method and through the lenses of the Knowledge Theory, configures itself as an axis of criticism to the, mainly, educational system, therefore resisting to any shape of pseudo-formation and, that why, barbarity.

Keywords: Negative Dialectics, Knowledge Theory, Pseudo-formation, Education, Emancipation.

INTRODUÇÃO

O recalçamento da Filosofia pela ciência levou, como se sabe, a uma separação dos dois elementos, cuja unidade, segundo Hegel, constitui a vida da Filosofia: a reflexão e a especulação [...] Ao invés de se impor o trabalho do conceito, de modo a se tornar senhor de si mesmo, ele abandona-se impotente ao tratamento que lhe submete o doutor, o qual aliás já sabe tudo. Assim, a especulação é definitivamente quebrantada e torna-se ela própria um dos ramos da atividade de classificação como comprovante do que é sempre o mesmo.

- ADORNO (1993) -

Vivi a maior parte do século XX, devo acrescentar que não sofri provações pessoais. Lembro-o apenas como o século mais terrível da história.

- ISAIAH BERLIN (2002) -

Hermano dame tu mano, vamos juntos a buscar una cosa pequeñita que se llama libertad. Esta es la hora primera, este es el justo lugar, abre la puerta que afuera la tierra não aguanta más.

- MERCEDES SOSA (2010) -

A escolha destas três epígrafes para estabelecer o diálogo com o tema eleito como objeto de discussão neste estudo é proposital. As ideias nelas contidas estabelecem uma estreita conexão com um dos principais receios que vem, de maneira recorrente, inquietando inúmeros intelectuais desde que restou provada a capacidade de o homem, a despeito dos seus avanços no campo do conhecimento, se autodestruir.

Um desses exemplos emana da “Mensagem aos Intelectuais” escrita por Einstein (1994) para ser apresentada em uma “Conferência dos Intelectuais pela Paz”, em 1948, a qual, não obstante a profunda desumanidade posta pela Segunda Guerra (1939-1945), foi recusada pelo seu “Comitê Organizador”.

Nela este físico e engajado teórico alemão denota com clareza a sua preocupação com referência aos rumos cada vez mais acentuados da racionalização da humanidade, que, na sua perspectiva, nenhuma das experiências humanas anteriores foi capaz de servir de referência para a solução dos problemas existentes nas sociedades.

Pesquisas perspicazes e trabalhos científicos incisivos tiveram, muitas vezes, implicações trágicas para a humanidade, produzindo, por um lado, invenções que libertaram o homem do trabalho físico exaustivo, tornando sua vida mais fácil e mais rica, mas, por outro

lado, introduzindo em sua vida uma profunda inquietação, tornando-o escravo de seu ambiente tecnológico e – o mais catastrófico de tudo – criando os meios para sua própria destruição em massa. Essa é, sem dúvida, uma tragédia de pungência avassaladora (EINSTEIN, 1994, p. 161).

Ao lançar-se o olhar para este diagnóstico, não se ousa refutar que se trata de uma análise bastante lúcida e, também, deveras preocupante. No entanto, não é somente esta constatação que deixa entrever a grave situação em que recaíra a humanidade, apesar de suas inúmeras conquistas no âmbito técnico-científico, segundo a alusão feita acima. Pois, além disso, pode-se observar a presença da mesma dolorosa conclusão na segunda epígrafe, que é apresentada pelo filósofo político Isaiah Berlin (1909-1997), confirmando que a preocupação de Einstein não é apenas procedente mas, sobretudo, necessitada de uma urgente reflexão sobre os impasses em que esta se encontra. Afinal, em face das duas grandes guerras mundiais ocorridas no século XX, não foi este o triste legado deixado por esse século à humanidade inteira?

E é exatamente visando confrontar esta “vocação” para o auto-extermínio que Einstein (1994) procura deter-se numa questão, ainda, mais crucial, que diz respeito à premência de o Estado buscar caminhos que contribuam para minimizar barreiras criadas entre as nações. Pois, sob o seu prisma: “A educação para a guerra [...] é uma ilusão” (EINSTEIN, 1994, p. 163). E, complementando o seu raciocínio, este pensador conclama as nações para agirem com urgência nesse sentido:

Temos de revolucionar nosso pensamento, revolucionar nossas ações, e devemos ter a coragem de revolucionar as relações entre as nações do mundo. Os clichês de outrora já não funcionam hoje e, sem dúvida, estarão irremediavelmente ultrapassados amanhã. Tornar isto claro para os homens do mundo inteiro é a mais importante e crucial função social que os intelectuais jamais tiveram de assumir. Terão eles coragem suficiente para superar seus próprios vínculos nacionais, na medida necessária para induzir os povos do mundo a mudarem suas tradições nacionais profundamente arraigadas de uma maneira extremamente radical? Um imenso esforço se faz indispensável [...] O tempo é terrivelmente curto. Temos de agir agora, se é que queremos agir (EINSTEIN, 1994, p. 164).

Sob um outro ângulo, indubitavelmente, este é o caminho a ser percorrido pelos frankfurtianos a partir da “Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos” (1985). Nela reside uma questão fundamental, que é a de entender o porquê de o

esclarecimento, que foi erigido em confronto com o mito, contraditoriamente, haver “regredido”, elevando-se ao lugar do mito, em nome do progresso. Assim, pautando-se nesta perspectiva, os autores desta obra ensaística expõem a necessidade de o “[...] esclarecimento tomar consciência de si mesmo [...] Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata. Hoje, porém, o passado se prolonga como destruição do passado” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 15).

É com base nesta inquietação fundante e, também, fazendo um recuo à raiz da teoria do conhecimento, que estes filósofos alemães lançam uma crítica incisiva à racionalidade moderna instrumental, evidenciando, tal como apontado nas reflexões anteriores, os limites impostos a ela em virtude de sua reincidência no mito.

Entende-se, a partir do estudo da obra “Dialética Negativa” (2009), que este também será o ponto de tensionamento essencial que acompanhará toda a obra de pensamento adorniana, desde os seus primeiros trabalhos, – “La Actualidad de la Filosofia” (1991_a) e “La Ideia de Historia Natural” (1991_b), assim como a obra citada a pouco em parceria com Horkheimer – até chegar à construção deste “antissistema”, que se “[...] inclina para o conteúdo enquanto aquilo que é aberto e não previamente decidido pela estrutura: apelo contra o mito” (ADORNO, 2009, p. 56).

Dessa maneira, buscando apreender a história de uma forma processual, e também considerando a conjunção dos seus elementos, este autor, por meio da “Dialética Negativa” (2009), lança uma crítica pungente a toda tradição filosófica, desde Platão, com a sua “Teoria das Ideias”, perpassando pelo “*Corpus Aristotelicum*, até adentrar à modernidade, com a doutrina do “Ser” heideggeriana, a fim de, dialeticamente, demonstrar, com fulcro na não identidade, o quanto o pensamento identificante absolutizou o conhecimento, criando, assim, um profundo obstáculo à experiência formativa, em face da não liberdade de pensamento. Justamente esta liberdade, tão cara aos iluministas, é que se tornou solapada pela ideia do pensamento não dialético e nivelador. Em contraposição a esta lógica niveladora, a “Dialética Negativa” (2009) busca encontrar esse momento retórico e alienante, a fim de, por intermédio da autorreflexão crítica, recobrar o eixo perdido.

O pensamento dialético se opõe à reificação no sentido também de que se recusa a confirmar cada coisa de individual em sua individualização e separação: ele determina a individualização precisamente

como um produto do universal. Ele opera assim como um corretivo contra a fixação maníaca, bem como contra a tendência vazia e sem resistência do espírito paranóico, que chega ao juízo absoluto ao preço da experiência da coisa (ADORNO, 1993, p. 61-62).

Tomando-se como referência esta afirmação e, também, fundamentando-se em todos os argumentos anteriores, elucida-se que esta pesquisa ancora-se essencialmente na seguinte questão: sob o ponto de vista filosófico será que há condições de possibilidade de se confrontar os paradoxos inerentes ao potencial formativo a partir da “Dialética Negativa”?

Não se trata de nenhuma fórmula (*formel*), kantianamente expressando, mas, explicita-se que, para aproximar-se da problemática acima exposta, é evidente que se procurou manter o espírito em constante vigilância, buscando-se criar um tensionamento dialético entre as partes e o todo, de modo que, embora independentes, os três capítulos deste trabalho mantêm-se inter-relacionados, por conseguinte, coesos semanticamente e complementares. Para tanto, leva-se em conta algumas advertências consideradas muito oportunas para o encaminhamento de quaisquer percursos investigativos, tais como as que se encontram nos fragmentos a seguir:

Quem quer expressar alguma coisa está de tal modo tocado por isso, que se deixa levar sem refletir. A pessoa está próxima demais de sua intenção, ‘perdida em seus pensamentos’, e esquece-se de dizer o que ela quer dizer. Nenhuma correção é demasiado pequena ou insignificante para que não se deva realizá-la [...] Nunca se deve ser mesquinho nos cortes [...] O cipal não é nenhum bosque sagrado. É um dever resolver as dificuldades que provêm pura e simplesmente da comodidade da auto-compreensão [...] a limitação e a retirada não são meios de exposição da dialética. Esta move-se muito mais pelos extremos, impelindo o pensamento, de maneira mais consequente, a uma inversão, ao invés de qualificá-lo [...] Os textos bem elaborados são como teias de aranha [...] Eles atraem para dentro tudo o que voa e rasteja [...] A exigência de ser duro em relação à autocomiseração inclui a exigência técnica de contrapor uma extrema vigilância ao relaxamento da tensão intelectual e de eliminar tudo o que se sedimenta como escória do trabalho, tudo o que funciona de maneira improdutiva [...] No fim das contas, nem sequer é permitido ao escritor habitar o ato de escrever (ADORNO, 1993, p. 73-75).

Assim, apoiando-se em tais admoestações e, ainda, partindo-se de uma finalidade mais ampla, que é a de apreender os nexos contraditórios inerentes ao processo formativo, por meio da perspectiva filosófica contida na “Dialética Negativa”

em confronto com a teoria do conhecimento, esta pesquisa desenvolve-se com base em três objetivos específicos.

Primeiramente, no capítulo denominado de “Sobre os Fundamentos da Dialética Negativa”, ela busca conhecer as raízes nas quais esta obra se sustenta para, a partir desse recuo teórico por ela realizado, fazer emergir os limites e contradições imanentes ao conhecimento, os quais foram responsáveis pela debilitação da teoria e, por conseguinte, pelo “ilusionismo da práxis”, uma vez que, segundo a concepção adorniana, “[...] o chamado problema da práxis está entrelaçado com o conhecimento” (ADORNO, 1995_b, p. 204). Isso terá trágicas implicações seja para o sujeito, que se aliena, seja para o objeto que se separa do sujeito, porquanto encontra-se envolto por uma falsa consciência. “Seu caráter ilusório transmite-se também a todas as ações que, sem solução de continuidade, tomam da práxis o velho e violento gesto” (ADORNO, 1995_b, p. 202).

Em segundo lugar, considerando-se que os fundamentos da “Dialética Negativa” encontram-se inerentemente articulados com a história, uma vez que as críticas contidas nesta obra referem-se ao curso tomado pelo conhecimento e, conseqüentemente, pela civilização, pela cultura e, também, pela sociedade, no capítulo cujo título é “Aspectos Sócio-Históricos em Educação e Teoria Crítica”, a investigação, partindo das concepções de civilização, cultura e sociedade à luz da Teoria Crítica, procura examinar as questões históricas ligadas ao processo produtivo, sob a vigência do capitalismo industrial, principalmente sob a égide da Indústria Cultural, indicando suas influências mais marcantes no processo educativo e formativo.

Em terceiro e último lugar, no capítulo designado de “Teoria Crítica da Sociedade, Espírito Crítico e Educação”, a pesquisa se volta para o conhecimento das concepções de comportamento crítico e emancipatório na perspectiva da Teoria Crítica e, evidentemente, da “Dialética Negativa” (2009), porquanto elas não se dissociam, tendo-se em vista os tensionamentos tanto ligados a estes conceitos como aos impasses deles originados e imbricados na Educação e, portanto, na formação.

Ora, entende-se que a “Dialética Negativa”, enquanto “método” filosófico de “conhecimento preliminar” de crítica ao sistema, segundo aponta Zanolla (2007), possibilita não somente o confronto à racionalidade regressiva, mas, acima de tudo, mediante a autorreflexão crítica, enseja alcançar a verdade que a *ratio* tradicional

procurou sempre manter sob seu controle. “É só assim que o discurso completamente abusivo sobre a verdade enquanto o concreto conquistaria seu sentido. Ele obriga o pensamento a permanecer diante do mais ínfimo. Não se deve filosofar sobre o concreto e sim muito mais a partir dele” (ADORNO, 2009, p. 36). Por isso, compreende-se que esta concepção filosófica coaduna-se com uma visão formativa mais crítica e, portanto, mais emancipatória.

Enfim, após essa caracterização sobre a trajetória da pesquisa, entende-se que duas observações ainda se fazem pertinentes. A primeira delas é que ao término do estudo da obra adorniana, especialmente, a “Dialética Negativa”, chega-se à inferência de que, se, por um lado, os “pós-socráticos”, adornianamente expressando, traçaram os rumos do conhecimento à larga da dialética, mediante a centralidade na lógica dedutiva, por outro, um dos trabalhos fundamentais e urgentes da dialética é o de “[...] eliminar os últimos vestígios do sistema dedutivo juntamente com os últimos gestos advocatórios do pensamento” (ADORNO, 1993, p. 61). A segunda e derradeira observância digna de nota encontra-se nas palavras de Mercedes Sosa (1935-2009) contida na terceira epígrafe desta introdução, a de que se faz urgente e necessária a recuperação da liberdade danificada, pois, deduz-se que somente a partir daí torna-se possível pensar-se num processo formativo emancipatório. Por isso, a premência de se ter de recobrar a liberdade corroída pelos “pós-socráticos”.

CAPÍTULO I

SOBRE OS FUNDAMENTOS DA DIALÉTICA NEGATIVA

Verdadeiros são apenas os pensamentos que não compreendem a si mesmos.

- ADORNO (2009) -

O estudo da concepção teórica de Theodor Adorno, sem sombra de dúvida, leva o leitor a concluir que elas consistem em reflexões não somente coroadas de profunda rigorosidade teórica, mas, sobretudo, revestidas de um teor essencialmente crítico e, por isso mesmo, polêmicas. Este capítulo tem como objetivo deter-se sobre uma dessas investigações, isto é, a obra “Dialética Negativa”, a fim de compreender os desafios, quiçá os limites, postos à Educação na modernidade em virtude das contradições que foram se acentuando cada vez mais nos processos formativos. Esclarece-se, ainda, que esta investigação não deixará de estabelecer o diálogo com outros referenciais também relevantes para a composição do pensamento teórico-crítico adorniano, assim como para os dos demais pensadores da Teoria Crítica.

A “Dialética Negativa” (2009) é uma obra ensaística. Para Adorno (2014):

O ensaio reflete o que é amado e odiado, em vez de conceber o espírito como uma criação a partir do nada, segundo o modelo de uma irrestrita moral do trabalho. Felicidade e jogo lhe são essenciais. [...] Seus conceitos não são construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último. Suas interpretações não são filologicamente rígidas e ponderadas, são por princípio superinterpretações (ADORNO, 2014, p. 16-17).

Partindo, assim, desta concepção, este autor elabora análises tanto ontológicas¹ como gnosiológicas², isto é, com base na teoria do conhecimento,

¹ A ontologia, consoante a perspectiva aristotélica, isto é, de acordo com a Metafísica (2005), é a parte da filosofia que estuda as propriedades mais gerais do ser, separando-as de suas determinações. A “[...] Metafísica contém justamente os supremos conceitos definitivos da escola de Platão (e que só no âmbito dela teriam podido nascer) e depois desenvolvidos no âmbito de sua própria escola, ou seja, os conceitos com cuja conquista se alcança o fim da viagem (para usar ainda a linguagem platônica)” (REALE, 2005, p. XIII).

² O termo gnoseologia deriva “[...] do gr. *gnosis*: conhecimento, e *logos*: teoria, ciência. Teoria do conhecimento que tem por objetivo buscar a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer. Por vezes o termo ‘gnoseologia’ é tomado como sinônimo de epistemologia, embora seja mais amplo, pois abrange todo tipo de conhecimento, estudando o conhecimento em sentido mais genérico” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 86).

visando a questionar – desde o pensamento filosófico tradicional, com Platão e Aristóteles, passando pelo confronto com o pensamento filosófico reinante na Alemanha na modernidade, principalmente contra o objetivismo heideggeriano, e, também, dialogando com Kant, Hegel, Marx, Freud, e outros –, a sociedade moderna, que, ao estabelecer modelos filosóficos conciliatórios e objetivistas, abre mão de perspectivas mais humanizadoras e autônomas. Dessa forma, ela acaba obnubilando as consciências dos sujeitos e, conseqüentemente, fragilizando a relação entre sujeito e objeto, objetividade e subjetividade, universal e particular, teoria e práxis, segundo Adorno (1995_b). Por isso, neste capítulo, justifica-se a pertinência do aprofundamento neste vigoroso percurso de experiência histórico-filosófica elaborado por Adorno (2009), mediante o tensionamento com o real, a fim de apreender as suas insuficiências.

A experiência, de acordo com a obra “Dialética Negativa” (2009), é fundamental para a captação do não-conceitual, da não identidade, bem como das idealizações. Não obstante a essencialidade do conceito, não se pode deixar de reconhecer que este é contraditório. Por isso, “[...] o desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se absolutize” (ADORNO, 2009, p. 19). É justamente essa “absolutização”, ou seja, essa ideia do pensamento único que precisa ser revista pela Educação, a fim de que sejam evitados os ideais pré-fabricados e identitários. Daí a importância da “Dialética Negativa” (2009), pois, compreende-se que ela contribui para que se possa desmitificar essa lógica formativa utópica voltada para ideias padronizadoras ou, por outra, homogeneizadoras responsáveis por tornar os sujeitos avessos à aprendizagem, ou melhor, à experiência com o conhecimento.

1.1 Notas Introdutórias sobre a Gênese da Dialética Negativa

A leitura da obra “Dialética Negativa” (2009) do filósofo e sociólogo alemão Theodor Adorno, publicada em 1966, conforme aludido acima, conduz o leitor ao reconhecimento de que se trata de uma reflexão resultante de um longo amadurecimento intelectual, guardando, em vista disso, uma profunda coerência com todo o seu arcabouço teórico-crítico precedente, com destaque, em especial, para três deles, que são: a “A Atualidade da Filosofia” (1991_a), “A Ideia de História Natural” (1991_b) e “A Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos” (1985),

esta, reafirma-se, em parceria com Horkheimer. Quanto ao primeiro, refere-se à aula inaugural proferida por Adorno na Faculdade de Filosofia da Universidade de Frankfurt, em 7 de maio de 1931. Os argumentos apresentados por este filósofo na mencionada aula apoiam-se na história da filosofia. Para este pensador frankfurtiano³, as filosofias contemporâneas sustentam-se na ideia equivocada de serem capazes de apreender a “totalidade do real” por meio da “capacidade do pensamento” (ADORNO, 1991_a, p. 73). Assim, partindo dessa tese, dirige, primeiramente, uma crítica rigorosa ao idealismo constante na “*ratio autônoma*” da Escola neokantiana de Marburgo⁴, em seguida, ao “naturalismo cego e obscuro do vivente” (Idem, p. 74) contido na filosofia de Simmel (1858-1918), e, depois, à fragilidade reinante na Escola de Rickert (1863-1936), a qual, “[...] oscilando entre os extremos – julga que dispõe, nos valores, de padrões filosóficos de medida mais concretos e práticos que aqueles utilizados pela escola de Marburgo em suas ideias” (Idem, p. 75).

Todavia, esta denúncia a respeito das contradições da filosofia contemporânea não se atém apenas a essas escolas. Para Adorno (1991_a), nessa mesma tendência absurda encontra-se a fenomenologia de Husserl (1859-1938) que, na tentativa de recuperar a objetividade, acabou recaindo no “idealismo transcendental”. Outro teórico que também não deixa de ser alvo de sua crítica, em virtude de não fugir dessa mesma perspectiva contraditória, é Marx Scheler (1874-1928), cuja “[...] fenomenologia material se volta dialeticamente para si mesma” (ADORNO, 1991_a, p. 79).

Isso porque a sua concepção ontológica material inclina-se para o âmbito da “[...] mera metafísica da busca; a última eternidade de que dispõe sua filosofia é a de uma dinâmica ilimitada que nada governa” (Idem, p. 79). Já no tocante à visão

³ A chamada Escola de Frankfurt, composta por alguns membros do *Institut für sozialforschung* [Instituto de Pesquisas Sociais], de fato pode ser vista como apresentando de forma quintessencial o dilema do intelectual de esquerda no século XX. Poucos de seus equivalentes foram tão sensíveis ao poder absorvente da cultura dominante e de seus adversários. Durante toda a existência do Institut, e especialmente no período de 1923 a 1950, o medo da cooptação e da integração inquietou profundamente seus membros. Embora as exigências da história os tenham obrigado ao exílio, como parte da migração intelectual da Europa Central depois de 1933, eles já eram exilados em relação ao mundo exterior desde quando começaram a trabalhar juntos. Longe de ser fonte de pesar, entretanto, esse *status* era aceito e até alimentado como condição *sine qua non* de sua fertilidade intelectual (JAY, 2008, p. 29).

⁴ Na Alemanha, a Escola de Marburgo constitui-se num dos movimentos de retorno a Kant, intitulada “*Marburger Schule*”, à qual pertenceram F. A. Lange, H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, e à qual também se liga Nicolai Hartmann” (ABBAGNANO, 1999, p. 710).

fenomenológica de Heidegger⁵ (1889-1976), Adorno expõe de forma incontestada que esta, em face de sua ontologização, tornou-se incapaz de captar o real. Finalmente, a denúncia sobre a tendência da filosofia ao subjetivismo inclina-se para a filosofia existencial de Sören Kierkegaard (1813-1855). Segundo a perspectiva adorniana,

[...] o projeto de Kierkegaard se rompeu, e é irreparável. A dialética enfática de Kierkegaard não foi capaz de atingir nenhum Ser solidamente fundado na subjetividade; a desesperança, em que se desmoronou a subjetividade, foi o último abismo, que se lhe abriu; uma desesperança objetiva que transforma o projeto do ser em subjetividade em um projeto do inferno (ADORNO, 1991_a, p. 80).

Essa contundente crítica sobre a sucumbência da filosofia contemporânea às ciências particulares, especialmente à lógica e à matemática, por meio da redução de seus enunciados à experiencição e ao relativismo, conduzirá este frankfurtiano, nessa sua aula inaugural, a finalizá-la situando, de maneira cabal, tanto a tarefa que incumbe à ciência como a que cabe à filosofia. Na sua concepção, “[...] a ideia da ciência é a investigação, a da filosofia a interpretação. Nisto persiste o grande, talvez o perpétuo paradoxo: a filosofia deva proceder interpretando cada vez mais com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação” (ADORNO, 1991_a, p. 87). Essa assertiva abre finalmente o caminho para este filósofo demarcar o fundamento de sua concepção dialética no que tange à interpretação da realidade.

Só dialeticamente me parece possível a interpretação filosófica. Quando Marx reprovava aos filósofos que apenas haviam interpretado o mundo de diferentes formas, e que se tratava de transformá-lo, essa frase não somente é legitimadora da práxis política, e sim também da teoria filosófica. No aniquilamento da pergunta se confirma a autenticidade da interpretação filosófica, e o puro pensamento não é capaz de levá-la a cabo a partir de si mesmo, por isso leva à práxis forçosamente. É supérfluo procurar uma concepção de pragmatismo em que teoria e práxis explicitamente se cruzem de tal maneira como na dialética (ADORNO, 1991_a, p. 94).

⁵ “O expoente principal da filosofia da existência é Martin Heidegger. Nascido em Messkirch em 1889, ele estudou teologia e filosofia. Aluno de H. Rickert, laureou-se em filosofia em 1914 com uma tese sobre ‘A doutrina do Juízo no Psicologismo’ [...] Em 1927 [...] saíra o trabalho fundamental de Heidegger, ‘Ser e Tempo’ [...] O objetivo declarado de ‘Ser e Tempo’ é o de ontologia capaz de determinar adequadamente o ‘sentido do ser’ [...] os escritos de 1930 em diante abandonam a proposição originária: não se trata mais de analisar ‘aquele ente’ que procura caminhos de acesso ao ser, mas sim o ser mesmo e sua auto-revelação [...] Heidegger morreu em 1975” (ANTISERI; REALE, 2007_a, p. 581-582).

Para este autor, o confronto com o método tradicional torna-se, dessa maneira, condição imprescindível para o sujeito não somente enfrentar as suas limitações, mas, acima de tudo, aproximar-se da realidade. Não obstante tal posicionamento, Adorno (1991_a) chama a atenção para o risco de se idealizar o método. Por isso, a passagem acima é de extrema pertinência, pois entende-se a partir deste filósofo, que a dialética consiste num processo relevante para que o sujeito não se desvencilhe seja do trabalho reflexivo, seja, ainda, do trabalho prático tanto de apreensão como de reconhecimento acerca da insuficiência do pensamento frente à complexidade do real. Com efeito, ao tornar inseparáveis e contraditórios teoria e práxis⁶, a dialética possibilita o exercício do pensamento, o tensionamento, a ruptura com a superficialidade, ou seja, com o senso comum. Por isso, considera-se o esclarecimento a seguir assaz importante.

O pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar-se de si; se uma definição de dialética fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero. A armadura do pensamento não deve necessariamente permanecer aderida a ele; o pensar alcança um ponto suficientemente distante para perceber a totalidade de sua requisição lógica como ofuscação [...]. A dialética é, enquanto, modo de procedimento filosófico, a tentativa de destrinçar os nós do paradoxo com o meio antiquíssimo do esclarecimento, a astúcia (ADORNO, 2009, p. 123-124).

Estas afirmações, bem como a tese inicial da aula inaugural de Adorno (1991_a), isto é, a de que o trabalho filosófico deve deixar de ancorar-se na ideia ilusória de que é possível apreender o real pelo pensamento, dão uma dimensão bastante aproximada de que a origem da obra “Dialética Negativa” é bem mais

⁶ Este termo, segundo o dicionário, deriva do grego *praxis* com estes sentidos: “Atividade prática; ação, exercício, uso” (FERREIRA, 2009, p. 1615). Originalmente, o conceito de práxis foi elaborado por Aristóteles, encontrando-se na obra *Ética a Nicômaco* (2009). Na esfera da política, há uma inseparabilidade entre aquele que age, que realiza as decisões, as escolhas e a própria polis. Esse ato (práxis) humano torna o homem mais perfeito. “Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o **procedimento prático** e toda a decisão, parecem, lançar-se para um certo bem (ARISTÓTELES, 2009, p. 17; grifo da pesquisadora). Segundo Marx, a *práxis* refere-se “[...] à atividade livre, universal, criativa e autocrativa, por meio da qual o homem cria (faz, produz), e transforma (conforma) seu mundo humano e histórico e a si mesmo; atividade específica ao homem, que o torna basicamente diferente de todos os outros seres” (BOTTOMORE, 2012, p. 430). Na VIII Tese sobre Feuerbach, Marx e Engels (1999) afirmam o seguinte: “Toda vida social é essencialmente ‘prática’. Todos os mistérios que levam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis” (MARX e ENGELS, 1999, p. 14; grifo no original).

procedente do que se pensa. Daí a necessidade de, antes de quaisquer tentativas de compreensão desta obra, ter-se de recorrer à sua gênese.

As aproximações aos pontos essenciais confrontados por Adorno (1991_a) na sua aula inaugural conduz-se agora à imprescindibilidade da elaboração de algumas reflexões sobre uma exposição feita por este filósofo um ano após, isto é, em 1932, numa conferência na Universidade de Frankfurt, na qual, durante um debate a respeito do historicismo, Adorno (1991_b) formula uma crítica aos conceitos de história e natureza a partir de um ensaio intitulado “A Ideia de História Natural”.

Nessa Conferência, coerentemente, este frankfurtiano continua aprofundando o seu trabalho de julgamento em torno das contradições inerentes à filosofia contemporânea, especialmente, à ontologia, que, segundo a sua visão, é herdeira do idealismo alemão. Em face disso, Adorno (1991_b) advoga a seguinte tese:

[...] a aproximação ontológica de que hoje nos ocupamos detém a mesma posição de partida da *ratio* autônoma; para ser preciso, a questão do sentido do Ser só pode chegar a ser considerado onde a *ratio* reconhece a realidade que se encontra frente a ela como algo alheio, perdido, ou coisa semelhante, só onde não é diretamente acessível e o sentido não é comum à *ratio* e realidade [...] pois esse dotar de sentido ao Ser não é outra coisa que implantar significados como estabeleceu a subjetividade (ADORNO, 1991_b, p. 106-107).

Trata-se de uma crítica à visão subjetivista, que, no entanto, sob a sua perspectiva, tem uma consequência ainda muito mais ampla, pois, por um lado, ao buscar significar o ser, a ontologia fragiliza-se. “A expressão mais drástica disso se manifesta na inconsistência das determinações ontológicas fundamentais que a *ratio* deve estabelecer, como experiência, em sua tentativa de alcançar uma ordenação do ser” (Idem, p. 107). Por outro lado, se se puser a questão pelo ser desvanece-se a historicidade e estabelece-se uma concepção essencialmente objetiva. “Foi assim com Scheler [...] que tentou construir um céu de ideias com base em uma visão puramente racional de conteúdos ahistóricos e eternos” (Idem, p. 108).

Para Adorno, entretanto, a problemática com referência à ontologia não pára por aí, pois, após rechaçar o mundo das Ideias, ela passa à análise do ser “como vivente”. Dessa maneira, por um ângulo, ela renuncia ao “formalismo” e elege a história, mas, em contrapartida, por outro, “[...] o mesmo pensamento histórico parece ter experimentado um giro fundamental, reduzindo-se a uma estrutura filosófica que o sustenta, a da historicidade enquanto uma determinação

fundamental da existência” (Idem, p. 110). Essa mudança ocorre, contudo, sem que haja a confrontação com a história, resultando, por conseguinte, na sua debilitação.

Esse exame com relação ao posicionamento da ontologia, desde o seu início até aquele momento, conduz Adorno (1991_b) a assinalar a necessidade de se buscar a superação do idealismo no qual ela recaía, ora mediante a cisão entre “ser natural e espiritual”, ora por intermédio da separação entre “ser natural e histórico”, a fim de que natureza e história viessem alcançar a “unidade”.

Unidade, porém, concreta, que se oriente pela contradição entre ser-possível e ser-real, mas que se nutra das determinações do próprio real [...] Não é procurar um Ser puro, subjacente ao ser histórico, ou que se encontraria nele, e sim compreender o próprio ser histórico como ontológico, isto é, como ser natural. Transformar assim em sentido inverso a história concreta em natureza dialética é a tarefa da ontológica mudança de orientação da filosofia da história: a ideia da história natural (ADORNO, 1991_b, p. 116-118).

O prisma acima, além de desafiador, é sobretudo polêmico, em virtude de requerer da ontologia uma mudança de rumo, porquanto, como se pode observar, para a concepção dialética deste filósofo, natureza e história não são perspectivas que se excluem, pelo contrário, tais conceitos se auto-determinam dialeticamente, pois, se negam e se afirmam ao mesmo tempo, portanto, cada um é imprescindível para a desmistificação do outro.

A partir desse ponto de vista, Adorno (1991_b) esclarece que a dimensão histórica, aparentemente, apresenta-se como natural, em virtude de a história ser concebida sem a apreensão dos seus aspectos contraditórios. Em outras palavras, para este autor, é necessário

[...] compreender o próprio ser histórico em sua determinidade histórica extrema, no âmbito em que ele é o mais histórico possível, como um ser natural, ou compreender a natureza, no âmbito em que ela persiste em si aparentemente da maneira mais profunda, como um ser histórico (KANT apud ADORNO, 2009, p. 298).

Contrariando essa perspectiva, no entanto, encontra-se a visão lukactiana. Segundo Adorno (2009), por exemplo, a partir da obra “A Teoria do Romance”, Lukács utilizou, na sua teoria, a concepção de “segunda natureza”, a qual levou ao conceito de História Natural, para descrever o mundo mítico, imediato, despido de sentido, a-histórico, portanto, um mundo de “convenções”, isto é, vazio, criado pelo

homem, e que o conduziu ao estranhamento, ou seja, a um mundo retratado por necessidades⁷ destituídas de significação. Assim, conforme a sua perspectiva teórico-crítica,

Lukács apresenta uma ideia geral histórico-filosófica, a de um mundo pleno de sentido e um mundo vazio de sentido (mundo imediato e mundo alienado, mundo da mercadoria) e tenta representar esse mundo alienado. Esse mundo, como mundo das coisas criadas pelos homens e danificadas por eles, denomina ele mundo da convenção [...] ‘Primeira natureza’, para Lukács, igualmente alienada, é a natureza no sentido de ciência da natureza – ‘somente definível como a mais alta representação de necessidades conhecidas e alheias de sentido, e, por isso, inconcebíveis e irreconhecíveis em sua substância real’ (ADORNO, 1991_b, p. 118-120).

Antes de dar sequência a este raciocínio é preciso que se faça um parêntese para que seja explicitado que o ‘mundo alienado’⁸, isto é, o “mundo da mercadoria”⁹, que se depreende a partir de Adorno (1974), não corresponde de forma alguma a uma simples tendência, pelo contrário, ele encarna a própria cultura do controle e da irrazão por intermédio do subjugamento da natureza pelo homem.

⁷ Em um texto denominado “Teses sobre a Necessidade”, Adorno desenvolve um raciocínio que elucida bem essa ausência de significado com relação à necessidade: “A diferenciação entre necessidades superficiais e profundas é uma ilusão (*Schein*) criada socialmente. As assim chamadas necessidades superficiais refletem o processo de trabalho que torna os seres humanos ‘apêndices da máquina’ e que os constrange a se reduzir, fora do tempo de trabalho, à reprodução da mercadoria força de trabalho. Aquelas necessidades são as marcas de um estado que compele suas vítimas à fuga e, ao mesmo tempo, as mantém em seu poder de forma tão forte que a fuga sempre degenera na repetição desesperada do estado do qual se foge. [...] A mediação social da necessidade – como mediação através da sociedade capitalista – alcançou um ponto onde a necessidade cai em contradição consigo mesma” (ADORNO, 2015, p. 230).

⁸ A alienação é um conceito basilar no marxismo, consiste na “[...] ação pela qual (ou estado no qual) um indivíduo, um grupo, uma instituição ou uma sociedade se tornam (ou permanecem alheios, estranhos, enfim, alienados aos resultados ou produtos de sua própria atividade (e à atividade ela mesma), e/ou à natureza na qual vivem, e/ou a outros seres humanos, e – além de, e através de, e também a si mesmo (às suas possibilidades humanas constituídas historicamente) (BOTTOMORE, 2012, p. 6). Veja-se a sua extensão: “O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar e que, pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e de estágios de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e agir”. Na perspectiva destes economistas e sociólogos, esse estranhamento é denominado de alienação (MARX e ENGELS, 1999, p. 49).

⁹ Aqui Adorno está se referindo à visão marxista do mundo capitalista administrado. “A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma imensa coleção de mercadorias, e a mercadoria individual como sua forma elementar [...] A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pela suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa. Aqui também não se trata de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se imediatamente, como meio de subsistência, isto é, objeto de consumo, ou se indiretamente, como meio de produção” (MARX, 1988, p. 45).

A administração é exterior ao que é administrado; sujeita-o a uma subordinação em vez de o compreender. É precisamente isto que constitui a essência da própria racionalidade administrativa cuja atuação se limita a um ordenamento e a um envolvimento na sua teia de relações [...] Aquilo que é designado por cultura deve justamente acolher, em evocação, o que fica pelo caminho desse processo de domínio progressivo da natureza, refletido num racionalismo crescente e em formas de dominação cada vez mais racionais (ADORNO, 2003, p. 113).

Resgatando a argumentação precedente, ao deparar-se com essa perspectiva de Lukács, Adorno expõe, então, a premência de se romper com as “convenções” dotadas de um poder mítico, a fim de se apreender, a partir de sua realidade exterior, aquilo que se tornou historicamente impenetrável, incompreensível. Na sua visão, na verdade, o que Lukács observa “[...] é a transformação do histórico, enquanto ‘passado’, em natureza, a história paralisada é natureza ou o vivente paralisado da natureza é um mero ter sido histórico” (ADORNO, 1991_b, p. 121). Para este autor, no entanto, isso é apenas parte da questão, pois, existe ainda outra problemática ligada a ela. Dessa maneira, não basta desmistificar a segunda natureza, pelo contrário, faz-se mister retroceder à primeira natureza para romper com o mito.

É por isso que, em confronto com esse ponto de vista, Adorno recorre ao trabalho de Benjamin. Se, para a visão hegeliano-marxista de Lukács, o fenômeno coisificado conecta-se com a história de uma maneira geral, para a concepção materialista histórica de Walter Benjamin a história não é abstrata, mas se desenvolve a partir das múltiplas determinações da natureza e da história, ou, de outra maneira, com base na vida concreta dos fenômenos individuais e dinâmicos.

Tal ângulo teórico pode ser contatado na assertiva abaixo, que, aliás, infere-se, é também o prisma de Theodor Adorno na “Dialética Negativa” (2009):

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’. Assim, a Roma era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’, que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ele é um salto de tigre em direção ao passado. Somente ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx (BENJAMIN, 1994, p. 229-230).

Considerando, então, essa visão dialética, Adorno, ao referendar-se na obra “Origem do Drama Barroco Alemão¹⁰”, afirma que “Benjamin tem como ponto de partida que a alegoria não é uma relação de casualidade, meramente secundária, [...] e sim que entre a alegoria e o pensado alegoricamente existe uma relação objetiva, ‘alegoria é expressão” (ADORNO, 1991_b, p. 122-123). Nesse sentido, segundo Benjamin, a alegoria não se configura numa representação abstrata da realidade, pelo contrário, ela expressa a realidade em sua concretude, a decadência da “primeira natureza”, sujeita a contingências e fragilidades, daí a sua “efemeridade”, conforme depreende-se das afirmações a seguir:

Quando, com o drama barroco, a história penetra no palco ela o faz enquanto escrita. A palavra ‘história’ está gravada, com os caracteres da transitoriedade, no rosto da natureza. A fisionomia alegórica da natureza-história, posta no palco pelo drama, só está verdadeiramente presente como ruína, a história se fundiu sensorialmente com o cenário. Sob essa forma, a história não constitui um processo de vida eterna mas de inevitável declínio, com isso, a alegoria reconhece estar além do belo. As alegorias são no reino dos pensamentos o que são as ruínas no reino das coisas (BENJAMIN, 1984, p. 199-200).

Para este autor, a marca da transitoriedade¹¹, isto é, da provisoriedade contida na natureza já carrega nela mesma o substrato histórico. E, como se pode ver, é exatamente essa conexão entre a natureza e a história que a alegoria põe em relevo. Assim, sob a ótica da alegoria, “[...] todo ser ou todo ente deve ser compreendido apenas como cruzamento do ser histórico e do ser natural. Enquanto transitoriedade, a proto-história está absolutamente presente” (ADORNO, 1991_b, p.

¹⁰ Esta obra foi escrita por Walter Benjamin em 1925 e submetida à Universidade de Frankfurt como tese de Livre Docência, sendo rejeitada por aquela instituição. Trata-se de uma teoria do alegórico a partir de uma concepção filosófica e epistemológica. Nessa obra, “Benjamin quer redimir esse Barroco, porque sente que, mais que qualquer outro, nosso presente é visado por ele. Nossas ruínas são análogas às do Barroco. Sua morte é também a nossa morte. Benjamin quer salvar o Barroco, porque se reconhece nele. Ele é o melancólico, o saturnino, o autocrata no reino das coisas mortas. Sua fidelidade é ao fragmentário, ao despedaçado, e por isso ele escreve um livro composto de fragmentos. Como o alegorista através das significações, Benjamin quer redimir as coisas através das idéias: alegorias dos fenômenos. A monstruosa arbitrariedade de algumas de suas formulações é a do alegorista: subjetividade absoluta, gerando, incessantemente, significações moldadas à sua imagem e semelhança. E, no entanto, conhecemos cada uma de suas figuras, e com elas convivemos em nosso cotidiano. Que arbitrariedade é essa, que reflete nossa própria experiência? O tirano e o mártir vivem entre nós. O luto é nosso elemento. O Barroco está entre nós, e nós nele” (ROUANET, 1984, p. 46-47).

¹¹ A ideia desse fenecimento inevitável pode ser observada em um texto denominado “A Transitoriedade”, mas, a partir da concepção dialética deste psicanalista, pois, na sua visão, tanto o “luto pela perda” como as demais “fragilidades” humanas podem ser reconstruídos, “[...] e talvez em terreno mais firme e de modo mais duradouro do que antes” (FREUD, 2012_c, p. 252).

125). Por isso, ao corroborar com a visão de Benjamin sobre a gênese da história natural, Adorno, concebendo a história como descontínua, expõe a obrigatoriedade de se investigá-la para além da aparência mítica, em virtude de essa perspectiva impedir o desvelamento da realidade absolutizada, permeada por convenções, em suma, idealizada, em função de o objeto ser “[...] tratado como o próprio Eu” (FREUD, 2011_a, p. 71).

Segundo Adorno (1991_b), esse horizonte mítico só teria condições de ser confrontado mediante o entendimento dos aspectos “intra-históricos”, isto é, por meio da compreensão de como são constituídos internamente os conceitos de natureza e história, não para refutá-los, mas para apreendê-los com todas as suas incoerências absurdas. Daí Adorno (1991_b) recorrer à psicanálise para a compreensão deste percurso investigatório, uma vez que

[...] na psicanálise se encontra essa contradição com toda clareza: na diferença entre os símbolos ‘arcaicos’¹², em relação aos quais não se processa nenhuma associação, e os símbolos intra-subjetivos, dinâmicos, intra-históricos, que se deixam eliminar e que podem ser transformados em atualidade psíquica, em conhecimento presente. Então a primeira tarefa da filosofia da história é elaborar¹³ esses dois momentos, distingui-los e confrontá-los entre si, e apenas quando essa antítese for explicitada, existirá uma chance de se poder chegar à desconstrução da história natural (ADORNO, 1991_b, p. 129-130).

Em face disso, para este autor, a perspectiva dialética transformou-se na condição de possibilidade de recompor tanto a subjetividade debilitada quanto de repensar essa história danificada. Eis o porquê de a crítica constante do texto “A Atualidade da Filosofia” (1991_a) acompanhar toda a obra deste frankfurtiano de uma forma congruente, procurando sempre evidenciar que “[...] o espírito não é capaz de

¹² Verifica-se, a partir de Le Bon, que os atos humanos têm relação com as primeiras imagens com as quais se deparam no início de suas existências. Em outros termos, os “[...] atos conscientes derivam de um substrato inconsciente formado sobretudo de influências hereditárias. Este substrato encerra os inúmeros resíduos ancestrais que constituem a alma da raça. Por trás das causas confessas de nossos atos, há sem dúvida causas que não confessamos, mas por trás dessas causas secretas há outras, bem mais secretas ainda, pois nós mesmos as ignoramos. A maioria de nossos atos cotidianos é resultado de móveis ocultos que nos escapam” (LE BON apud FREUD, 2011_a, p. 19).

¹³ O conceito de “Elaboração psíquica”, no sentido em que é empregado por Adorno (1995_a), no texto “O Que Significa Elaborar o Passado”, encontra-se em Freud (2012_b) com a seguinte explicação: “Em nosso aparelho psíquico reconhecemos sobretudo um expediente para lidar com excitações que de outro modo seriam sentidas como penosas ou de efeito patogênico. A elaboração psíquica ajuda extraordinariamente no desvio interno de excitações que não são capazes de uma direta descarga externa, ou para as quais isso não seria desejável no momento” (FREUD, 2012_b, p. 30).

produzir ou de compreender a totalidade do real; mas ele é capaz de irromper-se no pequeno, de fazer saltar no pequeno as medidas do meramente existente” (ADORNO, 1991_a, p. 102).

Essa denúncia sobre a recaída da filosofia no relativismo histórico, que ao invés de retirar o sentido dos fenômenos os determinava, assim como a crítica à “autodestruição do esclarecimento”, conforme Adorno e Horkheimer (1985), encontrar-se-ão numa das mais importantes obras a guardar uma profunda relação com a “Dialética Negativa”, tal como constatar-se-á no raciocínio que se segue.

Em uma correspondência dirigida a Walter Benjamin, datada de 8 de junho de 1938, Adorno expõe esta ideia:

Quanto ao mais, meus planos literários com Max começam a assumir uma configuração bem concreta. Está quase decidido que escreveremos a quatro mãos um longo ensaio sobre a nova configuração da dialética, a inacabada. Estamos ambos que não cabemos em nós com o plano, e se ele alcançar somente uma fração do sucesso que esperamos que alcance, creio que há de representar também seus próprios interesses teóricos de maneira a lhe propiciar alguma satisfação. Esse ensaio tende à planejada lógica materialista (ADORNO, 2012, p. 367-368).

Tais declarações referiam-se à obra “Dialética do Esclarecimento” (1985), a qual foi publicada seis anos após o envio desta correspondência a Walter Benjamin, isto é, em 1944.

Esta obra ensaística tem uma preocupação central já apontada no seu prefácio, que é a de saber, a partir de um ataque frontal à sociedade moderna capitalista, o seguinte: “[...] por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11).

Aí está a problemática que se transformará no ponto nodal de todo o arcabouço teórico de Theodor Adorno, culminando anos mais tarde na elaboração de uma das suas mais importantes obras, ou seja, a “Dialética Negativa” (2009). E aí está, também, uma das inquietações fundantes da presente pesquisa. Por isso, tomando como referência esse questionamento, perquire-se: por que a Educação, apesar das promessas de libertação do homem do estado de obnubilamento da razão, não tem sido capaz de minimizar esse estado de “atraso”, isto é, de barbárie?

Essa tendência a atitudes “primitivas” passou a ser, consoante Adorno (1995_a), incompreensível, porquanto trazia em seu cerne algo da ordem do

inexplicável, ou, de outra maneira, algo paradoxal, uma vez que, na sua concepção, à medida que, por um lado, o homem estava avançando no patamar do conhecimento, por outro, encontrava-se retrocedendo aos seus instintos mais primários. A preocupação deste autor com referência à recaída do homem a este estado de primitivismo confirma-se na seguinte definição:

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza (ADORNO, 1995_a, p. 155).

Não resta quaisquer dúvidas, a partir desta conceituação, que o homem moderno passou a conviver com um profundo contrassenso, pois, o pensamento que, desde o Século das Luzes, propusera-se a libertar a razão do mito, por meio do esclarecimento, acabara selando a sua regressão por intermédio de um novo mito, isto é, o mito da razão esclarecida, conseqüentemente, redundando numa sociedade que se caracteriza por um exacerbado controle. Em suma, é dessa maneira que “[...] o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 15).

Compreende-se que essa configuração impõe uma pausa para que se faça a seguinte pergunta: afinal, não é esse mito do “esclarecimento” que vem perpassando a Educação e, por conseguinte, a formação desde que ela “democratizou-se” no período inicial de industrialização no século XVIII?

Retomando-se o argumento anterior, esclarece-se que, para a realização da crítica ao mito do esclarecimento, Adorno e Horkheimer (1985), então, iniciam por um recuo à história. Dessa forma, partindo do pré-socrático Xenófanes¹⁴ (570 a. C.), afirmam que a vontade de racionalizar o mundo já derivava desde esse filósofo grego. “Xenófanes zombava da multidão de deuses, porque eram iguais aos

¹⁴ Veja-se como Xenófanes “[...] desmitifica as várias explicações míticas dos fenômenos naturais que [...] eram atribuídos a deuses”. Eis, por exemplo, como a deusa Íris (o arco-íris) é desmitificada: “Aquele que chamamos Íris, porém, também ela é nuvem, purpúrea, violácea, verde de se ver” (ANTISERI; REALE, 2007, p. 48).

homens, que os produziram, em tudo aquilo que é contingente e mau, e a lógica mais recente denuncia as palavras cunhadas pela linguagem como moedas falsas, que será melhor substituir por fichas neutras” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 20-21).

Tais afirmações levam à constatação de que essa tendência à racionalização, à manipulação e à neutralidade tem raízes históricas. Daí que, avançando um pouco mais, esta inclinação para tornar o mundo controlável e liberto do mito pela Ideia absoluta, também, será apreendida por estes filósofos e sociólogos frankfurtianos tanto no pensamento de Platão (728/427 a. C.) como na metafísica de Aristóteles (384/383 a. C.).

Com as Idéias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. [...] Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 21).

Para estes pensadores, essa lógica será o grande modelo de unificação que contribuirá para que se intensifique cada vez mais a tendência à falsa mimesis e à dominação¹⁵, desde lá até a modernidade. Nesse sentido, “[...] a coloração destinada a proteger e a repelir é a dominação cega da natureza, que é idêntica à funcionalidade prognosticadora” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 169). Isso é perfeitamente apreensível tanto no tocante à multiplicação da objetividade inerente ao cálculo e à matematização, como no que diz respeito ao pensamento científico-filosófico do astrônomo polonês Nicolau Copérnico (1473-1543), que sustentou que a Terra não era centro do universo, ou, ainda, na obra “*Novum Organum*” (1997) do inglês Francis Bacon (1591-1926), por meio da qual, contrapondo-se à lógica dedutiva aristotélica, desenvolve seu método indutivo para apreensão da natureza e do homem, ou, também, no racionalismo do físico e astrônomo italiano Galileu Galilei (1564-1642), por intermédio da lei dos corpos e princípio da inércia, ou,

¹⁵ “Dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis [...] a situação de dominação está ligada à presença efetiva de ‘alguém’ mandando eficazmente em ‘outros’, mas não necessariamente à existência de um quadro administrativo nem à de uma associação; porém certamente – pelo menos em todos os casos normais – à existência de ‘um’ dos dois” (WEBER, 2012_a, p. 33).

então, mais tarde, na doutrina dos dados da experiência sensorial e de confronto ao pensamento metafísico, isto é, no Positivismo do filósofo e sociólogo francês Augusto Comte (1798-1857).

É, então, dessa maneira que a promessa feita pela burguesia¹⁶ nascente, – de abandono do medo pelo domínio da natureza e, conseqüentemente, de libertação do mito –, levou a racionalidade engendrada por ela a transformar o mundo numa contínua repetição, por meio do pensamento científico que tudo abarca com a sua lógica calculadora e objetivista. Nesse sentido, há uma constatação seguida de um questionamento em “O Manifesto do Partido Comunista” que elucida de forma bastante significativa o alcance desse domínio da natureza, por conseguinte, desse encaminhamento vertiginoso pela burguesia à racionalização, veja-se:

Em seu domínio de classe de apenas cem anos, a burguesia criou forças produtivas mais poderosas e colossais do que todas as gerações passadas em conjunto. Subjugação das forças da natureza, maquinaria, aplicação da química na indústria e na agricultura, navegação a vapor, ferrovias, telégrafo elétrico, arroteamento de continentes inteiros, navegabilidade dos rios, populações inteiras brotadas do solo como que por encanto – qual século anterior poderia suspeitar que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (MARX e ENGELS, 2010, p. 45-46).

Com efeito, frente aos rumos tomados pela sociedade moderna de lá em diante, não há como refutar-se tanto este argumento como a questão que o finaliza. E não se pode negar, também, que foi essa mesma racionalidade que, inelutavelmente, foi conduzindo, assim, à separação entre universal e particular, sujeito e objeto¹⁷, teoria e prática. É assim que, paradoxalmente, o mito se transforma em dominação e a dominação em coisificação, ou, de outra maneira em reificação. Para Adorno (2009): “[...] a reificação é um epifenômeno; e isso exatamente do mesmo modo que a alienação corporificada por ela e o estado de consciência subjetivo que lhe corresponde [...] a consciência, reificada na sociedade já constituída, não é o seu constituinte” (ADORNO, 2009, p. 163).

¹⁶ Em uma nota de Friedrich Engels feita à Edição inglesa do Manifesto Comunista, em 1888, há a seguinte definição de burguesia: “Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado” (MARX e ENGELS, 2010, p. 40).

¹⁷ “Termo de qualquer operação, ativa, passiva, prática, cognoscitiva, ou linguística. O significado dessa palavra é generalíssima e corresponde ao significado de ‘coisa’. Objeto é o fim a que se tende, a coisa que se deseja, a qualidade ou a realidade percebida, a imagem da fantasia, o significado expresso ou o conceito pensado” (ABBAGNANO, 1999, p. 723).

Referentemente, ainda, ao sentido de reificação, entende-se que este conceito requer mais uma explicação. Embora Lukács não trabalhe o conceito de subjetividade, verifica-se que, em face dos desdobramentos da racionalidade moderna, este conceito passa a revestir-se não só de grande força, mas também de atualidade. Nesse sentido, em um capítulo denominado “A Reificação e a Consciência do Proletariado”, contido na obra “História e Consciência de Classe”, observa-se que Lukács o desenvolve de uma maneira ampliada com base na teoria de Marx. Para Lukács (2012), o processo de racionalização tornou-se essencial para o desenvolvimento do modo de produção capitalista e, ainda, para a troca de mercadorias, pois, por seu intermédio, tudo se equipara. Tomando Max Weber (1864-1920) como referência, especialmente por meio de suas obras “Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva” (2012_a e 2012_b) e “Escritos Políticos” (2015), este teórico marxista afirma que,

[...] por um lado, trata-se [...] da maneira cada vez mais ‘formal’ e racionalista de lidar objetivamente com todas as questões de uma separação continuamente crescente da essência qualitativa e material das ‘coisas’ às quais se refere a atividade burocrática. Por outro, trata-se de uma intensificação ainda mais monstruosa da especialização unilateral na divisão do trabalho, que viola a essência humana do homem (LUKÁCS, 2012, p. 220).

É justamente contra estas condições contraditórias que, por um lado, foram responsáveis pelo avanço do conhecimento técnico-científico, mas, por outro, contribuíram para a regressão dos aspectos humanitários que Adorno e Horkheimer (1985) incidem suas reflexões, procurando demonstrar o quanto existe de ideologia¹⁸ e de dogmatismo por detrás desse poder opressor e dominador, que, ao esquivar-se do elemento histórico, torna as relações humanas cada vez mais débeis, em virtude de confrontar com veemência e frieza os seus limites e as suas esperanças. Trata-se de uma perspectiva “[...] importante para os frankfurtianos [...], porque constitui elemento cultural que se desmembra em barbárie, pela ideologia, firmando o

¹⁸ No texto intitulado “Ideologia”, Adorno e Horkheimer (1978), considerando a evolução histórica deste conceito, situam-no no contexto hodierno da seguinte maneira: “A ideologia contemporânea é o estado de conscientização e de não conscientização das massas como espírito objetivo e não os mesquinhos produtos que imitam esse estado e o repetem, para pior, com a finalidade de assegurar a sua reprodução. A ideologia, em sentido estrito, dá-se onde regem relações de poder [...] Só se pode falar sensatamente de ideologia quando um produto espiritual surge do processo social como algo autônomo, substancial e dotado de legitimidade [...] Hoje, a assinatura da ideologia caracteriza-se mais pela ausência dessa autonomia e não pela simulação de uma pretensa autonomia” (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 193-200).

contexto político e social com o intuito de se manter” (ZANOLLA, 2007, p. 18). E qual é o ônus daí resultante?

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo¹⁹ havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 40).

Este diagnóstico leva a uma dedução bastante clara de que a repulsa ao mito pelo indivíduo²⁰ moderno ocidental ao invés de levá-lo à libertação terminou por conduzi-lo ao seu próprio aprisionamento. Em outras palavras, apesar de ser um contrassenso, ocorre que, ao travar o combate com o mito pelo esclarecimento, esse sujeito “esclarecido” acabou decretando a fragilização de sua própria subjetividade. “A subjetividade volatizou-se na lógica de regras de jogo pretensamente indeterminadas, a fim de dispor de uma maneira ainda mais desembaraçada”. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 41). Reiterando-se a questão acima, mas tendo como alvo o objeto desta pesquisa: e qual foi o ônus imposto à Educação e à formação diante dessa realidade?

Na concepção destes autores, foi dessa maneira que o pensamento, conciliando-se consigo próprio, por meio da idealização do mito científico, transformou conhecimento em dominação. Entende-se, a partir dos autores supra citados, que o reconhecimento desta “falsa clareza” na qual recaiu o pensamento só será possível quando esta dominação deixar de ser reeditada.

Em suma, esses são alguns dos argumentos histórico-filosóficos trazidos à tona pela obra “Dialética do Esclarecimento”, buscando expor a recaída do homem moderno no estado de barbárie “[...] pela autodestruição do esclarecimento [...] Se o

¹⁹ Referendando-se nos trabalhos de Herbert Spencer, J. G. Frazer, E. B. Tylor e W. Wundt, Freud Registra, a partir do texto “Totem e Tabu (1912-1913)”, que o termo animismo possui o seguinte significado: “No sentido mais estrito, animismo é a doutrina das almas, no sentido mais amplo, a dos espíritos em geral” (FREUD, 2012a, p. 121).

²⁰ Etimologicamente, esse termo deriva do adjetivo latino “*individuus*”, com o sentido de: “[...] indivisível, inseparável” (FARIA, 1962, p. 490). Para os filósofos frankfurtianos: “O indivíduo, num sentido amplo, é o contrário do ser natural, um ser que, certamente, se emancipa e afasta das simples relações naturais, que está desde o princípio referido à sociedade, de um modo específico, que, por isso mesmo recolhe-se em seu próprio ser [...] o conteúdo e a forma de cada indivíduo se devem à sociedade como estrutura dotada de leis próprias. A interação e a tensão do indivíduo e da sociedade resumem, em grande parte, a dinâmica de todo o complexo [...] Quanto menos são os indivíduos, tanto maior é o individualismo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 53).

esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando o seu próprio destino” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 13).

Conforme já se discutiu até aqui, constatou-se que desde os seus primeiros trabalhos investigativos – “A Atualidade da Filosofia” (1991_a), “A Ideia de História Natural” (1991_b), assim como a “Dialética do Esclarecimento” (1985), esta última juntamente com Horkheimer – Adorno manteve sempre o mesmo diagnóstico, isto é, o de que a sociedade moderna continuava cada vez mais acentuando as contradições de sua racionalização, transformando-se, assim, numa sociedade administrada. Por inferência, aqui é preciso que se registre que a sociedade administrada engloba a sociedade da indústria cultural, na qual

[...] o mecanismo da oferta e da procura continua atuando na superestrutura como mecanismo de controle em favor dos dominantes. Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém ‘tão bem presos em corpo e alma’ que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido. Assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que deles recebiam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem sucedidos. ‘Elas têm os desejos deles’. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 125; grifos da pesquisadora).

Esta denúncia acerca da influência da racionalização situada na estrutura econômica, que se configura a base, isto é, a infraestrutura, em torno das condições de existência e, também, sobre a consciência social, conforme expõem Marx e Engels na obra “A Ideologia Alemã” (1999), continuará se fazendo presente, também, na obra “Dialética Negativa” (2009), comprovando a coerência com toda a sua obra de pensamento. Veja-se, por exemplo, como a lógica dessa afirmação encontra-se contida no prefácio à “Edição Alemã” da “Dialética do Esclarecimento”, em parceria com Horkheimer, conforme alusão acima, alinhando-se de forma congruente com os seus trabalhos posteriores:

Quanto às alterações, fomos muito mais parcimoniosos do que o costume na reedição de livros publicados há mais de uma década. Não queríamos retocar o que havíamos escrito, nem mesmo as passagens manifestamente inadequadas. Atualizar todo o texto teria significado nada menos do que um novo livro. A idéia de que hoje importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de acelerar, ainda que indiretamente, a marcha em direção ao

mundo administrado, é algo que também exprimimos em nossos escritos ulteriores (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 10).

Indubitavelmente, essas palavras confirmam a necessidade de se ter de elaborar um recuo a tais fundamentos, a fim de se obter uma melhor compreensão do grande arcabouço teórico construído posteriormente por Theodor Adorno²¹ (1966), o qual se configura no objeto de reflexão a seguir.

1.2 A Dialética Negativa e o Confronto com a Tradição Filosófica

Compreende-se que a “Dialética Negativa”, publicada em 1966, pode ser considerada uma obra que sintetiza uma das maiores críticas de Adorno aos rumos tomados pela filosofia, principalmente, no tocante à explicação e compreensão da realidade. Mas não apenas neste caso, pois, deduz-se que as análises contidas nesta obra conduzem o leitor à apreensão, também, das consequências nocivas causadas à Educação e à formação, em virtude de ambas estarem recobertas com o verniz do “esquecimento”, ou melhor, com o verniz das idealizações, desse modo, privilegiando a educação para o “compromisso social”, para a integração e adaptação ao sistema e não para a resistência. Nesse sentido, “[...] as questões não são resolvidas, nem mesmo é demonstrada a sua insolubilidade. Elas são esquecidas, e, quando se fala delas, elas não mergulham senão de maneira tanto mais profunda em seu sono pesado” (ADORNO, 2009, p. 327). No entanto, estabelecendo um embate com essa visão (de) formativa, as análises contidas na obra “Dialética Negativa” (2009), a partir de um percurso retrospectivo, buscam realizar “[...] uma revolução axial da virada copernicana por meio de uma autorreflexão crítica” (ADORNO, 2009, p. 8). E esse exame remonta a Platão, conforme já se vem procurando evidenciar. Em face disso,

Categories filosóficas, como a da idéia e do sensível, inclusive a dialética, que desde o *Teeteto* de Platão deram os seus frutos, originam-se novamente na doutrina da ciência hostil à filosofia, anulando assim esta hostilidade. Não se resolvem questões filosóficas forçando-as ao esquecimento e recobrando-as com o efeito da *dernière nouveauté*. [...] O que motiva a metafísica não é a

²¹ “Apesar de Adorno ter enfatizado a relação dialética entre a história e a filosofia, seu próprio pensamento permaneceu, de modo surpreendente, constante praticamente ao longo de toda a sua vida madura. Assim sendo, não há qualquer problema “jovem-velho” com relação a Adorno (JAY, 1988, p. 54).

experiência sensível [...] mas o que a mediatiza. Kant não se cansou de lembrá-lo (ADORNO, 1991_c, p. 146).

Essa advertência de Kant, citada por Adorno, é de fundamental importância para que se mantenha o pensamento sob a mais alta vigilância, a fim de não se absolutizar o sujeito por intermédio de análises abstratas, incorrendo-se fatalmente na indiferenciação entre sujeito e objeto, por conseguinte tornando impeditiva a crítica a ambos. Pelo contrário, “[...] a crítica deve ser feita reciprocamente, considerando o aspecto universal e particular, de julgamento incessante não apenas sobre o objeto, mas considerando kantianamente a possibilidade de julgamento ideológico do sujeito para com o objeto” (ZANOLLA, 2007, p. 70).

Esta afirmação da autora respalda-se não apenas no texto de Adorno (1995_b), intitulado “Sobre Sujeito e Objeto”, mas, sobretudo, naquele que deu origem tanto às suas reflexões como as deste frankfurtiano. Trata-se da singular expressão de Kant denominada de “revolução copernicana”, aludida a pouco, que, segundo este filósofo alemão, precisa ser aplicada à questão do conhecimento, e que se encontra no prefácio à segunda edição da obra “Crítica da Razão Pura” da seguinte maneira:

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento (KANT, 1996, p. 39).

Tal formulação tornou-se fundamental para a teoria do conhecimento, em face de ela estabelecer a ruptura com a concepção de que a realidade encontra-se separada do sujeito que conhece, tal como ocorreu com a visão teocêntrica do mundo, mas, pelo contrário, é o conhecimento que resulta do “sujeito cognoscente”. Nesse sentido, infere-se, com base na concepção adorniana, que

[...] um sujeito, seja qual for sua natureza, um sujeito cognoscente, defronta-se com um objeto, seja qual for a sua natureza, objeto do conhecimento. A reflexão – denominada ‘intentio obliqua’ na terminologia filosófica – consiste então em voltar a referir esse conceito multívoco de objeto. Uma segunda reflexão reflete aquela e define melhor o que ficou vago, em prol dos conteúdos de sujeito e objeto (ADORNO, 1995_b, p. 182).

Assim, depreende-se desta assertiva que é somente por meio deste processo de autorreflexão crítica, isto é, de retorno para si mesmo, que o sujeito cognoscente poderá evitar o seu próprio aprisionamento ou, de outra maneira, conforme exposição acima feita por Zanolla (2007), de combater a ideologia cultivada pelo sujeito em relação ao objeto.

Por isso, compreende-se que a obra “Dialética Negativa” (2009) não apenas é imprescindível mas, sobretudo, é pertinente para a captura desse poder ideológico contido no âmago da teoria do conhecimento, e que foi se ramificando até atingir todos os espaços sociais, culminando, de forma incoerente, na cisão entre sujeito e objeto. Isso porque, na perspectiva adorniana, ela, isto é, a cisão

[...] entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento a separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento (ADORNO, 1995_b, p. 182).

Daí a urgência de se pensar o sujeito, sob, essencialmente, uma perspectiva multívoca, segundo já se apontou acima. Pensá-lo sob o prisma multívoco significa considerar este conceito a partir de sua pluralidade de sentidos, a fim de capturar aquilo que permaneceu obscuro no que tange à compreensão seja daquilo que encerra o conceito de sujeito seja, também, no que se refere ao entendimento da concepção de objeto. Em outras palavras, significa que tanto sujeito como o objeto não devem ser hipostasiados, pelo contrário, ambos necessitam ser interpretados e apreendidos em suas múltiplas determinações objetivas, evidenciando suas contradições internas, expondo tanto os seus limites como as suas possibilidades. Pois, é justamente por intermédio do tensionamento que se torna possível captar a realidade hipostasiada, ou seja, falsamente considerada como real, realidade ficcional essa que acabou conduzindo à absolutização do sujeito frente ao objeto. Além disso, conforme Adorno (1995_b), é preciso que se tenha presente que a volta para o sujeito não seja suficiente para fazer desaparecer a sua superioridade, já que a autorreflexão só se aproveitaria se a subjetividade não fosse mantida em suspenso. É necessário ficar evidente que

[...] 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 um algo, pois a mediação se refere ao mediado (ADORNO, 1995_a, p. 187-188).

Daí a importância da subjetividade para a realização do tensionamento entre o sujeito histórico, pensante, e o objeto, que é alvo do seu pensamento, que não se independiza do sujeito.

Diante disso, tendo como ponto de partida reflexões que já se remontam aos anos de 1930, Adorno (2009) investe de maneira incisiva não apenas contra o positivismo objetivista, mas também combate todas as formas de idealismos, calcadas em fundamentos de cunho subjetivista e abstracionista a exemplo de Hegel.

Em termos idealistas, Hegel formula: 'A subjetividade é ela mesma a forma absoluta e a realidade efetiva existente da substância. A diferença entre o sujeito e a substância enquanto seu objeto, seu fim, seu poder e apenas uma diferença na forma, uma diferença que, porém, também desaparece imediatamente'. A subjetividade, que mesmo em Hegel é o universal e a identidade total, é divinizada (ADORNO, 2009, p. 290).

Mas não é somente a idealização da subjetividade a partir de Hegel que é passível de crítica na "Dialética Negativa" adorniana, pois, além disso, este autor aponta os dogmatismos que assolam a dialética materialista, denunciando que esta concepção acaba se tornando refém da ideia de efetuar, no âmbito histórico, a identidade entre sujeito e objeto. Para Adorno (2009), trata-se de um idealismo que se assemelha à tautologia ou, de outra maneira, a uma concepção mítica e repetitiva da história. "O sujeito é agente, não '*constituens*' do objeto; isso também tem suas consequências para a relação entre teoria e práxis" (ADORNO, 1995_b, p. 194).

Tal afirmação está contida no texto "Notas Marginais sobre Teoria e Práxis". Neste ensaio Adorno defende a ideia de uma práxis que tenha como fundamento a autorreflexão, que consiste na suspensão da "[...] ação cega que tem seus fins fora de si, e o abandono da ingenuidade, como passagem para o humano" (ADORNO, 1995_b, p. 206).

A despeito de os conceitos de emancipação e de humanização serem alvo de aprofundamento somente *a posteriori*, isto é, no segundo e terceiro capítulos desta

investigação respectivamente, contudo, tem-se que consignar, de maneira incontestada, que aqui se encontra o cerne da concepção adorniana tanto com referência à ideia de emancipação como de humanização, uma vez que, consoante depreende-se da declaração acima, a condição desta última encontra-se na dependência da reflexão – inerente à emancipação –, que, em consequência, oportuniza a humanização.

Agora, retomando-se o raciocínio anterior, expõe que, não obstante haver registrado o perigo de sua incorrência em reducionismo no tocante à datação relativa à construção histórico-filosófica, Adorno (1995_b) expõe que a discordância entre teoria e práxis passou a vigorar no momento da queda do período renascentista. Ou melhor, nas suas palavras: “[...] a divergência entre teoria e práxis [...] Simplesmente ela refletiu-se então pela primeira vez após o desmoronar daquela ‘ordo’ que tinha a pretensão de assinalar seu lugar hierárquico tanto às boas obras quanto à verdade” (ADORNO, 1995_b, p. 205).

Na concepção deste autor, embora a forma de conhecimento daquela fase histórica, denominada de “casuística”, se caracterizasse pela análise e classificação dos problemas de consciência originários da aplicação das normas morais ou religiosas, tal particularização se assemelhava às condições objetivas modernas, as quais, conforme já se afirmou antes, separam ação e pensamento. Ou seja, “[...] não saber que se deve fazer (Idem, p. 205). No obstante, contrariando a fragilidade imperante nessa lógica Adorno (1995_b) posiciona-se da seguinte forma:

Dever-se-ia formar uma consciência de teoria e práxis que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria mediante o primado da razão prática, próprio dos primeiros tempos da burguesia e proclamado por Kant e Fichte. Pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis [...] O pensar tem um duplo caráter: é imanentemente determinado e é estingente e obrigatório em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é um modo de comportamento irrecusavelmente real em meio à realidade (ADORNO, 1995_b, p. 204-205).

Com efeito, daí a relevância do exercício do pensar enquanto práxis, objetivando, a partir do tensionamento entre sujeito e objeto, trazer elementos que permitam ao sujeito reelaborar a sua reflexão, avançar rumo a uma práxis não idealizada. Tem-se em vista que isso só se torna possível mediante a apreensão dos fatores históricos que conduziram as sociedades a ressaltarem excessivamente o sujeito, incorrendo, reafirma-se, na sua análise abstrata, ou, de outra maneira,

subjetivista. Ora, segundo a denúncia constante da obra “Dialética Negativa” (2009), o mundo encontra-se entranhado de história, mas uma história que teima em se reeditar, uma história, consoante expõe Benjamin, de “mão única”²², fazendo-se uma analogia com a obra “Rua de Mão Única” (2011), conduzindo à construção de um mundo vazio e de eterna promessa. É partindo deste prisma de crítica a uma história imóvel que esta obra demonstra, por meio de vários fragmentos, as formas da escrita urbana expostas pela publicidade, como, por exemplo, cartazes, anúncios, *outdoors*, placas etc., denotando, conforme expõe abaixo Aguilera (1991),

[...] como o mítico está impregnado de história, incluindo o mito de um mundo de ideias estáticas surgindo historicamente com Platão, e como o novo, o radicalmente histórico, apresenta-se como mítico, como natural, ainda na aparência que surge como plena estando vazia, que provoca angústia e recorda o já visto com caráter de imagem e prometendo algo (AGUILERA, 1991, p. 36).

Em outras palavras, infere-se que é exatamente por causa dessa promessa não levada a cabo que o homem se vê “No Limiar” (2008), parafraseando Machado de Assis. Por intermédio do versado poema, este poeta brasileiro, com maestria e metaforicamente, põe em evidência um diálogo entre a “Esperança” e o “Desengano”, revelando de uma forma subliminar, como se poderá verificar, que estes dois sentimentos contraditórios e irreconciliáveis, frequentemente, povoam a alma humana, que se debate em vão, tal como o homem burguês, tentando sublimá-los. Eis o desfecho do aludido poema: “Ambos, com um olhar se compreenderam. / Um penetrou no lar com passo ufano; / Outra tomou por um desvio. Eram: ‘Ela’ a Esperança, ‘Ele’ o Desengano” (ASSIS, 2008, p. 39). Inspirando-se nesta representação, questiona-se o seguinte: será que, diante de uma realidade que insiste em tentar explicar o ser à deriva da história, é possível, ainda, alimentar esperanças de haver um processo educativo que se contraponha aos mecanismos de-formativos?

²² Trata-se aqui de uma alusão que se faz à obra aforística de Walter Benjamin, intitulada “Rua de Mão Única”, publicada em 1928, a qual realiza uma crítica com referência às condições de trabalho do escritor diante de uma sociedade de massa, alienada, midiática e padronizada, deslocando a experiência calma do escritor tradicional, tal como Mallarmé (1842-1898), para o burburinho da cidade repleta de ambientes publicitários. “Agora tudo indica que o livro, nessa forma tradicional, vai ao encontro do seu fim [...] A escrita, que no livro impresso havia encontrado um asilo onde levava sua existência autônoma, é inexoravelmente arrastada para as ruas pelos reclames e submetida à brutais heteronomias do caos econômico. Essa é a rigorosa escola de sua nova forma” (BENJAMIN, 2011, p. 25).

Esta não é uma questão para suscitar qualquer espécie de desilusão, pelo contrário, considera-se que é preciso que se parta de interrogações provocativas iguais a esta para compreender-se o quanto se torna imprescindível esquadrihar e penetrar, dialeticamente, naquilo que se deixou escapar em virtude da influência do idealizado e a-histórico.

De acordo com a “Dialética Negativa”, essa concepção “a-histórica” da história torna-se a pressuposição fundamental para a ontologia. “A historicidade abstraída do que existe historicamente passa por cima da dor de uma antítese entre natureza e história que por sua vez não pode ser ontologizada” (ADORNO, 2009, p. 297). É assim que a realidade idealizada fragmenta-se e a história se transforma em ruína, em dominação, no esvaziamento do sujeito, conseqüentemente, fazendo com que muitas de suas certezas se desmoronem.

O fundamento do idealismo filosófico, a própria dominação da natureza, perdeu a certeza de sua onipotência²³ justamente por causa de sua expansão desmedida durante a primeira metade do século XX; exatamente porque a consciência do homem se arrasta de maneira claudicante atrás dessa expansão, porque a ordem de suas relações permaneceu irracional, assim como porque a partir da grandeza daquilo que foi alcançado foi possível medir pela primeira vez a sua insignificância em comparação com o inalcançável. Universais são o pressentimento e o temor de que a dominação da natureza contribua por meio de seu progresso para tecer cada vez mais a desgraça da qual ela queria se proteger: rumo àquela segunda natureza para a qual a sociedade se expandiu (ADORNO, 2009, p. 64-65).

É contra esse paradoxo, ou seja, é no embate com esta visão da história como progresso que a “Dialética Negativa” se arma. Na concepção deste autor, a ideologia do progresso consiste numa

[...] ideia antimitológica por excelência, capaz de quebrar o círculo ao qual pertence. Progresso significa sair do encantamento – também o do progresso, ele mesmo natureza – à medida em que a humanidade toma consciência de sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se

²³ Este conceito é desenvolvido por Freud em “Totem e Tabu”, 1912-1913, na seção do texto intitulada: “Animismo, Magia e Onipotência dos Pensamentos”. Para este psicanalista, a onipotência dos pensamentos consiste na “[...] superestimação dos processos psíquicos em relação à realidade, tem irrestrita influência na vida emocional do neurótico e em tudo o que dela deriva [...] Este seu comportamento, assim com a superstição que põe em prática na vida, mostramos como ele está vizinho do selvagem, que acredita mudar o mundo exterior apenas com os pensamentos. Os atos obsessivos primários desses neuróticos são de natureza mágica” (FREUD, 2012a, p. 138-139).

prolonga. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o progresso acontece ali onde ele termina (ADORNO, 1995_b, p. 47).

Segundo o seu ponto de vista, a ontologia, a partir de Heidegger, somente problematiza o Ser ou, então, o seu significado, no instante em que este Ser já não mais existe. “A subjetividade renegada converte-se em objetivismo” (Idem, p. 67).

No entanto, contrariando essa visão idealizada de considerar o Ser como princípio fundante e pleno, Adorno afirma o seguinte: “O fato de esse ente poder pensar não é suficiente para despi-lo de suas determinações enquanto um ente, como se ele fosse imediatamente essencial” (ADORNO, 2009, p. 112). Daí que, consoante já se vem explicitando, este autor, em confronto com a questão heideggeriana, radicaliza buscando compreender o ser revestido de historicidade, concretude e em seu devir. Para Adorno, Heidegger procura obscurecer a lógica dialética, pois, desconsidera que a história perpassa tanto pelo sujeito como pelo objeto, por conseguinte, resultando numa lógica incoerente ou, de outra forma, ambígua.

A ambivalência da doutrina do ser, a ambivalência que consiste em ao mesmo tempo tratar do ente e ontologizá-lo, ou seja, desapropriá-lo de todo o seu não-conceitual por meio do recurso à sua *characteristica formalis*, também determina a sua relação com a história. Por um lado, através de sua transpiração para o existencial da historicidade, é afastado o sal do histórico; a exigência de toda *prima philosophia* a uma doutrina de invariantes é estendida para aquilo que varia: a historicidade paralisa a história no não-histórico, sem se preocupar com as condições subentendidas pela conexão interna e pela constelação de sujeito e objeto (ADORNO, 2009, p. 115).

Por oportuno, elucida-se que a constelação é uma categoria fundamental para Adorno, pois, é por meio das constelações que este filósofo procura desvelar a verdade que se encontra submersa na totalidade social, a partir da consideração de que os objetos, não sendo estanques, têm que ser explicados tendo-se em vista os seus percursos históricos. Ou seja, a

[...] constelação ilumina o que há de específico e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório [...] Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. Por sua vez, o *chorismos* entre fora e dentro é condicionado historicamente. Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em relação com outros objetos consegue liberar

a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. **O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si** (ADORNO, 2009, p. 140-142; grifo da pesquisadora).

Por isso, a constelação torna-se importante não somente para apreensão desse objeto complexo, cindido, mas também para a captação das contradições nele existentes. “Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem-guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de único número, mas de uma combinação” (Idem, p. 142).

Essa convicção do autor a respeito de a constelação constituir-se numa categoria-chave para abertura da possibilidade de desvendamento da realidade subjetivista e fragmentária leva à dedução de que esse caminho é mais do que precedente, em virtude do processo de formalização no qual sujeito e objeto recaíram a partir da submissão da filosofia à ciência. Para Adorno (2009), isso, também, tem consequências catastróficas para a sociologia, uma vez que ela se deforma recaindo no relativismo, enfraquecendo, por conseguinte, o exercício da reflexão, ou, de outra maneira, fragilizando-se o trabalho do pensamento. “O pensamento existencial esconde-se na caverna da mimesis ultrapassada” (ADORNO, 2009, p. 116).

Em decorrência disso, deduz-se que tal processo mimético constrange a capacidade elaborativa do sujeito, uma vez que ele mina drasticamente não apenas a possibilidade deste sujeito agir autonomamente, mas também conduz ao fenecimento a “[...] concepção de liberdade e, virtualmente, a autodeterminação da sociedade humana” (ADORNO, 1969, p. 15). A consequência disso é, contraditoriamente, haver inclinação para a irracionalidade, para a recaída nos extremos por meio da identificação²⁴ como o líder, ou seja, na barbárie. Talvez a afirmação a seguir possa ilustrar melhor o que se vem tentando esclarecer.

²⁴ No texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu” o prisma psicanalítico reconhece “[...] a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo. O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal. Essa conduta nada tem a ver com uma atitude passiva e feminina diante do pai (ou dos homens em geral); é tipicamente masculina. Mas harmoniza-se bem com o complexo de Édipo, e ajuda a preparar o terreno para este. [...] Percebe-se apenas que a identificação se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’” (FREUD, 2011_a, p. 60-62).

Em Heidegger, [...] o pensar, como respeitoso e passivo prestar ouvidos, à margem de conceitos, ao ser, que só se proclama a si mesmo careceria de um direito de crítica e se veria obrigado a capitular, sem introduzir distinções, frente ao poderio deslumbrante do ser. O acatamento prestado por Heidegger ao estado de Hitler, o Führer, não foi um ato de oportunismo porém derivava de uma filosofia que identificava ser e Führer (Idem, p. 15).

Esse processo contraditório de identificação e, conseqüentemente, de adaptação e cegueira diante dos mecanismos extremistas e de sujeição das consciências só podem ser confrontados, segundo afirma este filósofo, pelo exercício crítico, isto é, mediante a tensão dialética contínua entre particular e universal, sujeito e objeto, mito e esclarecimento, identidade e não identidade, indivíduo e sociedade, teoria e práxis, diferenciação e indiferenciação, buscando apontar que o cativo em que o indivíduo recai está calcado, historicamente, em pressupostos objetivos. A “Dialética Negativa” (2009) realiza exatamente este trabalho, isto é, ela procura, por intermédio de um rigoroso exame crítico, em especial, no âmbito do pensamento filosófico e sociológico, ir ao enalço destas impropriedades. Na concepção adorniana:

O conhecimento dialético [...] tem por tarefa perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa [...] A contradição dialética não ‘é’ enquanto tal, mas tem a sua intenção – o seu momento subjetivo – no fato de não se deixar dissuadir; por meio dessa intenção, a dialética se dirige para o diverso. O movimento dialético permanece filosófico enquanto autocrítica da filosofia (ADORNO, 2009, p. 133).

Tendo-se como base tal perspectiva, conforme já se vem apontando, salienta-se que, da mesma forma que a “Dialética Negativa” lança a sua crítica contra a história do pensamento contemporâneo – Heidegger, Husserl, Sartre, Bergson –, ela dirige, também, o seu combate ao idealismo alemão – correntes neo-hegelianas e neo-kantianas –, evidenciando as fragilidades do sujeito ao tentar atribuir sentido à subjetividade por meio de conceitos esvaziados de significação. “Os conceitos, instrumentos do pensamento humano, não podem ter nenhum sentido quando o próprio sentido é negado, quando toda memória de um sentido objetivo é expulsa para além dos mecanismos da formação conceitual” (ADORNO, 2009, p. 81). É assim que, a partir da imersão na ausência de significado, o pensamento vai,

paulatinamente, inclinando-se e rendendo-se ao universo da não liberdade, por conseguinte, rumando para a racionalização instrumental.

1.3 Algumas Anotações sobre a Ideia de Liberdade e a de História Natural na Dialética Negativa

O tratamento consistente e dinâmico atribuído aos temas analisados por Adorno (2009) na “Dialética Negativa”, evidentemente, conduz o leitor à necessidade da busca da compreensão do sentido de liberdade que se encontra latente em toda a sua obra. Não obstante tal convicção, deter-se-á aqui no capítulo denominado “Liberdade”, o qual, de forma incontestada, apresenta elementos relevantes para a compreensão deste conceito à luz das reflexões deste autor contidas na obra supra citada.

E, para além deste propósito, buscar-se-á apreender as contradições presentes na práxis educativa em virtude de sua recorrente fetichização, que, em nome da liberdade de métodos e de práticas educativas eivadas de senso comum, e, também, sob o império da liberdade discente, joga para o limbo a perspectiva de uma formação que contrarie esse viés determinista e cerceador da liberdade que, de fato, possibilita o exercício da experiência. “Enquanto possibilidade do sujeito, o caráter inteligível é, tal como a liberdade, algo que vem a ser, não um ente” (ADORNO, 2009, p. 248).

Com efeito, a partir de um debate sobre a concepção de liberdade, principalmente, com Kant (2011), Hegel (2011), Freud (2010_b), Marx (1988), Adorno põe em relevo o risco tanto da ciência como da filosofia de incorrerem nos extremismos, em virtude de relativizarem, ou melhor, em decorrência de não problematizarem os conceitos, conseqüentemente, utilizando-os sem o devido esclarecimento.

Em face disso, na visão de Adorno (2009), as ciências, por um lado, apregoam a ideia de que os sujeitos são livres para galgarem o seu espaço, seja no âmbito do conhecimento, seja em quaisquer outras dimensões, mas, por outro, há uma intencionalidade diversa, pois, o que elas têm como pretensão mesmo é que estes sujeitos permaneçam sob o jugo de concepções ideológicas, historicamente, num rigoroso “determinismo”. “A relação com o complexo de liberdade e

determinismo é entregue ao arbítrio da irracionalidade, oscilando entre constatações particulares mais ou menos empíricas e generalidades dogmáticas” (ADORNO, 2009, p. 182).

Tal embate entre particular e universal, como se pode observar, inclina as ciências a estabelecerem princípios legais e formais, ou, conforme Kant (2005) “preceitos e fórmulas”, como regras tanto para o conhecimento como para a convivência em sociedade. Dessa maneira, privilegiando os meios em detrimento dos fins, elas, as ciências, mediante o escamoteamento da concepção de liberdade, vão seguindo o seu curso de mãos dadas com leis imutáveis e naturais, as quais, de forma paradoxal, acabam impedindo os sujeitos de agirem livremente, em face de a liberdade de escolha destes homens ser jogada para o reino das quimeras, mantendo-os, dessa maneira, sempre sob a mira dos seus procedimentos e métodos dominadores, porquanto padronizadores, identitários e universais.

Condição da liberdade, a identidade é ao mesmo tempo imediatamente o princípio do determinismo. A vontade não existe senão na medida em que os homens se objetivam em caracteres. É assim que eles se transformam em algo extrínseco a eles mesmos - o que quer que isso possa significar -, segundo o modelo do mundo exterior das coisas, submetido à causalidade (ADORNO, 2009, p. 183).

Vê-se, então, que o indivíduo, ao contrário daquilo que ele, porquanto atrelado ao ideário positivista, patenteia como liberdade, reduz-se ao universo da causalidade, da representação, gerando, por isso, submissão, passividade e estranhamento frente ao outro e ao mundo que o circunda. “O que é escamoteado a *priori* é a ação recíproca entre o sujeito e o objeto – a espontaneidade já excluída pelo método –, em ressonância com a ideologia da adaptação” (Idem, p. 183), conforme já se vem discutindo no presente capítulo.

Ora, segundo a concepção adorniana, a persistência na esfera da passividade redundava na perda da capacidade do exercício reflexivo, levando, por conseguinte, ao enfraquecimento do agir por conta própria, isto é, consoante o próprio querer, ou, de outra forma, conforme a própria decisão. “Se a vontade só existe por meio da consciência, então só há consciência, correlativamente, onde há vontade” (ADORNO, 2009, p. 183). Dessa maneira, a “autoconservação” impõe mais

do que o mero agir por condicionamento, e, assim, ela, “a autoconservação”, se organiza para atingir

[...] aquilo que, por fim, a ultrapassa. Fazendo isso, ela se apoia supostamente no indivíduo biológico que prescreve a forma a seus reflexos; dificilmente os reflexos existiriam sem todo e qualquer momento de unidade. Essa unidade se fortalece como o ‘si’ da conservação de si; a liberdade se abre para ele como a sua diferença em relação aos reflexos, uma diferença engendrada (Idem, p. 184).

Tal constatação conduz Adorno a afirmar que, embora não possa existir na teoria nenhuma organização social fundada na não liberdade, historicamente, sempre as sociedades procuraram coibir a liberdade, encerrando-a em dispositivos legais. Para Adorno (2009), Kant expressa, por meio de sua obra “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” (2009), que tanto a ideia de liberdade como a da vontade sempre estiveram sob o alvo do controle e da norma sem, contudo, pensar-se que se tratava de algo completamente externo ao homem. Por isso, este frankfurtiano assevera que, na perspectiva kantiana, as teses relativas à liberdade e não liberdade da vontade tornaram-se antinômicas. Isso porque, para Kant, a vontade ao invés de se originar da própria consciência humana, pelo contrário, deriva do “dever” de o homem ter de obedecer a legislação. Deste raciocínio emerge, então, o seguinte questionamento: mas, afinal, em que consiste a vontade para Kant?

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir ‘em conformidade com a representação de certas leis’. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação é o ‘fim’ [*Zweck*], e este, se é dado pela só razão, tem que ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, chama-se ‘meio’. O princípio subjectivo do desejar é o ‘móvil’ (*Triebfeder*), o princípio objectivo do querer é o ‘motivo’ [*Bewegungsgrund*]; daqui a diferença entre fins subjectivos, que assentam em móbilis, e objectivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional (KANT, 2009, p. 71).

De acordo com este filósofo, o agir humano não pode apoiar-se apenas em motivações decorrentes da razão objetiva, pois, isso confrontaria o princípio histórico da liberdade. Com efeito, tal conduta, fatalmente, “[...] estaria em contradição com

princípio kantiano do transcendental que deve estar fundado na consciência subjetiva e seria insustentável se essa consciência, a suposta consciência em geral, se afastasse totalmente de qualquer vivente” (ADORNO, 2009, p. 184).

Para este autor, Kant não cessou jamais de insistir de pôr em evidência que a “consciência moral” é uma dimensão que se localiza em todo lugar, até mesmo onde existe o mal mais profundo. Na perspectiva de Adorno (2009), Kant não pára por aí, assim, ele vai, ainda, mais longe no seu raciocínio, pois, além de haver feito essa demonstração, admitiu que, – em algumas sociedades ou, então, em determinados períodos pertencentes a elas em que a liberdade tornou-se ausente –, era preciso considerar até mesmo a possibilidade de o homem tanto ser destituído de razão como, ainda, não ser dotado de “humanidade”.

É anacrônico falar de liberdade, de liberdade real assim como de liberdade reivindicada, antes de o indivíduo se formar no sentido que era autoevidente para Kant, no sentido moderno, que não tem em vista simplesmente o ser individual biológico, mas o ser individual que não é constituído enquanto unidade senão pela sua autorreflexão, a autoconsciência hegeliana (ADORNO, 2009, p. 185).

Depreende-se desta afirmação que não foi apenas Kant a contribuir de forma incontestável com a compreensão do significado do termo liberdade em Adorno, por certo Hegel também teve uma parcela colaborativa fecunda nesse sentido. Assim, consoante o prisma adorniano, o grande mérito trazido pela “Fenomenologia do Espírito” foi o de formular a tese relativa à independência e dependência da consciência-de-si²⁵, especialmente, no capítulo IV, intitulado “Independência e Dependência da Consciência-de-si: dominação e escravidão”. Neste aludido capítulo, Hegel (2011) explicita o itinerário para a conquista da autoconsciência, formulando uma reflexão sobre a independência e dependência da consciência-de-

²⁵ Segundo a “Fenomenologia do Espírito” (2011), a consciência é compreendida no “[...] sentido gnosiológico (e, portanto, em sua acepção mais estrita), que é o tipo de consciência que olha e conhece o mundo como algo diferente e independente de si. Ela se desdobra em três momentos sucessivos: a) da certeza sensível, b) da percepção, c) do intelecto. a) No momento da sensação, o ‘particular’ aparece como verdade, mas aparece muito mais como contraditório, a tal ponto que, para compreender o particular, é necessário passar para o ‘geral’. b) No momento da percepção, o objeto para ser a verdade, mas também ele é contraditório, porque se revela ‘uno’ e ‘muitos’, ou seja, ‘um’ objeto com ‘muitas’ propriedades ao mesmo tempo. c) No momento do intelecto, o objeto aparece como ‘fenômeno’, produzido por forças e leis: aqui, o sensível se resolve na força e na lei, que são precisamente obras do intelecto; assim, a consciência consegue compreender que o objeto ‘depende’ de alguma outra coisa, ou seja, do intelecto, e, portanto (de certo modo), de si mesma (o objeto se resolve no sujeito). Desse modo, a consciência torna-se auto-consciência (saber de si) (ANTISERI; REALE, 2007_a, p. 115; grifos no original).

si, isto é, analisando o processo de dominação e de escravidão. Veja-se como ocorre este processo:

No senhor, o ser-para-si é para o escravo 'um Outro', ou seja, é somente 'para ele'. No medo, o ser-para-si está 'nele mesmo'. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o 'seu próprio', e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si. A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter 'exteriorizado', pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser para ela verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um 'sentido alheio', a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser 'sentido próprio' (HEGEL, 2011, p. 150-151; grifos no original).

Esta explicação é fundamental para o entendimento não somente do sentido de liberdade, mas, acima de tudo, para a compreensão do significado da formação (*Bildung*) na ótica hegeliana, a qual, deduz-se, não estar em oposição com a perspectiva exposta na "Dialética Negativa" (2009), concepção formativa esta que se procurará apreender na presente análise.

Conforme observa o texto sobre a "Independência e Dependência da Consciência-de-si: dominação e escravidão" (2011), a formação caracteriza-se tanto por um aspecto positivo, isto é, pelo trabalho, mediante "[...] o puro ser-para-si da consciência, que, exteriorizado, passa ao objeto independente, em que a consciência vai apreendê-lo como intuição de si-mesma" (MENEZES, 2011, p. 76), como, ainda, por uma dimensão negativa "[...] em relação ao primeiro momento, o medo" (Idem, p. 76).

Resumidamente, é possível, a partir disso, chegar à inferência de que a conquista da liberdade, por meio da independência da razão, só se oportuniza por intermédio da eliminação da escravidão mediante o aprimoramento do espírito ou, de outra maneira, pela autoeducação. E como ocorreria este processo?

No 'Senhor', a consciência escrava tinha o seu ser-para-si como um Outro; no Medo, seu para-si já estava presente nela; porém é na Formação que o para-si se torna seu próprio ser para ela: é consciência de ser em-si e para-si [...] Portanto, é no 'Trabalho', precisamente em que parecia exterior a si, que se descobre a si mesma e atinge sua verdade de ser-para-si [...] É preciso que todo o conteúdo da consciência natural tenha desmoronado para que a consciência não fique presa a um em-si determinado, e a liberdade rompa todos os grilhões. Sem isso, 'a consciência não pode alcançar a formação universal'; fica restrita a uma habilidade particular,

incapaz de dominar a essência objetiva em sua totalidade (MENEZES, 2011, p. 76-77; grifos no original).

Por isso a necessidade de haver a reflexão por parte do sujeito, a fim de que ele não apenas rompa os grilhões de sua dependência, mas também do outro. Pois, entende-se que não há possibilidade de o indivíduo realizar-se somente no plano individual, porque a “independência” do mundo circundante, isto é, do mundo das coisas, da natureza, da história, impedi-lo-á de romper com o seu mundo abstrato, conseqüentemente, de realizar-se como sujeito, enfim de constituir a sua identidade concreta. “É uma ‘consciência-de-si’ para uma ‘consciência-de-si’”. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro” (HEGEL, 2011, p. 142).

Dessa maneira, considerando-se a problemática da liberdade sujeitada, bem como a contribuição da “Fenomenologia do Espírito” já discutida, faz-se necessário que se questione o seguinte: será que é oportuno, ainda, frente ao tutelamento da liberdade e, também, diante dos extremismos alcançados pela racionalidade científico-instrumental, - a qual foi inaugurada a partir da gênese da sociedade burguesa -, pensar-se na possibilidade de recuperação da promessa iluminista de auto-determinação do sujeito?

Frente ao que já se vem refletindo, impõe-se reconhecer que se trata de um questionamento bastante complexo e, por isso, extrai-se que seja qual for a tentativa de resposta poderia incorrer-se em conclusões precipitadas ou, então, equivocadas, em face da multiplicidade de aspectos bem como das inúmeras contradições que recobrem a sociedade moderna técnico-industrial sob a égide da burguesia emergente. Isso pode ser claramente observado na afirmação que se segue, aliás, assertiva essa que guarda uma certa semelhança com a linha de raciocínio elaborada por Marx e Engels (2010), especialmente, no que tange ao desenvolvimento técnico-científico, a qual encontra-se situada na primeira seção deste capítulo.

A ciência da sociedade burguesa está indissolúvelmente ligada, no seu aparecimento, ao desenvolvimento técnico e industrial. Esta ciência não pode ser compreendida sem se considerar a relação de domínio da sociedade sobre a natureza. Mas a sociedade não se baseia apenas no domínio da natureza em sentido restrito, nem só na descoberta de novos métodos de produção, na construção de máquinas ou na obtenção de um certo nível sanitário, mas também e sobretudo no domínio dos homens sobre os próprios homens. E à

totalidade dos caminhos que conduzem a esse fim e dos meios que os permitem manter dá-se o nome de política (HORKHEIMER, 1970, p. 17).

Consoante a sua visão, a ciência política terá um expoente significativo na nova ordem burguesa, contribuindo sobremaneira tanto para a sua fundamentação como, ainda, à sua sedimentação. O filósofo proeminente naquele momento histórico a vir em defesa da burguesia em ascensão ao poder foi Nicolau Maquiavel (1469-1527). Para Horkheimer (1970), o fato de Maquiavel haver se tornado notável naquele momento apoia-se na perspectiva de ele

[...] ter reconhecido, no limiar da nova sociedade, a possibilidade de uma ciência da política, equivalente nos seus princípios à física e à psicologia modernas e de ter enunciado seus traços gerais de um modo simples e rigoroso [...] A teoria da igualdade da natureza humana marca toda a obra de Maquiavel [...] Apesar de todas as aparentes contradições há um único padrão, para Maquiavel totalmente evidente, segundo o qual se medem todos os valores. A ele se agarra imutável e sem ambiguidade. Não é por amor aos monarcas ou aos governos republicanos que este escritor os aconselha, mas sim para promover o poder e a grandeza, a segurança do estado burguês enquanto tal (HORKHEIMER, 1970, p. 17-23).

Contudo, esta “ciência da política”, cujo conteúdo encontra-se na obra “O Príncipe” (1498), a qual segundo Maquiavel, ancora-se em diversos exemplos do passado para esboçar o seu modelo societário, encontra-se eivada de limitações, e, também, de profundas contradições. Embora longo, tem-se em vista que se torna pertinente expor, a seguir, um dos fragmentos do oitavo capítulo dessa obra, objetivando ilustrar com melhor nitidez o que se está expondo a respeito dessas ambiguidades e, além disso, como Maquiavel nutre um profundo apreço pelo uso de mecanismos sagazes e opressores em detrimento da utilização de meios mais igualitários, democráticos e éticos, porquanto mais humanizantes. Eis o trecho:

Deveis saber, portanto, que existem duas formas de se combater: uma, pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. Como, porém, muitas vezes a primeira não seja suficiente, é preciso recorrer à segunda. [...] Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que se fizerem unicamente de leões não serão bem sucedidos. Por isso, um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir. Se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau. Mas, dado que são pérfidos e que não a

observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la para com eles. Jamais faltaram aos príncipes razões para dissimular quebra da fé jurada. Disto poder-se-iam doar inúmeros exemplos modernos, mostrando quantas convenções e quantas promessas se tornaram írritas e vãs pela infidelidade dos príncipes. E, dentre estes, o que melhor soube valer-se das qualidades da raposa saiu-se melhor. Mas é necessário disfarçar muito bem esta qualidade e ser bom simulador e dissimulador. E tão simples são os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana sempre encontrará quem se deixe enganar (MAQUIAVEL, 1979, p. 73-74).

Constata-se, assim, após essa caracterização bastante astuta, bem como desprovida de quaisquer pudores, que essa será a marca da qual se revestirá toda a filosofia histórica de Maquiavel, filosofia essa que, de uma maneira estática e míope, dará tão somente os primeiros passos para sobrepor o naturalismo, pois, apesar de “reconhecer leis sociais específicas” (HORKHEIMER, 1970, p. 39), esta concepção não ousará sequer avançar em outra direção. Para este autor, no entanto, esta fórmula para o exercício do poder pelo príncipe contém em seu cerne um grande equívoco, que consiste na tentativa de utilização de quaisquer meios para o alcance dos fins. Isso porque, para Maquiavel, tanto a religião, como a moral e, também, toda sorte de crimes sempre estiveram sob o jugo dos dominadores. E é justamente por isso que a sua filosofia da história se engana.

O seu erro – que a época seguinte, com a doutrina da razão de estado tornará ainda mais grosseiro – reside no facto de ter igualmente aplicado ao passado e ao futuro os meios de domínio que foram condições indispensáveis para a ascensão da burguesia no seu tempo e no seu país. Uma tal eternalização da vigência temporal é um erro específico da nova filosofia da história. Maquiavel pretende que a classe dominante se sirva a partir de agora dos meios que até então tinham sido usados instintivamente. Só que Maquiavel deixa-se arrastar pelo prazer ingênuo da descoberta do homem renascentista e negligencia o princípio mais importante quanto à aplicação dos meios: a camuflagem, o segredo, a ilusão (HORKHEIMER, 1970, p. 25).

Não obstante a sua concepção equivocada de filosofia da história, observa-se que é exatamente assim que Maquiavel eterniza-se por meio dessa sua ciência da dominação, transformando, desse modo, em um dos principais pilares a servir de sustentação para o estabelecimento de ruptura entre a burguesia e a ordem feudal. Em outras palavras, doravante o “maquiavelismo” passa a ser “[...] característico de todos os países, cuja sociedade necessite de um forte governo centralizado para

quebrar os laços de uma economia medieval fechada e com ela os restos do feudalismo” (HORKHEIMER, 1970, p. 41).

De acordo com este autor, não obstante todas as semelhanças entre a doutrina de Maquiavel e os conhecimentos relativos à área das ciências naturais, que foram concebidos no período renascentista, há uma profunda divergência que se estabelece quanto ao rumo que as ciências naturais tomam a partir da perspectiva da ciência política deste filósofo florentino. “Se o cientista da natureza divulga as leis que descobriu, nada tem a recear pela sua possibilidade de aplicação” (HORKHEIMER, 1970, p. 25-26). Entretanto, segundo a concepção de Maquiavel, as condições para isso tornaram-se completamente diversas, uma vez que a exploração de determinada lei só poderia ocorrer “[...] quando apresentadas como calamidades do passado, totalmente afastadas do presente” (Idem, p. 26).

Para Horkheimer, Maquiavel não só concebe o Estado como um sumo soberano, mas também apoia-se na ideia de que o avanço da cultura²⁶ é derivado somente de forças materiais e, por isso, os seres humanos só se desenvolvem por absoluta “necessidade”. Nesse sentido, as relações do mundo do trabalho não procedem “[...] de uma origem ideal, mas são resultados da necessidade” (Idem, p. 26). Tendo essa tese como um dos pressupostos de sua teoria da política, Maquiavel segue defendendo a concepção naturalista e linear de homem e sociedade. A inferência que se extrai deste argumento é que tal perspectiva “naturalista e linear” estende seus efeitos para a sociedade em geral, portanto, atingindo, também, a Educação e a formação. Afinal, opondo-se à Educação e à formação para o cultivo da liberdade, conforme discussão anterior, verifica-se que o ideário burguês inclina-se para uma Educação e, conseqüentemente, para uma

²⁶ Embora este conceito, à luz de Adorno e Horkheimer (1978), seja somente analisado no segundo capítulo desta Tese, esclarece-se que a visão de cultura atrelada somente às condições materiais contrapõe-se, de forma veemente, à concepção de cultura destes teórico-críticos alemães. Por inferência, antecipa-se que o sentido de cultura para estes autores alinha-se à perspectiva contida na Carta n. 13, da obra “A Educação Estética do Homem”, que, aliás, é citada na nota 12 do texto em que estes frankfurtianos refletem sobre o conceito de “Cultura e Civilização”, e que se transcreve a partir do próprio autor da referida carta: “Quanto mais facetada se cultiva a receptividade, quanto mais móvel é, quanto mais superfície oferece aos fenômenos, tanto mais mundo o homem capta, tanto mais disposições ele desenvolve em si; quanto mais força e profundidade ganha sua personalidade, quanto mais liberdade ganha sua razão, tanto mais mundo o homem ‘concebe’, tanto mais forma cria fora de si. Sua cultura consistirá, pois, no seguinte; primeiro: proporcionar à faculdade receptiva os mais multifacetados contatos com o mundo e levar ao máximo a passividade do sentimento; segundo: conquistar para a faculdade determinante a máxima independência com relação à receptiva e ativar ao extremo a atividade da razão. Quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude de existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de nele perder-se e submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão” (SCHILLER, 2010, p. 64; grifo no original).

formação que privilegia a uniformização, o nivelamento dos sujeitos, tornando suas consciências assujeitadas, objetivando responder as necessidades de um Estado sob os ditames técnico-industrial.

Retomando o raciocínio, é preciso que se registre que a contraposição dirigida a Maquiavel não se restringe à sua percepção imóvel do ser humano, porém, mais incisivamente contra a sua visão naturalista e simplificadora da vida social, uma vez que essa sua perspectiva concebe o homem de forma isolada, isto é, cindida da realidade sócio-histórica²⁷. Dessa forma, com base em Horkheimer (1970), verifica-se que Maquiavel incorreu em um terrível engano, já que

[...] o fenômeno do conhecimento da natureza como tal está condicionado. É igualmente naturalista a ingênua aceitação das leis naturais e do conceito de natureza por elas determinado como um ponto de partida absoluto para todas as explicações. A natureza está tão dependente da vida dos homens, inversamente, esta vida depende da natureza. O mesmo vale para a relação indivíduo – sociedade; não podemos compreender o conteúdo de qualquer destes conceitos sem reconhecer as implicações de cada um no outro; todas estas implicações não são elas próprias imutáveis, mas possuem uma história (HORKHEIMER, 1970, p. 39).

E é exatamente contra essa interpretação enviesada de indivíduo e sociedade, de homem e natureza, assim como da concepção positivizada e estática da realidade que a “Dialética Negativa” (2009) adorniana vai de encontro, denunciando o quanto essa ideologia possui fundamentos historicamente falsos e arbitrários, tornando-se, a despeito das lutas sociais contra a sua hegemonia, dominante. Em primeiro lugar, porque os fundamentos histórico-filosóficos dessa ideologia, consoante já se vem demonstrando, foram não apenas insuficientes, mas sobretudo incoerentes, uma vez que ela recaiu na metafísica, transformando, assim, o conceito de história em a-histórico. “A historicidade abstraída do que existe

²⁷ Horkheimer (1970) denomina essa teoria de Maquiavel de “concepção psicológica da história”. O equívoco de “[...] Maquiavel não foi acreditar na uniformidade do caráter dos homens que se impuseram na história, mas não ter considerado as condições sociais para manutenção ou modificação de qualidades psíquicas. À exceção de Hegel, quase todos os filósofos da época moderna cometeram o mesmo erro de Maquiavel. Na actual psicologia das profundidades compreende-se a vida espiritual individual como um desenvolvimento condicionado por situações do meio ambiente. Aprendemos a reconhecer na família situações do meio ambiente; só que esta varia consoante a época histórica e a posição social dos seus membros” (HORKHEIMER, 1970, p. 36-37).

historicamente passa por cima da dor²⁸ de uma antítese entre natureza e história que por sua vez não pode ser ontologizada” (ADORNO, 2009, p. 297). Em segundo e último lugar, explicita-se que os princípios dessa ideologia são falsos porque a sua lógica objetificante fragilizou o elemento subjetivo, conseqüentemente, tornando a individualidade do sujeito mera “aparência” ou, de outra maneira, hispostasiada, “aparência” essa que foi confrontada pela psicanálise.

A psicanálise freudiana [...] destrói essa aparência de uma maneira fundamental, só comparável com a empreendida pelo conceito filosófico e social. Se, de acordo com a teoria do inconsciente, o indivíduo se atrofia e se torna um mísero conjunto de constantes e conflitos que se repetem, isso se dá porque essa teoria, em seu desprezo pelo homem, se desinteressa do eu concretamente desenvolvido [...] A teoria do eu tomada como a suma conceitual de mecanismos de defesa e de racionalizações é dirigida contra a mesma *hybris* do indivíduo senhor de si, contra o indivíduo como ideologia – uma *hybris* que foi demolida por teorias mais radicais da supremacia do elemento objetivo (ADORNO, 2009, p. 291).

Mas, não obstante esta contribuição, é necessário que se tenha em vista, que a psicanálise não deixou de ser criticada pela teoria adorniana, em especial, no que se refere às “[...] definições abstratas acerca do indivíduo (ZANOLLA, 2015, p. 465). Mas se, por um lado, a psicanálise assumiu este risco, por outro, a própria investigação realizada por Adorno (2009) reconhece que esta teoria das profundezas contribui no sentido de pôr em evidência, a partir de uma visão dialética e antropológica,

²⁸ Essa maneira a-histórica de conceber a realidade, marca do tipo de estruturação social da burguesia nascente, solapa quaisquer quimeras. “De Hobbes, como de Spinoza e da ‘*Aufklärung*’, desprende-se abertamente a confiança na forma de organização da sociedade burguesa. Ela própria e o seu desenrolar são o objectivo da história, as suas leis gerais são leis naturais eternas, cuja realização representa não apenas o mais elevado mandamento moral, mas também a garantia de felicidade terrena. As grandes ‘utopias’ do Renascimento são, pelo contrário, a expressão das camadas indecisas que tiveram de suportar as despesas da transição de uma forma de economia para outra. A história da Inglaterra dos séculos XV e XVI pode elucidar sobre os lavradores expulsos de suas casas e quintas pelos donos da propriedade, quando se transformaram aldeias inteiras em zonas de pastagem, tendo por objectivo o fornecimento lucrativo de lã aos fabricantes de panos de Brabante. O destino dos bandos nômadas, pilhadores de lavradores famintos, foi terrível. Dezenas de milhar foram mandados assassinar pelo governo, muitos outros forçados a trabalhar, em condições inacreditáveis, nas manufacturas então em expansão. São exatamente essas camadas que representam a primeira forma de protesto moderno. Por um lado libertos da servidão, encontravam-se, por outro, também libertos de todas as possibilidades de ganhar a vida. A sua situação é a base da primeira grande utopia da nova era, que acabou por dar o nome a todas as posteriores, a “Utopia” de Tomás Moro (1516), atirado para o cárcere após um conflito com o rei. Os utopistas são testemunhas de como o lucro acumulado de uma economia mercantil se transforma na roda motriz da história (HORKHEIMER, 1970, p. 75-76).

[...] o perigo da conciliação simbiótica (psicótica) entre indivíduo e sociedade, sujeito e objeto, ou a perda do universo subjetivo na absorção do universo objetivo, efeito que demonstra uma conduta narcisista, postulando a idealização do ego pela supervalorização das ideias, da própria práxis e do sujeito [...]. Retoma-se assim, psiquicamente, pelo princípio da não identidade (sujeito neurótico e autocrítico), a dialética entre alienação e consciência, preconizada teoricamente pela dialética negativa [...] O sujeito egocêntrico é o homem indiferenciado, onipotente, narcisista e voltado para si em busca de uma identidade cristalizada, ilusória, prepotente (ZANOLLA, 2015, p. 466).

Entretanto, é preciso que se advirta que não foi apenas a psicanálise, isto é, a teoria do eu²⁹, conforme já se apontou, a denunciar a violação feita ao indivíduo pela ideologia dominante, a qual solapou a possibilidade de exercício de sua liberdade, em face de a vida humana haver sido objetificada, ou seja, em virtude de a “objetividade da vida histórica” haver se transformado na “objetividade da história natural” (ADORNO, 2009, p. 293). Pois, além dessa ciência do inconsciente, outra teoria denunciou as consequências dramáticas impingidas à consciência³⁰ do sujeito, condenando-a a se tornar uma consciência dominada pelas leis do capital, que se transformaram em “leis da natureza” (Idem, p. 293). Segundo Adorno (2009), esta foi exatamente a crítica realizada por Marx³¹ (1988) em oposição à realidade mítica e inflexível na qual o homem recaiu.

Mesmo quando uma sociedade descobriu a pista da lei natural do seu desenvolvimento – e a finalidade última desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna –, ela não pode saltar nem suprimir por decreto as suas fases naturais de desenvolvimento. Mas ela pode abreviar e minorar as dores do parto. Para evitar possíveis erros de entendimento, ainda uma palavra. Não pinto, de modo algum, as figuras do capitalista e do proprietário fundiário com cores rosas. Mas aqui só se trata de pessoas à medida que são personificações de categorias econômicas, portadoras de determinadas relações de classe e interesses. Menos do que qualquer outro, o meu ponto de vista, que enfoca o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-

²⁹ Sobre a teoria do eu, é pertinente que se consulte as obras do Freud (2012_a e 2011_b) que tratam da “Psicologia das Massas e Análise do Eu” 1921 e “O Eu e o Id” (1923), respectivamente.

³⁰ Segundo a concepção marxista: “A consciência [...] é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX e ENGELS, 1999, p. 43).

³¹ Eis como se apresenta dialeticamente a concepção social de natureza na perspectiva marxiana: “Por mais que o todo desse movimento apareça agora como um processo social e por mais que os momentos singulares desse movimento partam da vontade consciente e das finalidades particulares dos indivíduos, a totalidade do processo sempre se mostra como uma conexão objetiva que emerge naturalmente; ainda que provenha da interação entre os indivíduos conscientes, essa conexão não reside em sua consciência, nem é subsumida a ela enquanto um todo” (MARX apud ADORNO, 2009, p. 295).

natural, pode tornar o indivíduo responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas (MARX, 1988, p. 19).

Trata-se, como se pode ver, de uma concepção ideológica, criticada de forma veemente por Marx (1988), tanto concernente à relação do homem com a natureza como da própria convivência entre os homens, pois, o que paira sobre ambos não é o respeito ao curso histórico-natural, tampouco à liberdade humana, mas a dominação seja sobre a natureza, seja sobre o homem pelos homens, já que o que conta mesmo são as relações de produção³². Frente à regressão subjetiva, falar em autonomização do espírito tornou-se um embuste, uma vez que “[...] a única coisa que se autonomizou foram as relações entre os homens, soterrados sob as relações de produção. Por isso é que a toda poderosa ordem das coisas continua a ser, ao mesmo tempo, a sua própria ideologia, virtual impotente (ADORNO, 1986b, p. 74-75). Em face disso, deduz-se, então, a partir deste autor, que esse poder ideológico “[...] não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca” (ADORNO, 2009, p. 294).

É exatamente contra esse sujeito abstrato que a dialética deve incidir e não se rendendo ao abstracionismo, à conciliação, à barbárie, pois, tal conduta não somente aliena, mas, sobretudo, viola qualquer princípio de liberdade, de humanização, enfim, de autonomia do sujeito. “Em verdade, na medida em que é autônomo e espontâneo, o sujeito deve exercer um poder formador sobre o imediato; nenhum sujeito, porém, o possui como o imediatamente dado que está aí pura e simplesmente” (ADORNO, 2009, p. 160).

Daí que, para o “exercício desse poder formador” sobre o “imediatamente dado”, mais do que a apreensão dos condicionantes sócio-históricos que conduziram à objetificação do sujeito, é preciso que se reflita, kantianamente expressando, em como agora este espírito aprisionado libertar-se-á desse processo historicamente conciliatório e aparente, buscando manter-se vigilante sempre sobre

³² No prefácio da obra “Contribuição à Crítica da Economia Política” assim Marx (2008) sintetiza como ocorre o vínculo entre as relações de produção e as forças produtivas que passam a dominar a estrutura socioeconômica: “[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (MARX, 2008, p. 47).

o seguinte: “Os idealistas elevaram o espírito aos céus, mas aí daquele que o possuísse” (Idem, p. 323).

Dessa maneira induz-se, em primeiro lugar, que é exatamente contra esse dogmatismo que o pensamento deve se armar, a fim de não ser acorrentado, tal como Ulisses³³ o foi, pelas diversas formas totalitárias de alienação³⁴. “A história humana, a história do domínio progressivo da natureza, dá prosseguimento à história inconsciente da natureza, do devorar e do ser devorado” (ADORNO, 2009, p. 294).

Esse foi o trabalho empreendido pela “Dialética Negativa”, conforme já se demonstrou no presente capítulo, buscando confrontar todas as formas de extremismos que constantemente afrontam o pensamento dialético.

Finalizando, em segundo lugar, tem-se em vista que a compreensão dessa realidade contraditória delineada com profundo rigor e coerência pela “Dialética Negativa” adorniana, talvez, só encontre ressonância mediante um processo formativo que incline o pensamento para o desenvolvimento da capacidade de auto-crítica. “A regressão da consciência é o produto dessa falta de autorreflexão” (ADORNO, 2009, p. 130). Por isso, a imprescindibilidade do conhecimento dos processos sócio-históricos que envolvem a educação, e que foram apontados pela Teoria Crítica. E este será o objeto do capítulo que se segue.

³³ Ulisses (Odisseu) é um dos personagens privilegiados de Homero (2012). Na Odisseia, o episódio relativo aos feitos de Ulisses encontra-se nos Cantos XI e XII, que trata do acontecimento do canto das Sereias. “O episódio do canto das Sereias [...] oferece-nos uma chave importante sobre a função do herói na Odisseia [...] O herói é o protótipo do construtor, amante do cálculo, e não o arquétipo do memorialista saturnino, saudosos das ilusões do tempo remoto”. O retorno de Odisseu refere-se ao abandono dos parâmetros rígidos do heroísmo iliádico e à reinserção num cosmos instável, em que a presença de espírito e a capacidade de encontrar soluções inéditas ocupam o lugar da *forza* de Aquiles [...] Odisseu não é apenas símbolo da *métis* (‘inteligência’), mas um extraordinário inventor e manipulador da linguagem, com raro talento para operá-la no plano do significativo” (VIEIRA, 2012, p. 780-781).

³⁴ Não somente a “Dialética Negativa” reporta-se ao episódio de Ulisses, mas também Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento (1985), tanto por meio do texto “O Conceito de Esclarecimento”, “A Indústria Cultural: o Esclarecimento como Mistificação das Massas”, como, ainda, no “Excurso I: Ulisses ou Mito e Esclarecimento”.

CAPÍTULO 2

ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS EM EDUCAÇÃO E TEORIA CRÍTICA

A mediação dialética não é o recurso a algo mais abstrato, e sim o processo de dissolução do concreto no interior de si mesmo.

- THEODOR W. ADORNO (1993) -

No primeiro capítulo desta investigação procurou-se conhecer os princípios nos quais se baseiam a “Dialética Negativa”, obra tardia do filósofo alemão Theodor Adorno, a qual é considerada um dos pilares fundamentais de todo seu arcabouço intelectual. Por meio de um rigoroso e incisivo trabalho analítico e crítico, essa obra realiza uma crítica frontal ao pensamento filosófico clássico, percorrendo toda a história da filosofia até atingir seu principal alvo, isto é, as doutrinas filosóficas modernas tanto de cunho positivista como idealista, apontando de que maneira essas concepções da realidade tornaram-se emblemáticas em virtude de negarem a história e de, também, naturalizarem os fenômenos sociais, minando as consciências dos sujeitos até o seu cerne pelo excesso de objetivação. “O mundo amarrado objetivamente em suas bordas e transformado em uma totalidade não deixa a consciência livre” (ADORNO, 2009, p. 23).

Consoante apontou-se anteriormente, para o entendimento desse estado regressivo, a “Dialética Negativa” (2009) estabelece um diálogo com Hegel, Marx, Freud e Kant, evidenciando a necessidade do uso da autoreflexão, mediante o exercício do pensamento em “profundidade”, pois, tal procedimento configura-se no antídoto mais eficaz para a recuperação do tensionamento perdido, em face da fragilização do pensamento dialético, segundo a perspectiva hegeliana¹.

A filosofia só toma parte na ideia de profundidade em virtude de sua respiração pensante [...] A profundidade também é um momento da dialética, e não uma qualidade isolada, como não escapou a Hegel [...] O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. Somente isso arrancaria o postulado da profundidade à ideologia [...] Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do

¹ Para a essência da filosofia dialética hegeliana: da mesma maneira “[...] que a dialética não se presta a uma definição isolada, ela também não fornece nenhuma. Ela é o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos. O conceito científico de verificação possui sua pátria naquele reino ao qual Hegel declarou guerra, de conceitos rigidamente separados, tais como os de teoria e experiência” (ADORNO, 2013, p. 80-81).

sujeito [...] A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade (ADORNO, 2009, p. 23-24).

Observa-se, dessa forma, que, tomando por base este horizonte a “Dialética Negativa” (2009) defende a perspectiva de não apenas a realidade sócio-histórica moderna ser repensada como, também, os seus próprios fundamentos filosóficos. Nesse sentido, esta obra denota manter profunda concatenação com todas as produções teóricas adornianas antecedentes, consoante já se analisou.

É exatamente um dos fragmentos de uma dessas produções teóricas, juntamente com Horkheimer, denominada de “A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”² que consiste numa das preocupações fundamentais do presente capítulo, a fim de se compreender os elementos que contribuíram para o aparecimento dessa indústria, relacionando-se, conseqüentemente, os seus efeitos com a educação e a formação. Porém, para esse fim, antes buscar-se-á conhecer alguns conceitos que precedem esse processo regressivo de racionalização, por intermédio da apreensão das concepções de Civilização, Cultura e Sociedade.

2.1 A Teoria Crítica e as Concepções de Civilização, Cultura e Sociedade

O entendimento formulado por Adorno (1995_a) sobre a concepção de barbárie, que se registrou no primeiro capítulo desta Tese, denota o quanto os sentidos tanto de civilização como o de cultura são extremamente relevantes para a Teoria Crítica. Deduz-se que isso se justifica porque, para os frankfurtianos, não é possível pensar na realização humana, culturalmente expressando, dissociando-a do processo civilizatório, uma vez que há uma relação intrínseca entre estas duas dimensões. Contudo, apesar dessa constatação, não é isso o que ocorre ao longo do trajeto percorrido pela humanidade. Isso pode ser apreendido em um Ensaio

² “A massa é um produto social – não uma constante natural; um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicas irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo; proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e união. Ora, essa ilusão pressupõe, justamente, a atomização, a alienação e a impotência individual” (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 87). Posteriormente, este conceito de massa é reelaborado por Adorno, por meio do texto “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial” (1986_b), adquirindo este sentido: “A existência social não gera, de modo imediato, consciência social. Sem que essas massas – e isso exatamente por causa de sua integração social – [...] elas prescindiram não só da solidariedade de classes, mas fugiram à plena consciência de que são objetos, e não sujeitos, do processo social, processo que, no entanto, elas mantêm em andamento como sujeitos” (ADORNO, 1986_b, p. 66).

elaborado por Adorno e Horkheimer (1978), sob o título de “Cultura e Civilização”, no qual demonstram com clareza que a debilitação do processo civilizatório não é resultante apenas da civilização moderna, calcada na técnica, mas ela advém de raízes históricas, como se pode observar a seguir:

Alguns rudimentos da apreciação negativa da civilização já se encontram, sem dúvida, na filosofia da cultura dos estoicos, principalmente, em Possidônio, que viu uma correspondência entre os processos materiais dos padrões de vida, obtidos em virtude da imitação da natureza, e a decadência moral. Assim, segundo Possidônio, se desintegrava a antiga ‘Idade de Ouro’. Ao primitivo estado ideal, sem leis, nem violência, seguiu-se um outro em que as leis e as instituições sociais tornaram-se necessárias. As áreas da técnica exterior foram se diferenciando, assim como da *theoria* pura, a qual já em Cícero será interiorizada e neutralizada como *cultura animi*. Nesta prefiguração dos domínios material e moral é possível entrever uma forma primária do moderno dualismo conceptual entre cultura e civilização. ‘Cultura’ sempre teve uma conotação de ‘cultura espiritual’, enquanto que civilização subtende um ‘progresso material’ (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 93).

Conforme já se expôs acima, a visão que cinde os conceitos entre cultura e civilização não coaduna com o mesmo ponto de vista de Adorno e Horkheimer (1978, p. 93), pois, para estes teóricos, estas duas concepções encontram-se interrelacionadas significando “[...] o âmbito geral da humanidade, no sentido de *humana civilitas*”. Segundo os autores, trata-se de uma visão ampliada do conceito de *civilis*³, proveniente do latim clássico, em contraposição à atividade militar, para o sentido correspondente à “[...] civilidade humana, que está ordenada para um fim, a saber, a vida feliz” (DANTE apud ADORNO, 1978, p. 94).

Ainda no mesmo ensaio, após terem feito um recuo à história, a fim de encontrarem a gênese que possibilitou a separação entre os conceitos de civilização e cultura, Adorno e Horkheimer (1978) passam a refletir sobre o significado de civilização na modernidade. Assim, estes autores afirmam que esse termo, em primeiro lugar, é localizado na cultura inglesa, no século XVIII, em contraposição às perspectivas de vida “palaciana e feudal”. Uma declaração feita pelo escritor escocês James Boswell (1740-1795), ao referir-se à biografia do escritor e lexicógrafo britânico Samuel Johnson (1709-1784), traz esse esclarecimento.

Segunda-feira, 23 de março de 1772. Encontrei-o ocupado na preparação da 4ª edição do seu ‘Dicionário’ [...] Ele recusa-se a

³ Este termo, no latim, é um adjetivo e tem o “[...] I. Sentido próprio: De cidadão; II. Civil. Vida política que se refere ao conjunto de cidadãos de um país; política: Digno de cidadão” (FARIA, 1962, p. 193).

admitir ‘civilização’ e apenas aceita ‘civildade’. Com todo o respeito devido, disse-lhe que achava ‘civilização’, do verbo ‘civilizar’, um termo superior a ‘civildade’, no sentido de contraste com a ‘barbárie’; e é melhor ter uma palavra distinta para cada significado do que uma só palavra para dois significados, como no caso de ‘civildade’ no sentido por ele usado (BOSWELL apud ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 94; grifos no original).

Essa descrição retrata com bastante clareza o quanto o significado de civilização⁴ torna-se problemático à medida que a modernidade vai se estabelecendo. Em decorrência disso, ao invés de a resistência a ele minimizar-se, pelo contrário, gradativamente, aumenta. Em primeiro lugar, por causa da multiplicação populacional, em virtude da implantação da Revolução Industrial, no século XVIII, por conseguinte, fazendo-se emergir o processo de urbanização e, em segundo, em face do estabelecimento de uma nova organização social decorrente do “racionalismo”. Assim, aquela antiga “[...] ordem institucional seria substituída por um estado de superorganização, somado a uma caótica desarticulação”. (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 94). Para os autores, nessa nova ordem, há a presença de um grande número de indivíduos, que mantêm suas vidas sem qualquer sentido, “[...] sem alma, atomizados, sem a força de uma coesão interna, cada um apegado às suas próprias prerrogativas e, ao mesmo tempo, vagamente cômico da força dos números” (Idem, p. 94).

Dessa maneira, vai se formando uma ideia nociva daquilo que verdadeiramente constitui o processo civilizatório. E é justamente contra essa concepção que irá se contrapor, conforme expõem Adorno e Horkheimer (1978, p. 94-95), o termo *kultur*⁵, “[...] no contraste entre uma rua de casas de apartamentos

⁴ De acordo com Adorno e Horkheimer (1978, p. 94), na língua francesa, “[...] a palavra *civilization* só aparece com Turgot; no alemão falado, a palavra só adquire a conotação moderna no século XIX”.

⁵ Aqui é preciso que se faça uma observação importante sobre este termo. Para Adorno, tratar da “[...] cultura significa ser confrontado de imediato pela tensão entre seus sentidos antropológico e elitista. No tocante ao primeiro sentido, que na Alemanha pode ser acompanhado pelo menos desde Herder, cultura significa todo um modo de vida: práticas, rituais, instituições e artefatos materiais, assim como textos, idéias e imagens. No que se refere ao segundo sentido, desenvolvido na Alemanha como suplemento de uma interiorização pessoal que contrastava com a superficialidade dos costumes cortesões, a cultura é identificada à arte, à filosofia, à literatura, à educação formal, ao teatro etc., aos chamados ‘propósitos humanizadores’ dos homens cultivados. Como substituta da religião, cuja importância vinha sofrendo uma acentuada redução, a cultura no sentido elitista surgiu no século XIX como repositório das realizações mais nobres e dos valores mais elevados do homem, sempre em tensão, seja como a cultura ‘popular’ ou ‘folclórica’, seja com as realizações mais materiais da ‘civilização’ [...] Na base do seu interesse pelo conceito mais amplo de cultura estava sua insistência no inevitável entrelaçamento entre a realidade material e a realidade ideal ou espiritual” (JAY, 1988, p. 102-103).

alugados, com as fachadas cheias de anúncios publicitários, e o quadro que reproduz um pequeno burgo ainda intato”.

No Ensaio referido, há uma explicação muito elucidativa sobre essa ruína que se abate sobre a civilização moderna e que acaba culminando no resultado acima descrito. Trata-se de uma passagem do filósofo, matemático e historiador alemão Oswald Arnold Gottfried Spengler (1888-1936), contida na obra “A Decadência do Ocidente”, a qual analisa o ambiente sociocultural de crise no ocidente entre os anos de 1918-1922. Apenas uma parte dela será transcrita para que se tenha uma ideia mais aproximada desse acontecimento.

O homem da Cultura, formado anímicamente pelo campo, converte-se em instrumento e propriedade da cidade, que foi por ele próprio criada, e acaba sendo sacrificado por ela. Essa massa de pedra é a Cidade Absoluta. Tal como se desenha, com grandiosa beleza, no mundo luminoso do olho humano, a sua imagem contém toda a grandiosidade simbólica da morte, própria do que chegou ao fim da sua evolução. A pedra espiritualizada das construções góticas, após mil anos de história do estilo, acabou se transformando no material inanimado deste deserto demoníaco de pedra. Tais cidades são todas elas espírito. As suas casas já não são, como ainda era característico das cidades jônicas e barrocas, as descendentes das antigas casas de campo onde a cultura tivera sua origem. (SPENGLER apud ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 100).

Se para Spengler o mundo ocidental passou a caracterizar-se por esta imagem de declínio, essa não foi a perspectiva adotada pelos frankfurtianos. Aliás, esta é a distinção fundante entre a visão frankfurtiana e a pós-modernidade. Sem embargo haver apontado anteriormente, é preciso que se esclareça, ainda, que o pós-modernismo, principalmente liderado por Lyotard, toma

[...] autores pré e pós-iluministas como justificativa de argumentos à sociologia e à filosofia. Avança indissociando contradições da ciência-lógico-formal em relação ao conhecimento crítico; ao tempo que gera confusão entre saber e ciência, defende o vale-tudo acadêmico pelo pluralismo e o que julga ser a flexibilização das ideias (ZANOLLA, 2014, p. 157).

É exatamente esse relativismo no campo do conhecimento que a Teoria Crítica condena. Isto pode ser confirmado por meio de um texto denominado “Spengler após o Declínio”, no qual Adorno (1998), ao elaborar uma análise da obra desse autor, dirige profundas críticas ao seu conteúdo, considerando-o eivado de idealismo e alinhado à ideologia do poder, uma vez que, para Spengler, a cultura

incorpora-se à própria “dominação”. Veja-se, por exemplo, a declaração a seguir, que se encontra na obra “O Declínio do Ocidente”, a qual Adorno (1998) afirma ser digna de notoriedade:

Se sob a influência deste livro os homens da nova geração passarem a se dedicar à técnica no lugar da lírica, à Marinha no lugar da pintura, ou ainda à política no lugar da crítica epistemológica, estarão fazendo assim o que eu desejo, e não é possível desejar nada de melhor para eles (SPENGLER apud ADORNO, 1998, p. 56).

Para este autor, essas declarações soam não apenas como um hino ao pragmatismo, mas também como uma manifestação convicta de desprezo à cultura, à história. Induz-se, a partir disso, que Splenger, ao elencar uma sequência de fatos históricos, de forma desconexa e determinista, deixa à deriva a história como processo, isto é, a realidade, por conseguinte, joga para o limbo o elemento humano, que é capaz de “fazer história”, segundo Marx e Engels (1999, p. 39), para suprir as suas “necessidades”.

A *hybris* da concepção spengleriana de história e sua degradação do homens são, na verdade, a mesma coisa. Cultura não significa, como na obra de Spengler, a vida de almas coletivas⁶ em desenvolvimento, mas sim algo gerado na luta do homem pelas condições de sua reprodução. A cultura contém, por isso, um elemento de contradição em relação à necessidade cega: a vontade de autodeterminação a partir do entendimento (ADORNO, 1998, p. 63).

A pergunta que emana dessas reflexões é a seguinte: como “autodeterminar-se pelo entendimento” diante de uma “racionalidade instrumental”, que se reitera tentando negar seja a cultura, seja a civilização como provenientes da dinamicidade dos processos históricos? Ora, aqui tem-se que reconhecer não somente a atualidade do pensamento kantiano, mas sobretudo a sua relevância para o combate a essa visão anti-dialética, porquanto, linear e “cega”.

Esse embate vai ser travado por intermédio de um texto denominado “Ideia para uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita” (2011), o qual serve de referência para os filósofos frankfurtianos afirmarem que Kant insere cultura e civilização “[...] numa relação que não é a da simples sucessão no tempo nem de mera incompatibilidade, caracterizando-os como elementos interdependentes e até

⁶ Esse conceito é tratado pela Psicanálise por meio do texto: “Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921)”, conforme Freud (2011_a).

contrários do processo de gradual socialização” (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 96).

Kant (2011) considera a interrelação entre essas duas dimensões obrigatórias, em face de o universo objetivo não poder prescindir da dimensão subjetiva, conforme já se demonstrou anteriormente, evidenciando, assim, a necessidade de haver o tensionamento entre o universal e o particular. Na sua visão, o homem possui certas “disposições naturais” que precisam ser desenvolvidas para que consiga atingir os fins pretendidos por ele. Tais

[...] disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo. Numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto mas, ao contrário necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro (KANT, 2011, p. 5-6).

Por isso, a ideia de liberdade é fundamental para Kant, pois, apenas por intermédio de uma razão autolegisladora é possível que haja a libertação da prisão dos instintos pulsionais⁷, que conduz à transformação do homem num meio, mediante a utilização de práticas deterministas, bem como de fórmulas esclerosantes, conseqüentemente, impedindo-o seja de levar a cabo, seja de fazer cumprir o seguinte “imperativo prático” kantiano: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2009, p. 73).

Eis o porque da ascendência de Kant⁸ sobre a Teoria Crítica. Como realizar quaisquer reflexões sobre o sentido de cultura e, ainda, a respeito do de civilização desconsiderando os seus fundamentos? Como pensar-se nas condições em que se encontra a sociedade moderna, alicerçada em bases que privilegiam os meios em detrimento dos fins, também, deixando à margem os seus princípios?

⁷ A discussão sobre as raízes dos conflitos existentes entre esses instintos pulsionais e a cultura na modernidade são analisadas por Freud (2010_a) por meio do texto denominado “O Mal-Estar na Civilização” (1930).

⁸ Não obstante a influência de Kant sobre a Teoria Crítica, este filósofo não deixou de ser criticado por Adorno (1995_b), consoante observa-se nesta assertiva: A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma; o que em Kant chama-se enformação [*formung*], é essencialmente deformação. O esforço do conhecimento é, preponderantemente, a destruição de seu esforço habitual, a violência contra o objeto. O ato aproxima-se de seu conhecimento quando o sujeito rasga o véu que tece ao redor do objeto. Ele só é capaz disso quando, com passividade isenta de angústia, se confia à sua própria experiência (ADORNO, 1995_b, p. 194).

Questões iguais a estas são essenciais não somente para que se reitere a relevância de Kant para a Teoria Crítica, mas também para que se possa refletir sobre os entraves que a sociedade moderna encontrou para dar seguimento ao seu projeto emancipatório. Este exercício do pensamento é elaborado, então, por Adorno e Horkheimer (1978), a partir do texto “Sociedade”, no qual, com base na Teoria do Conhecimento, procuram pensar a sua concepção, mas não sem antes reconhecerem que “[...] os conceitos em que um processo total se resume semioticamente escapam à definição, porquanto só é definível o que não tem história” (NIETZSCHE apud ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 25). Disso apreende-se que somente é possível conceituar aquilo que escapa à história, porque o que tem história está em constante transformação. Contudo, mesmo estando cientes deste limite, os autores apresentam o seguinte conceito:

[...] entendemos por ‘sociedade’ uma espécie de contextura formada entre todos os homens e na qual uns dependem dos outros, sem exceção; na qual o todo só pode subsistir em virtude da unidade das funções assumidas pelos co-participantes, a cada um dos quais se atribui, em princípio, uma tarefa funcional; e onde todos os indivíduos, por seu turno, estão condicionados, em grande parte, pela sua participação no contexto geral. Assim, o conceito de sociedade define mais as relações entre os elementos componentes e as leis subjacentes nessas relações do que, propriamente, os elementos e suas descrições comuns. A sociologia seria, pois, antes de mais, a ciência das funções, de sua unidade e de sua regularidade (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 25-26; grifo no original).

Não obstante estes autores reconhecerem que tal concepção de sociedade tenha alcançado seu ápice no período de “socialização da humanidade” (Idem, p. 26), a prática da funcionalidade, de uma forma geral, em termos tanto de “auto-reprodução” como de “divisão do trabalho”, é muito anterior, remontando-se, por conseguinte, à época “[...] da filosofia naturalista e cosmogônica dos gregos para converter-se depois, com Platão, na base em que o Estado assenta” (Idem, p. 26).

Para Adorno e Horkheimer (1978, p. 27), Platão foi o primeiro filósofo a possibilitar que se pensasse nas sociedades de classes, mas a partir de uma perspectiva funcional, estática e fechada, como se pode observar, a seguir, nesta sua ideia de cidade:

Não terá que ser um agricultor, o outro arquiteto e o outro tecelão?
Não devemos acrescentar também um sapateiro ou algum outro que

supra as necessidades do corpo? [...] Assim, a cidade resultaria desses quatro ou cinco homens [...] Ora, cada um deles terá de colocar à disposição da comunidade o seu próprio trabalho; por exemplo, o agricultor deverá fornecer alimento para os quatro, dedicando o quádruplo do tempo e de esforços para obter sustento e reparti-lo com os demais? Ou deverá pensar só em si mesmo, obter um quarto dos mantimentos e consumir um quarto do tempo na agricultura, e dedicar as três partes restantes de tempo livre, uma para arranjar moradia, outra para fazer suas roupas e a terceira para fabricar suas sandálias, sem se dar ao trabalho de repetir com os demais e tratando apenas dos seus interesses? (PLATÃO apud ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 27).

Trata-se de uma passagem, como se pode ver, bastante esclarecedora no que se refere ao entendimento da “divisão do trabalho” em classes e da funcionalidade da organização social, como, ainda, no que tange à compreensão do idealismo platônico, uma vez que a “Teoria das Ideias”, ao conceber a “[...] divisão do trabalho, no sentido de que cada indivíduo deve ajustar à Ideia imanente [...] ela propõe uma limitação hipostática das capacidades individuais” (Idem, p. 27).

Com base nesse ideal estático de sociedade, a “República” de Platão (2000) vai seguindo o seu curso e, assim, à medida que a civilização aumenta e complexifica-se, vão surgindo novas atribuições e, também, funções específicas, tais como: as classes dos guerreiros, para a solução dos “conflitos”, a dos governantes, para a manutenção da ordem, e assim por diante. Com este modelo societário, Platão confronta, consoante Adorno e Horkheimer (1978, p. 28), em primeiro lugar, a “[...] concepção mitológica da fundação divina da *polis*”, assim como era concebida por Heráclito, em segundo, “[...] a tese de que os homens viviam primitivamente dispersos e sua congregação resultara da necessidade de enfrentarem unidos a natureza” e, por último, combate o jusnaturalismo⁹, contestando a possibilidade de haver existido uma sociedade prescindindo-se do Estado.

⁹ “O jusnaturalismo é uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um ‘direito natural’ (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo). Este direito natural tem validade em si, é anterior e superior ao direito positivo e, em caso de conflito, é ele que deve prevalecer. O Jusnaturalismo é, por isso, uma doutrina antitética a do ‘positivismo jurídico’, segundo a qual só há um direito, o estabelecido pelo Estado, cuja validade independe de qualquer referência a valores éticos [...] Na história da filosofia jurídico-política, aparecem pelo menos três versões fundamentais, também com suas variantes: a de uma lei estabelecida por vontade da divindade e por esta revelada aos homens; a de uma lei ‘natural’ em sentido estrito, fisicamente co-natural a todos os seres animados à guisa de instinto; finalmente, a de uma lei ditada pela razão específica portanto ao homem que a encontra autonomamente dentro de si” (BOBBIO; MATTEUCI; PASQUINO, 2000, p. 655-656).

No tocante à sua oposição, polemicamente explorada por seus adversários, entre o natural e o meramente positivo, Platão tentou superá-la mediante a redução das formas de organização ao *a priori* ontológico, ou seja, à Ideia. A lei e a ordem são, para ele, atributos da natureza humana. Deste modo, Platão procurou sustentar a tendência revolucionária dos racionalistas áticos, que insistiam em separar a sociedade do Estado. Já então o conceito de sociedade era uma arma na luta societária (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 28).

Observa-se, a partir dessas afirmações, que o conflito entre idealismo platônico e “esquerda socrática” enraíza-se desde então. Assim, do lado do poder, encontra-se o primeiro, defendendo a regra e a ordem, do lado dos fracos e “oprimidos” permanecem os últimos, responsáveis pelo deslocamento do eixo para o homem e a natureza, pois, para estes as regras e “convenções” submetem “[...] sempre o que é natural, prejudicam a liberdade, estorvam a igualdade entre os homens e não servem para proteger contra a injustiça” (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 28). É dessa maneira que os sofistas estabelecem a cisão entre “*physis*” e “*nomos*”, conseqüentemente, inaugurado o humanismo. “A *humanitas* realiza a identidade da espécie humana e seu ordenamento utilitário” (Idem, p. 29). Por mais paradoxal que se possa parecer, o que ocorre a partir daí é que o Estado, da posição de combatido, é elevado à condição de domínio, em virtude “[...] da unificação das pequenas cidades-estados gregas sob o império macedônio e que, mais tarde, seria o sustentáculo do programa romano de império universal” (Idem, p. 29).

Na perspectiva de Adorno e Horkheimer (1978), por intermédio desta mudança, os seres humanos terminam por serem subjugados ao poder da Instituição Estatal absoluta. Sob a sua égide, os homens perdem o seu “efetivo processo vital”. É assim que poucos, sob o manto da ideologia do Estado protetor, passam a exercer a sua dominação sobre as demais consciências que se encontram aprisionadas por esse império do poder.

De fato, de acordo com Adorno e Horkheimer (1978), a ideia de uma concepção totalizante do mundo, desde “Panécio e Possidônio¹⁰, entrou perfeitamente em consonância com o

[...] Estado universal romano [...] servindo-lhe de base ideológica, o que talvez ajude a explicar por que a filosofia estoica, com sua tônica trágica, foi tão prontamente acolhida pelos romanos, apesar do seu notório positivismo. Até nestes paradoxos se revela claramente a íntima compenetração entre sociedade e domínio (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 29).

Para Adorno e Horkheimer (1978), a concepção de sociedade apenas emerge novamente no período em que a velha ordem, isto é, o feudalismo vai se transformando com a gradativa ascensão da burguesia. Gradativa porque a identificação entre “Estado”, como representação divina, e “Sociedade” não havia desaparecido integralmente até aquele momento, uma vez que ainda vigorava a ideia “mecânica” do Estado como um “organismo¹¹”.

Na Renascença já se constata um maior aprofundamento em torno da questão do Estado, buscando-se estabelecer uma diferenciação entre “pequenas

¹⁰ Estes dois pensadores pertenceram à Média Estoá, isto é, à segunda fase do estocismo, entre o II e o I século a.C., a qual caracteriza-se “[...] por infiltrações ecléticas na doutrina original [...] Panécio (nascido em Rodes em cerca de 185 a.C. e morto no início do século I a. C.) tornou-se chefe da Estoá em 129 a.C. Teve o mérito de reconduzir a escola ao antigo esplendor [...] Modificou alguns pontos da psicologia e recuperou alguns aspectos da física (abandonou a idéia da conflagração cósmica e abraçou a idéia da eternidade do mundo). Mas, principalmente, mitigou a aspereza da ética, sustentando que a virtude não é suficiente para a felicidade, sendo preciso ainda boa saúde, meios econômicos necessários e força. Valorizou os ‘deveres’, dedicando a eles toda a sua atenção [...] A sua obra ‘Sobre os deveres influenciou muito Cícero, que reteve de Panécio o conceito de ‘*officium*’, transmitindo-o ao Ocidente como uma conquista definitiva do pensamento moral [...] Possidônio (nascido em Apanca entre 140 e 130 a. C. e morto após 51 a. C.) prosseguiu na nova linha que o mestre Panécio imprimira à Estoá. Mas não lhe sucedeu como professor, preferindo abrir uma escola em Rodes. Compartilhava da idéia fundamental do mestre segundo a qual a verdade não está necessariamente encerrada nos dogmas do Pórtico, podendo portanto advir oportunas contribuições de outras escolas. Assim, Possidônio abriu o Pórtico às influências platônicas e aristotélicas, não hesitando em corrigir Crisipo com Platão, embora mantendo substancialmente firme a visão da Estoá” (ANTISERI; REALE, 2007^b, p. 254-266).

¹¹ Essa analogia do Estado com o corpo encontra-se, consoante Adorno e Horkheimer (1978, p. 43), na obra “A Política” de Aristóteles. Fundamentando-se “[...] nele, os italianos Pomponazzi e Campanella aludem, nos primórdios do mundo burguês, ao Estado como ‘organismo’, como um homem maior que o comum. Mas é uma ideia que se repete sempre, inclusive na sociologia formal”. Convém acrescentar-se ainda que, além da sociologia formal, outro autor fundamental para a consolidação dessa concepção foi Hobbes (1997, p. 144), por intermédio de sua obra denominada “Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil”, na qual este filósofo contratualista assim concebe a “[...] essência do Estado [...]: “Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”.

comunidades” e “comunidades” maiores. Mas foi com a introdução do “indivíduo” na nascente burguesia que as críticas ao Estado aumentaram. Nesse sentido,

[...] o direito natural é uma reivindicação do indivíduo perante o domínio absoluto e o poder do Estado. O Estado deixa de ser considerado um dado imóvel ou ‘estático’, uma unidade autoexistente; compõe-se de elementos distintos, os indivíduos, e o todo estatal é a soma destes. Assim se equacionou o problema de como e por que a parte isolada se converte em todo social (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 30).

Em face disso, o Estado, por meio de uma “deliberação racional”, segundo os autores, estabelece a cisão entre indivíduo e sociedade, conseqüentemente, dilui-se o primeiro nesta última, sob o jugo do poderio incontido do grande “Leviatã”, a fim de, ideologicamente, evitar a “[...] guerra de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1997, p. 110).

Mas não se pense que esse processo de dominação estanca-se aí, pelo contrário, o “Leviatã” continuará estendendo o seu poder *ad infinitum*. É dessa maneira que a crítica ao Estado, ao invés de contribuir para o triunfo da liberdade, vai se convertendo numa positivação cada vez mais acentuada, seja com o evolucionismo natural do filósofo britânico Spencer (1820-1903), seja com o socialismo utópico do francês Saint-Simon (1760-1825), seja, ainda, com a ciência classificatória e institucionalizada do filósofo e sociólogo francês Augusto Comte (1798-1857), o qual “[...] foi o primeiro a dividir as leis da sociedade em estáticas e dinâmicas” (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 33), identificando com isso “[...] dois princípios que atuam no mundo: os de Ordem e Progresso” (Idem, p. 34).

É bem verdade que Comte tratará, consoante estes frankfurtianos, de submeter este último conceito ao primeiro, em virtude de esse físico social temer que a ampliação e conseqüente complexificação da sociedade culminasse em tumulto e desordem. Nesse sentido, a proposta de “integração” e de “diferenciação” de Spencer que, aparentemente, contribuirá para a manutenção da “ordem” tanto social como no campo do trabalho termina por surtir um efeito inesperado.

Spencer não previu que o processo de ‘integração’ tornaria supérfluas muitas categorias intermédias que complicavam e diferenciavam o todo, as quais estavam vinculadas à concorrência e ao mecanismo de mercado [...] a grandiosa concepção spenceriana permite-nos, pois, observar até que ponto uma teoria como esta, de espírito rigorosamente positivista, é incapaz de se proteger

eficazmente contra o perigo de hipostasiar um elemento temporário (ADORNO e HORKHEIMER, 1978, p. 38).

Essa afirmação e, também, as reflexões que já se vem elaborando, levam-se à inferência de que, paradoxalmente, embora houvesse tido um longo processo histórico de busca de amadurecimento em torno da concepção de sociedade, o pensamento funcional, ideologizado, portanto, linear, tanto no âmbito objetivo como subjetivo, continuou se reeditando.

Deduz-se, no entanto, a partir de Adorno e Horkheimer (1978), que, se se quiser confrontar a barbárie que se instalou na sociedade moderna em decorrência disso, é preciso, primeiramente, prestar atenção “[...] aos interesses das pessoas, sobretudo os mais imediatos (ADORNO, 1995_a, p. 49), em segundo e último lugar, envidar-se todos os esforços no sentido de formar o espírito para a resistência à barbárie, por conseguinte, desenvolver um trabalho de cunho político pela via de uma educação para a emancipação, tal como procurar-se-á compreender na seção subsequente.

2.2 A Sociedade Industrial, a Indústria Cultural e a Mistificação das Massas

Antes de se adentrar à discussão sobre a Indústria Cultural e suas repercussões nas sociedades em geral e, em especial, na Educação e na formação, é mister que se faça uma ressalva de que esta preocupação com os resultados negativos dessa Indústria também se faz presente na obra “Dialética Negativa” (2009). Segundo captou-se nesta obra, a Indústria Cultural exerce um poder de dominação tão brutal que o particular fundiu-se no universal ou, de outra forma: “O princípio de realidade ao qual os homens espertos obedecem para sobreviver cativos como magia negra; eles são tanto menos capazes e estão tanto menos dispostos a se livrar do fardo porque o mágico dissimula esse peso para eles” (ADORNO, 2009, p. 288). Dessa forma, submissos, eles passam a carregar o fardo pela vida afora (Idem, 2009).

No que diz respeito ao presente objeto de estudo, que consequências, por exemplo, poderiam advir, em decorrência desse processo de submissão, à Educação e à formação? É o que se perscrutará a seguir.

A expressão Indústria Cultural foi empregada pela primeira vez por Adorno e Horkheimer em 1947, quando estes autores analisaram a influência do monopólio capitalista sobre a sociedade em geral. Ela foi utilizada pelos autores em substituição ao termo “cultura de massa”, uma vez que esta última corresponderia a uma maneira espontânea de produção da cultura pelas próprias massas, isto é, uma “[...] forma contemporânea de arte popular” (ADORNO, 1986_a, p. 92). Distinguindo-se veementemente dessa perspectiva, a Indústria Cultural configura-se, para Adorno e Horkheimer (1985), em uma orquestração “sistemática e programada” de produção e venda de “bens culturais” com vistas à maximização do lucro, à comercialização em grande escala, conseqüentemente, transformando os bens culturais em bens de consumo. A Indústria Cultural recebe essa denominação por causa do seu poder de “[...] assimilação [...] às formas industriais de organização do trabalho nos escritórios, de preferência a uma produção verdadeiramente racionalizada do ponto de vista tecnológico” (ADORNO, 1986_a, p. 95).

Segundo Adorno e Horkheimer (1985), sob os imperativos da nova sociedade industrial, um novo cenário vai se reconfigurando e conferindo a tudo uma característica de similitude. Dessa maneira, marxianamente expressando, os produtos culturais, de acordo com a atual lógica de mercado que se estabelece vão perdendo a marca que possuem de valores de uso e adquirindo a roupagem de valores de troca.

Com efeito, é preciso que se reconheça, a partir de “O Capital”, que o valor de uso reveste-se de um aspecto mais qualitativo, enquanto que o valor de troca adquire uma caracterização mais quantitativa, tal como se depreende da afirmação que se segue:

A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Essa utilidade, porém, não paira no ar. Determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem o mesmo. O corpo da mercadoria mesmo, como o ferro, trigo, diamante etc., é, portanto, um valor de uso ou bem. Esse seu caráter não depende de se a apropriação de suas propriedades úteis custa ao homem muito ou pouco trabalho [...] O valor de troca aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço. O valor de troca parece, portanto, algo casual e puramente relativo (MARX, 1988, p. 45-46).

Entretanto, a transformação dos valores de uso em valores de troca não foi a única medida a ser tomada pela Indústria Cultural para dar prosseguimento ao seu processo de dominação, mediante a produção cultural em grande quantidade, pois, além disso, ela procurou manter os trabalhadores sob o seu jugo, não obstante as conquistas empreendidas por eles, a duras penas, em prol de melhores condições de trabalho, de salário e, ainda, em defesa de maior tempo para usufruírem de suas valiosas conquistas. Assim, valendo-se de grande astúcia, a Indústria Cultural transforma, ideologicamente, o precioso tempo livre em extensão do trabalho. Trata-se, como se pode constatar, a seguir, de um grande paradoxo, pois, agora o tempo livre caminha em direção contrária à pretensão dos trabalhadores.

É bem conhecido, e nem por isso menos verdadeiro, que os fenômenos específicos do tempo livre como o turismo e o *camping* são acionados e organizados em função do lucro. Simultaneamente, a distinção entre trabalho e tempo livre foi incutida como norma à consciência e inconsciência das pessoas [...] Aqui nos deparamos com um esquema de conduta do caráter burguês. Por um lado, deve-se estar concentrado no trabalho, não se distrair, não cometer disparates; sobre essa base, repousou outrora o trabalho assalariado, e suas normas foram interiorizadas. Por outro lado, deve o tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não lembrar em nada o trabalho (ADORNO, 1995_b, p. 73).

Para este autor, essa separação entre tempo livre e tempo de trabalho causará sérios prejuízos à vida em sociedade como um todo, uma vez que concorrerá de forma incontestável para tornar as consciências dos indivíduos cada vez mais coisificadas. Primeiro, por causa da orquestração dos seus mecanismos de controle sobre as pessoas, segundo, por submetê-las a um sistema extremamente funcional. É por isso que se deixa de haver quaisquer empecilhos à incorporação do tempo livre na vida das pessoas, pois, assim elas “[...] não percebem o quanto não são livres lá onde mais livres se sentem, porque a regra de tal ausência de liberdade foi abstraída delas” (Idem, p. 74).

São inúmeros os exemplos apontados por Adorno e Horkheimer (1985) no que se refere ao desenvolvimento dos procedimentos de controle sobre os mais recônditos desejos dos indivíduos, por intermédio da indústria racionalizada da diversão, desde a obrigatoriedade de se ter um hobby até a imposição do consumo, de forma padronizada e universalizada, dos bens culturais por ela produzidos, tais como o cinema, a música, as revistas e a arte, mediante a “reprodutibilidade

técnica¹²” desta última, conduzindo, conseqüentemente, ao esvaziamento do seu estilo ou, de outra maneira, à perda do seu mistério, enfim, ao feneçimento de sua aura. Nesse sentido, sob o ângulo adorniano, comprova-se que “[...] a indústria cultural se define pelo fato de que ela não opõe outra coisa de maneira clara a essa aura, mas que ela se serve dessa aura em estado de decomposição como um círculo de névoa” (ADORNO, 1986_a, p. 95). Mas afinal, na concepção de Benjamin, o que vem a ser a aura?

É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho. Graças a essa definição, é fácil identificar os fatores sociais específicos que condicionam o declínio atual da aura (BENJAMIN, 1994, p. 170).

Para Benjamin (1994), essa tendência à destruição da aura, que extrapola o universo da arte, pela Indústria Cultural, tem como objetivo precípua atingir as massas. “Orientar a realidade em função das massas e as massas em função da realidade é um processo de imenso alcance, tanto para o pensamento como para a intuição” (BENJAMIN, 1994, p. 170).

Sem sombra de dúvida, constata-se que, combinando ardil, racionalização do espírito, aceleração e aperfeiçoamento dos conhecimentos e da técnica¹³, a Indústria Cultural segue ilesa administrando as vontades das massas e impelindo-as cada vez mais a procurarem uma vã felicidade, que é prometida, justamente, pelo

¹² Esse conceito é trabalhado por Benjamin para quem, na sua origem, a obra de arte sempre foi passível de reprodução. “Essa imitação era praticada por discípulos, em seus exercícios, pelos mestres, para a difusão das obras, e finalmente por terceiros, meramente interessados no lucro. Em contraste, a reprodução técnica da obra de arte representa um processo novo, que se vem desenvolvendo na história intermitentemente, através de saltos separados por longos intervalos, mas com intensidade crescente [...] ‘Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido’. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial” (BENJAMIN, 1994, p. 166-168; grifo no original).

¹³ “O conceito de técnica na indústria cultural só tem em comum o nome com aquele válido para as obras de arte. Este diz respeito à organização imanente da coisa, à sua lógica interna. A técnica da indústria cultural, por seu turno, na medida em que diz respeito mais à distribuição e reprodução mecânica, permanece ao mesmo tempo externa ao seu objeto. A indústria cultural tem seu suporte ideológico no fato de que ela se exime cuidadosamente de tirar todas as conseqüências de suas técnicas em seus produtos. Ela vive, em certo sentido, como parasita sobre a técnica extra-artística da produção de bens materiais, sem se preocupar com a determinação que a objetividade dessas técnicas implica para a forma intra-artística, mas também sem respeitar a lei formal da autonomia estética” (ADORNO, 1986_a, p. 95).

mecanismo, mágico, isto é, “fetichista” seja da mercadoria, seja do entretenimento. Trata-se de um mecanismo que não liberta as massas, mas as prende numa teia muito bem tecida, em virtude de nele mesmo estar contido o elemento da dominação, por conseguinte, exigindo sempre mais o sofrimento humano para perpetuação, segundo os frankfurtianos, dessa barbárie. E o que é, segundo Marx, o “fetichismo da mercadoria”?

Em “O Capital”, Marx analisa este termo no capítulo I, seção 4, denominada de “O Caráter Fetichista da Mercadoria”. No modo de produção capitalista o fetichismo consiste na forma melhor lapidada de ocultamento das relações sociais submersas a ele. Veja-se:

O misterioso da forma mercadoria consiste [...] simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos [...] os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1988, p. 71).

Esta designação desenvolvida por Marx acerca do “fetichismo da mercadoria” faz com que se aguace a lucidez em torno dos efeitos regressivos impostos pela Indústria Cultural. Ele consiste em um poder que ludibria os homens não deixando-os perceber o *quantum* de trabalho humano há por detrás da mercadoria ou, de outra maneira, ele não permite que se perceba que o objeto é produto humano. Trata-se, portanto, de um processo ilusório, que “[...] brota da fusão da característica social com as suas configurações materiais: o valor parece inerente às mercadorias, natural a elas como coisas” (BOTTOMORE, 2012, p. 221).

Em síntese, essa tendência à cisão entre sujeito e objeto ou, de outra maneira, essa inclinação para atitudes quiméricas por meio da negação da mediação dialética existente nas relações humanas é confrontada por Adorno (2012) a partir de uma crítica dirigida a Walter Benjamin, por meio de uma correspondência enviada a ele nestes termos:

Se você desloca a imagem dialética para o interior da consciência como ‘sonho’, não somente priva de mágica o conceito,

domesticando-o, mas também o despe precisamente daquele crucial poder objetivo que o legitimaria em termos materialistas. O caráter fetichista da mercadoria não é um fato da consciência; é antes dialético no seu eminente sentido de que produz consciência (ADORNO, 2012, p. 177).

Nesse sentido, observa-se que esse processo alienante de autonomização impede não só o exercício de reflexão sobre o existente mas, sobretudo, absolutiza a realidade, conseqüentemente, destruindo a possibilidade tanto de apreensão da ideologia que subjaz a ela como de sua superação. Seguindo a linha de raciocínio acima, isso ocorre porque os mecanismos de entorpecimento constantes nessa cultura fetichizada agem de forma mordaz nas subjetividades reduzindo-as à posição de meros consumidores defronte das mercadorias, porquanto absorvidos por essa indústria do consumo, da mimese, da aparência. Ora, se se pensar na Educação e na formação, cabe questionar o seguinte: será que é possível colocá-las num posicionamento contrário ao aludido acima frente à transformação da cultura em mercadoria ou, ainda, diante do diagnóstico que se segue?

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio. Ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encômio do cotidiano cinzento ao qual ele queria escapar (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 130-131).

Esses sinais eivados de profunda contradição podem ser observados, por exemplo, no texto relativo à participação de Adorno (1986_b) em uma Conferência inaugural do 16º Congresso dos Sociólogos Alemães, em 1968, sob título de “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?” Na sua exposição, este filósofo e, também, sociólogo demonstra a atualidade do pensamento de Marx diante da fetichização da técnica.

Mais de duas décadas separam estas críticas das análises elaboradas por Adorno e Horkheimer (1985) a respeito dos efeitos catastróficos da Indústria Cultural, críticas estas também presentes na “Dialética Negativa” (2009). Isso não apenas no que se refere ao esforço empreendido pela Indústria Cultural no sentido de manter em constante ampliação o trabalho de controle e “racionalização do

espírito objetivo”, mas também em virtude de ela tornar as mentes dos indivíduos cada vez mais impotentes frente ao seu imenso poder opressor e alienante, conforme já se vem tratando. Para Adorno (1986_b), o modo de produção industrial intensificou-se de forma tão vertiginosa naquele atual estágio do capitalismo que as relações entre os homens passaram a ter como única mola propulsora o capital. Por isso, na sua concepção, a sociedade tanto se caracteriza pelo desenvolvimento industrial como pelo monopólio do capitalismo. Assim, por um lado,

[...] a atual sociedade é, de acordo com o estágio de suas forças produtivas, plenamente, uma sociedade industrial. Por toda parte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos, o trabalho industrial tornou-se o modelo de sociedade [...] Por outro lado, a sociedade é capitalismo em suas relações de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria [...] Hoje como antes produz-se visando lucro (ADORNO, 1986_b, p. 67-68).

Diante do exposto, infere-se o quanto as críticas formuladas em toda obra de pensamento marxiana sobre as implicações do capitalismo nas sociedades modernas tornam-se não apenas oportunas, mas, além disso, atuais, principalmente, no que tange à influência do fenômeno do capitalismo sobre a vida das pessoas. Para Adorno (1986_b), sob a direção do modo de produção capitalista, tudo se objetiva, tudo integra-se em prol da troca e do lucro, inclusive as “[...] necessidades objetivas dos consumidores, como a necessidade de moradias suficientes e a necessidade de formação¹⁴ e informação” (ADORNO, 1986_b, p. 68).

Deduz-se, assim, que, dispondo do princípio da unificação, ou melhor, tendo como denominador comum a identificação entre universal e particular, a Indústria Cultural transforma todos os seus produtos culturais na ideologia do sempre igual, retirando-lhes aquilo que caracterizava esses produtos na gênese da sociedade burguesa, que é o caráter de novidade. Na perspectiva de Adorno e Horkheimer (1985),

¹⁴ Este conceito será examinado a partir da próxima seção, mas, sem embargo, a título de exemplo, convém que se atente para uma inquietação proveniente desse avanço da objetividade em detrimento da necessidade, principalmente, da necessidade de formação. Ela está contida na “Carta II”, a qual foi elaborada por Schiller no século XVIII, demonstrando, dessa maneira, que esta tendência ao pragmatismo já estava em curso muito antes. Eis um trecho da referida carta: “A ‘utilidade’ é o grande ídolo do tempo; quer ser servida por todas as forças e cultuada por todos os talentos. Nesta balança grosseira, o mérito espiritual da arte nada pesa, ela, roubada de todo estímulo, desaparece do ruidoso mercado do século. Até o espírito de investigação filosófica arranca, uma a uma, as províncias da imaginação, e as fronteiras da arte vão-se estreitando à medida que a ciência amplia as suas” (SCHILLER, 2010, p. 23).

[...] o que é novo é que os elementos irreconciliáveis da cultura, da arte e da distração se reduzem mediante sua subordinação ao fim a uma única fórmula falsa: a totalidade da indústria cultural. Ela consiste na repetição [...] A cultura é uma mercadoria paradoxal. Ela está tão completamente submetida à lei da troca que não é mais trocada. Ela se confunde tão cegamente com o uso que não se pode mais usá-la. É por isso que ela se funde com a publicidade [...] Eis aí o triunfo da publicidade na indústria cultural, a mimese compulsiva dos consumidores, pela qual se identificam às mercadorias culturais que eles, ao mesmo tempo, decifram muito bem (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 127-156).

Verifica-se, assim, que é dessa maneira que a Indústria Cultural consegue capitanear e manter tudo e todos sob a administração de sua perversa e enganosa estrutura, inclusive a Educação e a formação. Os seus processos esquemáticos são tão rigorosamente “esquemáticos” que não há como deles escapar. Eles funcionam como teias prontas para agarrar as suas presas. Dessa forma, para quaisquer lados que se incline lá são encontrados tanto os grilhões da produção como do consumo, desde o lazer até a mais simples aquisição de um produto informativo, como, por exemplo, jornais e revistas de grande circulação, conforme indicado anteriormente. É mediante este esquema controlador que ela, a Indústria Cultural, consegue prever e prover os mais ínfimos desejos de seus consumidores, mas tão somente, esclarece-se, no âmbito dos “desejos” enquanto meros consumidores.

Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção. A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 117).

Convém ressaltar-se que, não obstante Kant ser criticado tanto nesta obra como na “Dialética Negativa” (2009) como sendo esquemático, Adorno não deixa de reconhecer, conforme já se apontou no primeiro capítulo desta investigação, as contribuições trazidas por Kant (2005), principalmente, no que diz respeito à compreensão do conceito de esclarecimento e autonomia e, ainda, para o entendimento da necessidade da autorreflexão crítica, a fim de se apreender as contradições inerentes aos conceitos de sujeito e objeto.

Kant codifica tal ambiguidade objetiva do conceito de objeto, e nenhum teorema sobre o objeto tem o direito de saltar por cima dela. Em sentido estrito, a primazia do objeto significaria que não há objeto que esteja abstratamente contraposto ao sujeito, mas que necessariamente aparece como tal; seria preciso eliminar a necessidade dessa aparência ilusória. Mas também não há propriamente sujeito. Sua hipótese no idealismo leva a absurdos. Eles poderiam ser resumidos nisto: a determinação do sujeito inclui dentro de si aquilo que ele se contrapõe (ADORNO, 2009, p. 196).

Por esse motivo, torna-se imperante a autocrítica por parte do sujeito, a fim de ele enfrentar os seus próprios limites, porquanto ele não é o centro do universo. essa é a condição para que possa “[...] reinterpretar sua prisão como liberdade. O cativo categorial da consciência individual reproduz o cativo real de cada indivíduo” (ADORNO_b, 1995, p. 192).

Mas, não obstante esta admoestação, assim como a advertência acima de Kant sobre este perigo, foi exatamente essa providência que a Indústria Cultural procurou, de forma astuta e soberana, engendrar, por intermédio da idealização dos objetos culturais. Eis como esta Indústria encontrou a fórmula mágica para obter a vitória sobre o sujeito, tornando sua consciência adestrada e, conseqüentemente, coisificada. Ou melhor, eis aí a explicação para o êxito da deformação da consciência, conduzindo, por consequência, ao triunfo da alienação.

2.3 Educação e (Pseudo) Experiência Formativa

As análises apresentadas até o momento buscaram fazer uma aproximação cada vez maior à temática objeto deste estudo, que diz respeito ao conhecimento dos conflitos que subjazem à Educação e à formação à luz da “Dialética Negativa” (2009). Dando seqüência a este raciocínio, procurar-se-á aqui continuar perseguindo este intento, mas, considerando-se, evidentemente as reflexões já esboçadas sobre os efeitos nocivos resultantes das tramas muito bem arquitetadas e implementadas pela Indústria Cultural, as quais denotam, por um lado, o fracasso da promessa iluminista liberal no tocante à libertação da razão e, por outro, põe em evidência o “eclipsamento” da razão, em face de sua lógica ter levado ao “[...] funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento” (HORKHEIMER, 2000, p. 13). Em outras palavras, a Indústria Cultural plasma os indivíduos segundo a sua perspectiva subjetivista, a fim de torná-los bem ajustados aos seus desígnios, que é o de servi-la

de forma útil e dócil. Isso, também, pode ser constatado numa afirmação contida num ensaio pertencente às “Notas e Esboços” que se encontram na obra “Dialética do Esclarecimento” (1985). Veja-se:

A razão desempenha o papel do instrumento de adaptação e não do tranquilizante, como poderia dar a entender o uso que o indivíduo às vezes faz dela. Sua astúcia consiste em fazer dos homens feras dotadas de um poder cada vez mais extenso, e não em estabelecer a identidade do sujeito e do objeto (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 208).

Vê-se, a partir de tal assertiva, que esta inquietação com referência ao processo de coisificação e, também, de condução dos indivíduos a uma prática adaptativa torna-se recorrente em todo trabalho investigativo destes frankfurtianos. Segundo a concepção adorniana, a “[...] consciência coisificada [...] é sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” (ADORNO, 1995_a, p. 132).

Ora, considerando-se esta perspectiva conceitual e, ainda, tendo-se em vista o aprisionamento da consciência, por meio das falsas amarras tecidas pela Indústria Cultural, compreende-se que o exame sobre o trabalho formativo configura-se numa condição *sine qua non* para que se possa não somente captar os meios irracionais utilizados por essa indústria, os quais contribuem, assim, para a fragilização da experiência formativa, mas também como condição de possibilidade de se estabelecer a ruptura com os seus mecanismos impositivos e intensificadores da barbárie social.

Para atingir-se este intento, doravante buscar-se-á percorrer algumas reflexões elaboradas por Adorno (1995_b; 1995_a) sobre a educação, especialmente aquelas contidas nos Ensaio intitulado “Tabus que Pairam sobre a Profissão de Ensinar (1995_b)¹⁵”, e “A Filosofia e os Professores (1995_a)¹⁶”.

No ensaio em que analisa as representações que recobrem a profissão docente, constata-se que a preocupação fundamental de Adorno (1995_a) recai sobre

¹⁵ Texto exposto em uma “Palestra no Instituto de Pesquisas Educacionais de Berlim em 21 de maio de 1965; publicado em *Nene Sammlung* nov./dez. de 1965 e em T. W. Adorno *Stichworte (Motes)*, ed. Subrkamp, 1969; transmitido pela Rádio de Hessen em 9 de agosto de 1965 (ADORNO, 1995_b, p. 187).

¹⁶ “Palestra na Casa do Estudante de Frankfurt; publicado em *Nene Sammlung*, mar./abr. de 1962 e em T. W. Adorno *Eingriffe (Intervenções)*, ed. Subrkamp 1963; transmitido pela Rádio de Hessen em novembro de 1961” (ADORNO, 1995_a, p. 187).

as imagens que são criadas a respeito do professor, as quais não somente acabam dificultando o reconhecimento de sua profissão, mas também conduzindo estes profissionais da educação a terem bastante dificuldade para estabelecerem o enfrentamento com as questões que envolvem o seu magistério. Por isso, a relevância de se deter sobre essas metáforas, pois, entende-se que a compreensão a respeito das consequências resultantes delas para a Educação torna-se condição imprescindível para o entendimento do processo de de-formação criticado pelo arcabouço teórico de Theodor Adorno, especialmente, a “Dialética Negativa” (2009).

Antes, porém, de se embrenhar nos principais pontos detectados por Adorno (1995_b), convém que se abra um parêntese para explicitar-se tanto a fonte como o significado do termo “tabu”, a fim de se obter um alcance semântico mais acurado deste conceito à luz do pensamento adorniano no texto acima referido. Trata-se de um vocábulo de origem polinésia que, segundo as pesquisas de Freud (1912-1913), possui estes dois sentidos não congruentes.

O significado de ‘tabu’ se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’. O contrário de ‘tabu’, em polinésio, é *noa*, ou seja, habitual, acessível a todos. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nova expressão ‘temor sagrado’ corresponde frequentemente ao sentido de ‘tabu’ (FREUD, 2012_a, p. 42; grifos no original).

A compreensão da palavra “tabu” como um “temor sagrado”, a partir deste psicanalista, adquire um sentido bastante elucidativo quando se depara com a concepção de “tabu” formulada por Adorno. Na sua perspectiva, estes estereótipos estão relacionados aos interesses que se encontram no nível inconsciente das pessoas. Por isso, sob a influência da psicanálise e, também, concebendo os tabus de uma maneira mais circunscrita, isto é, como um depósito “coletivo” de imagens, este frankfurtiano ao tratar da profissão de ensinar, os define como

[...] representações inconscientes ou pré-conscientes dos candidatos a essa profissão – mas também dos demais, sobretudo das próprias crianças – as quais infligem a esta profissão uma espécie de interdição psíquica que a expõe a dificuldades das quais, raras vezes, se tem uma ideia clara (ADORNO, 1995_b, p. 84).

Assim, as imagens que são criadas a respeito da profissão docente estão calcadas em raízes históricas. Por isso, em suas pesquisas, ele constata que, em comparação com profissões como, por exemplo, a do médico e a do jurista, a atividade do magistério é rechaçada socialmente. As explicações para o desenvolvimento desta resistência ao professorado, consoante já se vem expondo, são antigas, melhor dizendo, possuem origens feudais. “O professor é herdeiro do monge; o ódio ou a ambivalência que despertava a profissão deste passam a ele depois que o monge perdeu em grande medida sua função” (Idem, p. 88).

Vários exemplos são indicados por Adorno (1995_b) com a finalidade de demonstrar de que maneira esta relação conflitante, isto é, ambivalente¹⁷ passa a ser desenvolvida com referência à pessoa ilustrada. Entende-se que um dos exemplos mais significativos para explicação da imagem distorcida que se criou a respeito do professor, conforme Adorno (1995_b), encontra-se na obra do escritor alemão Heinrich Mann (1871-1950), denominada de “Professor Unrat”, traduzida para o português por “Professor Lixo”, a qual obteve uma

[...] versão cinematográfica ‘kitsch’: ‘O anjo azul’. O tirano da escola, cuja queda constitui o conteúdo da obra, não aparece aureolado no romance, como no filme, com esse humor rutilante e ominoso. De fato, ele se comporta com a prostituta – à qual chama A artista *Fröhlich* (feliz) – de maneira idêntica à de seus alunos, estudantes de segundo grau. Ele se assemelha a eles, com efeito, como o diz expressamente em uma passagem Heinrich Mann, por todo seu horizonte anímico e por sua forma de reagir: ele mesmo é propriamente um menino. O desprezo pelo professor teria, assim, também outro aspecto: inserido em um mundo infantil que, ou é mesmo seu, ou ao qual ao menos se adapta, não é considerado totalmente como um adulto; ao mesmo tempo, ele é um adulto e deriva suas exigências dessa condição. Sua solenidade desajeitada é vivida mais como compensação insuficiente dessa discrepância (ADORNO, 1995_b, p. 95).

Mas, sem embargo tal constatação, esse sentimento contraditório tornou-se mais evidente entre o professorado. Na concepção adorniana, possivelmente a resistência ao professor tenha ocorrido em virtude de a pedagogia não ser revestida de objetividade, gerando, assim, nos estudantes uma noção de estarem sendo ludibriados. Em outras palavras, isso significa que não apenas os docentes

¹⁷ Este vocábulo Freud tomou como empréstimo de Bleuler que o cunhou. A ambivalência consiste na manifestação “[...] simultânea, na relação com um mesmo objeto, de tendências, de atitudes e de sentimentos opostos, fundamentalmente o amor e o ódio” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 17).

repassam “[...] receptivamente algo já estabelecido, senão que sua função mediadora como tal, como todas as atividades de circulação, é algo suspeito de antemão desde o ponto de vista social, atraindo certa aversão geral” (ADORNO, 1995_b, p. 90).

Entretanto, para este autor, não é apenas esta representação que se cria em torno do professor. Sob a advertência de que suas afirmações são de cunho hipotético, Adorno (1995_b) expõe que as imagens que se formam sobre o professor estão relacionadas ou à figura de alguém que pune ou a de uma pessoa infantilizada ou, então, a de alguém “eroticamente neutralizada”. Acresce-se a isso a dificuldade encontrada pelo docente de corresponder satisfatoriamente às expectativas que, em geral, a sociedade nutre com referência ao seu trabalho.

Por princípio, o que sucede na escola fica muito aquém do ansiosamente esperado. Nesse sentido, a própria profissão do ensino tem ficado arcaicamente para trás com respeito à civilização que representa [...] Este arcaísmo atinente à profissão do professor enquanto tal não só favorece os arcaísmos dos símbolos que o rodeiam, senão que também suscita esses arcaísmos em sua própria conduta, em seus ralhos, lamentações, reprimendas e outros comportamentos do estilo, modos de reação que sempre estão próximos à força física, ao mesmo tempo em que denotam algo de incerteza e debilidade (ADORNO, 1995_b, p. 99).

Com a finalidade de se confrontar esta flagrante relação contraditória relativa ao trabalho do professor e àquilo que se espera dele, Adorno sugere “[...] a necessidade de instrução psicanalítica e a formação de uma consciência profissional dos professores” (Idem, p. 99).

Reiterando-se, esta sugestão apresentada por Adorno (1995_b) induz à constatação de que o perigo onipresente de ameaça à subjetividade – sob o império silencioso da Indústria Cultural –, que consiste em uma das teses preconizadas por Adorno e Horkheimer (1985) na obra “Dialética do Esclarecimento”, exige um conhecimento aprofundado da teoria psicanalítica, visando ao desvelamento da subjetividade, tal como Marx; Engels (1999) propõem aos ideólogos neo-hegelianos, os quais, mediante seus devaneios, supõem que “[...] as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência [...] removendo com isso seus limites (MARX; ENGELS, 1999, p. 26-26). Com efeito, tal crítica faz com que se infira que a perspectiva do materialismo dialético aponta para a necessidade de se refletir sobre os riscos de as fantasias iludirem as consciências,

como, ainda, faz com que se conclua pela premência de se ter de combater o ideário imposto pela Indústria Cultural, a fim de se poder coibir os seus funestos efeitos pseudo-formativos¹⁸ disseminados por meio de informações (de) formadas, vazias e descartáveis.

O pseudoeducado efetua a conservação de si mesmo sem si mesmo. Não pode permitir já aquilo em que, segundo todas as teorias burguesas, constituía a subjetividade, a experiência e o conceito: procura subjetivamente a possibilidade da educação do mesmo modo que se opõe todo contra ela objetivamente. A experiência, a continuidade da experiência que perdura no presente, na qual o exercício e a associação fundamentam a tradição em cada indivíduo, se vê substituída por um estar informado pontualmente, sem compromisso, de forma cambiável e efêmera, e que se sabe que ficará borrado no próximo instante por outras informações (ADORNO, 2004, p. 107-108).

Duas inferências são extraídas desta constatação, a primeira delas é que se percebe que a experiência exige a “unidade da consciência”, e a segunda é que se detecta mais uma vez a ascendência de Kant sobre o pensamento deste teórico-crítico frankfurtiano. Isso pode ser confirmado por meio do esclarecimento a seguir:

A experiência exige a unidade da consciência. O ‘eu penso’ tem que ‘poder’ acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo o pensamento denomina-se ‘intuição’ [...] Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações ‘minhas’ se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações minhas (se bem que eu não seja consciente delas como tais) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual ‘podem’ reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não me pertenceriam sem exceção (KANT, 1996, p. 121-122).

¹⁸ Convém que se atente, a título de exemplo, para interessante caracterização acerca da cultura de massas e a pseudoformação: “A atual cultura de massas, a par de seu papel de esclarecimento que por vezes também é cumprido, se associa à pseudoformação e auxilia na criação e na manutenção de condições propícias ao surgimento de ideários que tentam se dirigir para o estado de incerteza em que o indivíduo constantemente vive, para que a angústia não possa ser dirigida à realidade que a gera. É a transmissão de um mundo sem saídas, claustrofóbico, que cria a necessidade de deformações; aliás essa transmissão já é uma deformação. A televisão, os romances atuais, os jornais e as revistas, seguindo o ‘espírito objetivo’ de nossa época, privilegiam o pragmatismo e o hiper-realismo e, de certa maneira, desvirtuam o pensamento” (CROCHIK, 2006, p. 140).

Tanto a elucidação adorniana supra mencionada, que corrobora com a perspectiva da “Dialética Negativa”, como esta última de Kant revelam o quanto a experiência é inextricável à formação do sujeito. Ele vai se formando à medida que vai experienciando, tanto por meio de sua relação com os demais sujeitos como por intermédio da apreensão da história em suas múltiplas formas de expressividade, isto é, cultural, estética, ética. “A referência para a experiência individual é a coletiva, assim, a tradição é importante para a formação do indivíduo: uma tradição viva, dinâmica” (CROCHIK, 2010, p. 387-388). Nesse sentido, observa-se que a experiência coletiva é fundamental para a sedimentação da tradição, da memória. Na visão de Benjamin (1994), a memória é a mais extraordinária, isto é, a mais “épica” de todas as aptidões. Por isso, ela se constitui no alicerce da tradição. Nas suas palavras:

A reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo. Ela inclui todas as variedades da forma épica [...] Ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. Uma se articula na outra, como demonstraram todos os outros narradores (BENJAMIN, 1994, p. 211).

Não se pode negar que toda esta linha de raciocínio seja incontestável. Por isso, a partir dela, emergem os seguintes questionamentos: será que ainda é possível recobrar esta articulação, propiciada pela narrativa, frente à fragmentação entre a realidade e o conhecimento? Será que ainda há condição de se confrontar os inúmeros mecanismos coisificadores multiplicados pela Indústria Cultural, os quais têm sido responsáveis em grande monta pela (pseudo) experiência formativa do sujeito, conduzindo-o a conformar-se e a reduzir-se ao “ser aí”, conforme Adorno (2009), conseqüentemente, contribuindo para o empalidecimento da tradição?

Ora, talvez, como uma resposta parcial a estas questões e, também, retornando-se à reflexão final elaborada por este autor sobre os “tabus” que ameaçam a imagem do trabalho docente e, por conseguinte, da educação, entende-se que a sugestão deste frankfurtiano acerca da necessidade de o professor receber formação psicanalítica não somente é oportuna, porém, acima de tudo, imprescindível. Primeiramente, para que este profissional possa apreender as forças contrárias que militam contra o seu trabalho e, em segundo e último lugar, para que, a partir disso, ele tenha condições de fazer o enfrentamento com esta ideologia que,

conforme já se vem refletindo, faz parte de um processo social objetificante e tolhedor sobremaneira do exercício de experiências formativas. A despeito de tais induções, quais seriam, afinal, as conclusões, para Adorno (1995_b), sobre as contribuições propiciadas por uma formação psicanalítica? Veja-se:

De imediato, pois, se requer esclarecimento dos próprios professores, dos pais e, na medida do possível, também dos próprios alunos, com os quais os professores deveriam abrir-se a respeito dessas questões carregadas de tabus [...] Além disso, seria preciso eliminar incondicionalmente certas inibições e limitações, embora reais, que reforçam os tabus que incidem sobre a profissão de ensinar [...] Em hipótese alguma a vida privada dos professores poderá estar sujeita a qualquer tipo de controle que vá além do direito penal [...] Seria preciso combater a ideologia do mundo fechado da escola [...] Seria preciso fazer compreender que a escola não é um fim em si mesma [...] A deformação psicológica de muitos professores [...] teria de ser corrigida [...] através da formação [...] Seria preciso avaliar, especialmente, até que ponto o conceito de necessidade escolar reprime a liberdade e a formação intelectuais (ADORNO, 1995_b, p. 100-102).

Verifica-se que é exatamente a partir dessa longa lista de motivações que se pode encontrar não apenas a explicação para o entendimento dos tabus que passam a circundar a profissão do magistério, mas, sobretudo, é nela que reside a chave para o alcance dos limites que povoam a educação e, também, para a compreensão dos extremismos que ora vêm lançando sombras sobre a realidade social, tais como: “[...] o preconceito delirante, a repressão, o genocídio e a tortura” (ADORNO, 1995_b, p. 103). Na sua ótica, a fim de que a escola cumpra o seu desiderato, nada mais adequado e coerente do que “[...] a tomada de consciência da fatídica herança de representações que pesa sobre ela” (Idem, p. 103).

Se no ensaio que se acaba de ter como objeto de estudo a investigação de Adorno (1995_b) incide sobre as imagens que são desenhadas em torno da figura do professor, resvalando, por consequência, na tarefa da escola, no ensaio que se toma agora como alvo de reflexão, intitulado “A Filosofia e os Professores”, as análises deste filósofo inclinar-se-ão especificamente para a “prova geral” de filosofia aplicada aos candidatos à “[...] docência em ciências nas escolas superiores do estado de Hessen, Alemanha” (ADORNO, 1995_a, p. 51), buscando refletir, concomitantemente, sobre o nível de qualificação dos pretendentes ao cargo de professores na aludida escola.

Embora tratar-se da realidade alemã, acredita-se que as análises empreendidas por este autor neste ensaio guardam uma profunda similaridade com quaisquer outros contextos, em face mesmo do compromisso que a educação deve ter com a “[...] chamada integração civilizadora que, segundo a doutrina geral, compete à educação providenciar” (ADORNO, 1995_b, p. 92).

Assim, tendo como base o regulamento da mencionada prova¹⁹, Adorno (1995_a) sinaliza que suas expectativas em relação aos candidatos centrar-se-iam em observar se eles obtiveram os conhecimentos filosóficos de uma forma ampla, isto é, conforme a sua própria terminologia, se eles seriam capazes de manifestar “[...] autoconsciência do espírito, que afinal é a filosofia” (ADORNO, 1995_a, p. 53). Isso significa que se impunha aos candidatos o dever de demonstrarem que não somente tinham domínio do filósofo que analisaram, mas também que conheciam em profundidade as “transformações históricas” relativas a ele (Idem, p. 61).

Conquanto esta irreversível exigência, segundo a passagem que se transcreve a seguir, verifica-se que a resposta do candidato não só contraria tal pressuposto, mas, ainda, causa uma profunda decepção no seu examinador. Confira:

Indagado sobre Descartes, um candidato referiu-se bastante bem à argumentação das ‘Meditações’, como é usual. A seguir a conversa voltou-se à *res extensa*, à substância extensa e à sua determinação meramente matemático-espacial, à ausência de categorias dinâmicas na concepção cartesiana da natureza. Perguntado acerca das consequências filosóficas dessa ausência, o candidato declarou muito honestamente que isto ele não sabia; ou seja, ele compreendera Descartes corretamente, mas nunca tinha pensado um pouco além deste [...] A concentração especializada em um grande filósofo consagrado o desviou daquilo que o regulamento da prova exige, o conhecimento da transformação histórica do problema (ADORNO, 1995_a, p. 61).

Tal relato não somente denota os sérios prejuízos causados pelas limitações das especializações, mas, principalmente, faz com que aflore o tipo de formação cultural que passou a vigorar após a fragmentação da totalidade filosófica, isto é,

¹⁹ De acordo com parágrafo 19 do regulamento da prova há esta determinação: “Deve avaliar se o candidato apreendeu o sentido formativo e o potencial formativo de suas disciplinas profissionais, habilitando-se a compreendê-las a partir das questões filosóficas, pedagógicas e políticas vivas da atualidade! E se acrescenta expressamente: Contudo, o exame com forte acentuação filosófica não deve se perder em problemas da filosofia profissional, mas deve dirigir-se a questões essenciais para a formação viva atual, no que o rumo deve ser dado pelas matérias profissionais do candidato” (ADORNO, 1995_a, p. 53-54).

uma formação que, segundo a perspectiva adorniana, contrária, em excesso, o ideário kantiano de preservar “[...] firme e incorruptivelmente a unidade da razão” (Idem, p. 50), mediante sua rendição ao reino das ciências e do progresso, resultando, desse modo, no império da pseudoformação.

Nesse tocante, é assaz esclarecedor um fragmento relativo ao conteúdo da 8ª aula, ministrada por Adorno (2008) em 21 de maio de 1968, na qual este autor, tomando a sociologia como alvo de sua reflexão, assim se refere à problemática da especialização:

Se existe uma justificativa na especialização – e eu seria o último a questionar os momentos de verdade da especialização – então eu vejo essa justificativa na especialização em que, na Sociologia, ela reconhece justamente que nenhuma pessoa pode ser especialista em todos os âmbitos com que se defronta. Portanto, é impossível a alguém que não dedicou um estudo em especial à Sociologia dos chamados países em desenvolvimento expressar um juízo racional acerca dos problemas sociais vigentes nesses países. Mas constantemente as pessoas são tentadas a, fazendo cara de inteligente, ter de emitir juízos sobre coisas que não são capazes de julgar. Em geral fazemos isso em nome do método que seria uma panaceia (ADORNO, 2008, p. 169-170).

De fato, observa-se a partir deste raciocínio que tal “fetichização do método” não somente contorna os enfrentamentos com os conflitos, mas também é responsável em grande medida pela atitude de negação à experiência. Dessa forma, o conhecimento da totalidade permanece prejudicado, em especial, no que tange à temporalidade. E é precisamente esta fragilidade que abre espaço para a instalação da pseudoformação. Mas afinal qual é o sentido da pseudoformação?

A pseudo-formação é uma fraqueza em relação ao tempo, à memória, mediante a qual se alcançava exclusivamente aquela síntese da experiência na consciência que caracterizou a formação cultural em outros tempos (ADORNO, 2004, p. 108).

Na concepção de Adorno (2004), a pseudoformação (*Halbbildung*) passou a ser socializada mediante a rendição da formação à cultura tornada objetiva, inclusive no âmbito da filosofia. Sob o império da pseudoformação as consciências permanecem niveladas, “[...] perduram os conteúdos objetivos coisificados, com caráter de mercadoria, da educação ao preço de seu conteúdo de verdade e de sua relação viva com sujeitos vivos. Isto corresponderia mais ou menos a sua definição” (ADORNO, 2004, p. 95).

Nesse sentido, a pseudoformação, ao minar a formação cultural, torna-se absolutizada, uma vez que ela consiste naquela formação que se distancia da experiência, em virtude de haver perdido a sua capacidade de tensionar. No momento em que a tensão se “funde” o espírito onipotente emerge, impedindo, assim, que o indivíduo aja por decisão própria.

Se se petrifica o campo de força, que se chamava formação, convertendo-se em categorias fixas, seja espírito ou natureza, dominação ou adaptação, então cada uma destas categorias isoladas incorre em contradição com o vivenciado por ela e se entrega à ideologia, fomenta a involução (ADORNO, 2004, p. 89).

Na sua perspectiva, todo conteúdo desprovido de experiência transforma-se em “pseudoentendimento e pseudoexperimentação”, pois, o “pseudoentendido e pseudoexperimentado” não adquiriu o essencial para sua formação, posto que “[...] os elementos educativos chegam à consciência sem serem fundidos em sua continuidade se transformam em perniciosas toxinas e, tendencialmente, supersticiosas, mesmo quando as superstições são autocriticadas” (Idem, p. 104).

Retomando o raciocínio anterior, salienta-se que é exatamente este viés pseudo-formativo que Adorno (1995_a) detecta nos candidatos à medida que eles vão sendo submetidos à avaliação pelos examinadores, demonstrando, de uma maneira geral, estarem carentes da base filosófica requerida para o exercício docente e, além disso, desconhecerem tanto o vernáculo²⁰ como o contexto histórico. Tal esvaziamento teórico tornou-se perceptível à medida que os candidatos começaram a verbalizar, conseqüentemente, perdendo-se tanto em frases de efeito como, também, evidenciando franco alinhamento com a sociedade administrada pela ideologia do progresso, conduzindo, assim, os avaliadores a deduzirem que naquelas circunstâncias encontrava-se desligado o vínculo entre sujeito e objeto.

A colcha de retalhos formada de declamação ideológica e de fatos que foram apropriados, isto é, na maior parte das vezes decorados, revela que foi rompido o nexa entre objeto e reflexão. A constatação disso nos exames é recorrente, levando imediatamente a concluir

²⁰ A ciência, principalmente, ao centrar-se nas especializações, mina de uma tal forma a linguagem que esta, no interior do seu universo [...] não passa de um instrumento, que se quer tornar tão transparente, tão neutro quanto possível, submetido à matéria científica (operações, hipóteses, resultados) que, ao que se diz, existe fora dela e a precede: há por um lado e ‘primeiro’ os conteúdos da mensagem científica, que são tudo; por outro lado e ‘depois’, a forma verbal encarregada de exprimir esses conteúdos, que não é nada” (BARTHES, 2012, p. 4-5; grifos no original).

pela ausência da formação cultural (*Bildung*) necessária a quem pretende ser um formador (ADORNO, 1995_a, p. 63).

Tal é a melancólica origem dos problemas identificados por este autor durante o processo seletivo, os quais revelam penosamente tanto a fragilidade da formação cultural, em virtude da incapacidade tanto do estabelecimento de relações histórico-filosóficas, como pela ausência de autorreflexão crítica, tendendo, por isso mesmo, à reprodução, ao enrijecimento do espírito, enfim, à adaptação. “A irrevogável queda da metafísica do espírito sepultou consigo a educação” (ADORNO, 2004, p. 99). Por isso, a “Dialética Negativa” (2009) torna-se fundamental para a compreensão deste estado de fenecimento do processo educativo e, em decorrência disso, formativo. “Em sua autorreflexão, cabe à dialética aplacar essa pretensão, sendo justamente aí uma negação da negação que não se transforma em posição” (ADORNO, 2009, p. 336).

Com efeito, como se pode observar, não obstante haver-se de frente com esta dura realidade, Adorno (1995_a) não se exime de invocar o seu espírito dialético com o objetivo de demonstrar a necessidade de se resistir a tal estado de barbarização. No seu entendimento, a tomada de consciência, isto é, o esclarecimento a respeito desta problemática é imprescindível no âmbito universitário, principalmente, no período de “crescimento econômico”. E nesse tocante ele afirma que não há como o candidato escusar-se. Terá, na sua concepção, que fazer a escolha entre dois caminhos: ou ele abandona a docência ou, então, procura assumi-la criticamente. “É justamente esta tentativa e não um resultado fixo que constitui a formação cultural (*Bildung*) que os candidatos devem adquirir” (ADORNO, 1995_a, p. 69). Mas não somente isto, assim, complementando seu argumento, expõe “[...] que os futuros professores tenham uma luz quanto ao que eles próprios fazem, em vez de se manterem desprovidos de conceitos em relação à sua atividade” (Idem, p. 69).

Mediante estas contundentes e esclarecedoras advertências, compreende-se que Adorno não somente combate a favor da formação cultural (*Bildung*), mas, em especial, defende a ideia da emancipação²¹ com vistas ao exercício da autonomia,

²¹ Não obstante o conceito de emancipação ser tratado mais adiante, isto é, no primeiro item do terceiro capítulo, elucida-se por antecipação o seguinte: referendando-se em Kant, Adorno (1995_a, p. 169) afirma que a ideia de emancipação está relacionada à necessidade de o homem, por sua própria deliberação, ou ousadia e, também, sem condução de quaisquer pessoas, buscar o “entendimento”. É dessa forma que ele, o homem, deixa a “sua auto-inculpável menoridade”.

consoante perspectiva kantiana, isto é, por meio da experiência filosófica e pelo exercício da liberdade. (Idem, p. 69). Certamente que, na visão adorniana, o conceito de emancipação precisa levar em conta o seguinte: “O indivíduo particular deve ao universal a possibilidade de sua existência; o pensar dá testemunho disso, ele que, por sua parte, é uma condição universal e, portanto, social” (ADORNO, 1995_b, p. 187). Daí inferir-se, a partir deste autor, ser relevante uma formação cultural que possibilite a superação do individualismo e da (pseudo) experiência formativa, desde o cultivo da linguagem e do estilo próprio, perpassando pelo domínio do trabalho científico até o alcance de uma formação que suplante a mera especialização. Ou seja:

À formação cultural (*Bildung*) precisa corresponder a urbanidade, e o lugar geométrico da mesma é a linguagem [...] Quem não conseguiu emancipar-se da província, posiciona-se de um modo extraterritorial em relação à formação cultural [...] O indivíduo só se emancipa quando se liberta do imediatismo de relações que de maneira alguma são naturais, mas constituem meramente resíduos de um desenvolvimento histórico já superado, de um morto que nem ao menos sabe de si mesmo que está morto (ADORNO, 1995_a, p. 67-68).

Em face disso, entende-se que se impõe a todos aqueles que se embrenham pelas sendas da educação, assim como a todos aqueles que aspiram um desenvolvimento cultural de cunho emancipatório não olvidarem jamais de que este processo não ocorre no vazio tampouco à deriva da experiência coletiva. “O conhecimento só é capaz de proporcionar um alargamento se ele adere ao indivíduo com uma tal insistência que seu isolamento se desfaz” (ADORNO, 1993, p. 64).

Na sua visão, essa seria uma das medidas primordiais para o enfrentamento da ideologia hegemônica e corrosiva do espírito coletivo. Em primeiro lugar, pela capacidade de ela estabelecer a oposição com esse poder imperioso, que corrompe e mina a individualidade, porque se centra em um profundo individualismo, em segundo, em virtude de ela ter condições de combater a realidade aparente, a qual foi alicerçada em uma concepção que eleva ao máximo os conteúdos pseudo-formativos, transformando-se, assim, em uma cultura que se configura praticamente como uma segunda natureza.

É evidente, consoante já se verificou na discussão contida anteriormente, que uma cultura mantida sob essa caracterização destrói o espírito criativo, uma vez que ela conduz à negação do pensamento, fazendo com que o indivíduo se curve ao

poderio do aqui e agora, porque ausentou-se da reflexão. “O pensamento que não pensa coisa alguma não é pensamento” (ADORNO, 2009, p. 324). Ora, como criar necessidades nesta condição de hispostasia? Como realizar-se historicamente se já nem se é coisa alguma?

Referendando-se na obra “A Ideologia Alemã” (1999), elucida-se que o homem vive para criar necessidades, por isso ele sempre se impõe novas demandas. Assim, a “[...] produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (MARX e ENGELS, 1999, p. 40).

Não obstante esta verdade irrefutável, tem-se que admitir que o indivíduo, ao invés de trilhar o caminho que lhe é inerente, buscando ser autor de sua própria história, – capitaneado por essa cultura que o direciona a conformar-se com o imediatismo e o não pensamento – transfere este ato que o torna exemplar para a ideologia da dominação, isto é, para a Indústria Cultural. Em virtude disso, ele obtém uma satisfação que corresponde tão somente aos seus desejos mais imediatos ou, em outras palavras, ele direciona todo o seu processo vital para a satisfação do “princípio do prazer²²”.

Em face disso, deduz-se que aí se encontra a justificativa para a germinação do profundo sentimento de angústia, ou seja, um “[...] estado como de expectativa do perigo e preparação para ele, ainda que seja desconhecido” (FREUD, 2010_a, p. 169), vivenciada pela humanidade, pois, ao contrário de ela, a humanidade, libertar-se desse “mal-estar”, ela, tendencialmente impotente, prende-se a ele de uma forma desesperadora e extremista, portanto, regressiva. É dessa maneira, segundo a concepção de Freud, que “[...] a civilização [...] origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório” (ADORNO, 1995_a, p. 119).

²² Aqui está-se remetendo ao texto de Freud (2010_b), denominado “Além do Princípio do Prazer”, mediante o qual este psicanalista, com fulcro na metapsicologia, elabora uma análise do princípio do prazer sob o prisma econômico, estabelecendo, concomitantemente, uma relação com o “princípio da constância” princípio do prazer este que tem como função primordial manter um gasto mínimo de energia, enquanto que o contrário, isto é, o desprazer, corresponderia a um maior dispêndio de energia. Nas palavras do autor: “O princípio do prazer deriva do princípio da constância [...] esse empenho do aparelho psíquico, que nós supomos, subordina-se, como caso especial, ao princípio fechneriano da ‘tendência à estabilidade’, ao qual ele, Fechner, relacionou as sensações de prazer-desprazer” (FREUD, 2010_b, p. 164). Ou seja, na sua visão, é uma “[...] tendência dominante da vida psíquica, talvez da própria vida dos nervos, o esforço de diminuir, manter constante, abolir a tensão interna dos estímulos (o princípio do Nirvana, na expressão de Barbara Low), tal como se exprime no princípio do prazer – é um dos nossos mais fortes motivos para crer na existência de instintos de morte” (idem, p. 228).

Neste tocante, convém que se remeta ao sentido de “mal-estar”. Trata-se de uma reflexão elaborada por Freud (2010_b), com base em uma perspectiva antropológica e histórica, buscando enfatizar os fundamentos dos conflitos humanos. Para este autor, o processo civilizatório visa, principalmente, regular os impulsos do mundo social, fazendo com que, por meio do seu poder opressivo, os indivíduos renunciem aos seus instintos, que, segundo a concepção deste psicanalista, tendem à agressividade, agressividade esta que é controlada pelo sentimento de culpa quando da luta entre o ego e o superego. Tal luta, no entanto, redundando na introjeção da agressividade pelo indivíduo, que poderá ou não retornar para o ego, isto é, para a instância de onde a agressividade partiu.

Nesse sentido, percebe-se que, não obstante o homem haver criado mecanismos regulatórios para contornar o seu sofrimento tanto contra o poderio da natureza, à fragilidade do seu corpo como, ainda, de proteção e benefício dos demais, tal busca resultou, contraditoriamente, na perda de sua felicidade, bem como no aumento do seu sentimento de culpa, que é explicado por Freud (2010_b) da seguinte maneira:

[...] o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão a variedade topográfica da angústia, e em suas fases posteriores coincide inteiramente com o ‘medo ao super-eu’ [...] E por isso é fácil conceber que [...] a consciência de culpa produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permaneça inconsciente ou venha à luz como um mal-estar, uma insatisfação para a qual se busca outras motivações (FREUD, 2010_a, p. 108; grifo no original).

O texto “Tempo Livre” (1995_b), é um exemplo bastante oportuno para a compreensão do que vêm a ser essas “outras motivações”. Ele denota muito bem como são gastas as energias daqueles que buscam canalizar o sentimento de culpa para o “princípio do prazer”. O sentimento de felicidade, que se situa ambigualmente entre o pêndulo prazer-desprazer, vai satisfazendo os indivíduos na medida em que tentam superar as restrições a eles impostas, isto é, os seus sofrimentos. Dessa maneira, o tempo livre é gasto com diversões quiméricas ou, então, com “pseudo-atividades”. Isso porque

[...] as pessoas pressentem surdamente quão difícil seria para elas mudar o que pesa sobre elas mudar o que pesa sobre seus ombros. Preferem deixar-se desviar para atividades aparentes, ilusórias, para

satisfações compensatórias institucionalizadas, a tomar consciência de quão obstruída está hoje tal possibilidade. Pseudo-atividades são ficções e paródias daquela produtividade que a sociedade, por um lado, reclama incessantemente e, por outro lado, refreia e não muito nos indivíduos. Tempo livre produtivo só seria possível para pessoas emancipadas, não para aquelas que, sob a heteronomia, tornaram-se heterônomas também para si próprias (ADORNO, 1995, p. 78-79).

Com efeito, a superação desse processo sufocante de adestramento requer muito mais do que uma educação para o compromisso, aliás termo que Adorno (1995_a) rechaça-o com veemência, uma vez que, na sua visão, perspectivas iguais a essa podem boicotar “[...] o conceito de emancipação atuando assim não só de modo implícito, mas explicitamente contra os pressupostos de uma democracia” (ADORNO, 1995_a, p. 172). Daí não apenas a pertinência, mas, acima de tudo, a urgência de uma educação emancipatória, que prime por uma formação cultural (*Bildung*) genuína, isto é, verdadeira, buscando não aderir a conteúdos culturais pseudo-formativos (*Halbbildung*), que tendem para a superficialidade, para a agressividade, enfim, para a adaptação inconformista. Segundo depreende-se da visão adorniana, nisso encontra-se a chave para romper com essa cultura paradoxal, a qual

[...] tem acentuado, inversamente, onde se entendeu como configuração da vida real, de forma parcial, o momento da adaptação, acostumando os homens a estarem em conformidade uns com os outros. [...] Em virtude da pressão que exerce sobre os seres humanos, perpetua entre estes o não configurado, que se imagina haver formado, a agressão [...] O caráter duplo da cultura, cujo equilíbrio só se logrou, por assim dizer, de um modo instantâneo, surge no antagonismo social irreconciliável que a cultura quisera resolver e que não conseguiu mais do que mera cultura. Na hipótese do espírito, por meio da cultura, a reflexão transforma a separação prescrita socialmente entre trabalho físico e intelectual (ADORNO, 2004, p. 88-89).

É contra este mal-estar não elaborado, isto é, contra esta separação radical/extrema entre sujeito e objeto que a “Dialética Negativa” (2009) se impõe, segundo já se vem verificando, a partir da confrontação com esta realidade reduzida à integração, pois, percebe-se que é somente mediante a “[...] autorreflexão que a consciência individual consegue se libertar daí e se ampliar” (ADORNO, 2009, p. 47).

Partindo-se deste exame crítico, pode-se interpretar que a ênfase atribuída à cisão entre trabalho manual e “trabalho intelectual” retrata com clareza o tipo de racionalidade que passou a vigorar nessa cultura administrada. Uma cultura que favorece o progresso técnico por um lado, mas que, por outro, conduz o indivíduo a retroceder na sua capacidade de percepção do quanto ele se converteu em uma presa indefesa diante desse poder dominador e cerceador da vontade. “A administração é alheia ao administrado, o subsume ao invés de compreendê-lo. Isso se encontra mesmo na essência da racionalidade administradora, que se limita a ordenar e envolver” (ADORNO, 2004, p. 119).

Frente à sucumbência ao formalismo lógico-matemático e adestrador do pensamento, é forçoso admitir-se que todo o sacrifício realizado pelo esclarecimento transformou-se em um engodo, assim como, de forma análoga, ocorreu com o sacrifício feito pelo Titã da mitologia grega Prometeu²³, que, consoante Brandão (2013), corajosamente, para dotar os homens de liberdade e, também, da capacidade de se auto-determinarem pelo espírito, foi aos céus e

[...] roubou uma centelha do fogo celeste, privilégio de Zeus, ocultou-a na haste de uma fécula e a trouxe à terra, ‘reanimando’ os homens. O olímpico resolveu punir exemplarmente os homens e seu benfeitor [...] Prometeu foi acorrentado com grilhões inextricáveis no meio de uma coluna. Uma águia enviada por Zeus lhe devorava durante o dia o fígado, que voltava a crescer à noite. Hércules, no entanto, matou a águia e libertou Prometeu, com a anuência do próprio Zeus, que desejava se ampliasse por toda a terra a glória de seu filho (BRANDÃO, 2013, p. 175-176; grifo no original).

A despeito de tratar-se de um mito, verifica-se que o intento de Prometeu de contribuir para que os homens se transformassem em seres autossuficientes e libertos, de forma paradoxal, conduziu-os a utilizarem tal poder em prol de sua própria degradação. Metaforicamente, é assim que o mito explica a realidade.

Ora, se se fizer uma digressão observar-se-á que a educação tem sido esse fogo prometeico que vem alimentando o homem ao longo de sua história na sua incessante busca pela aquisição do conhecimento. Essa assertiva pode ser melhor compreendida tomando-se como ponto de partida a Grécia Antiga, cujo ideal

²³ “Prometeu, que, segundo a etimologia mais provável, provém de *πρό* (*pró*), ‘antes de’ e **ῥηος* (**mêthos*), saber, ‘ver’, significa exatamente o que o latim denomina *prudens*, de *providens*, o prudente, o ‘pré-vidente’, o que percebe de antemão. Filho do *Titã* Jápeto e da *Oceânida* Clímene, era irmão de Epimeteu, Atlas e Menécio” (BRANDÃO, 2013, p. 175).

educativo pautava-se em uma visão formativa bastante ampliada. Ou seja, uma concepção de formação voltada para a *areté*²⁴, que, segundo Jaeger (2013), poderia ter o sentido tanto de nobreza como de valentia, honra e virtude, aspirando a excelência aristocrática para o pleno exercício, enquanto cidadão livre, na *polis*. Em outras palavras, para o homem grego:

A formação não é outra coisa senão a formação aristocrática, cada vez mais espiritualizada, de uma nação [...] Ao contrário do que à primeira vista se poderia julgar, não se pode utilizar a história da palavra *paideia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, porque essa palavra só aparece no século V [...] O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *areté*, que remonta aos tempos mais antigos (JAEGER, 2013, p. 23).

Para este autor, na realidade Grega apenas o homem livre portava o estatuto de cidadão e, portanto, constituía-se como senhor de seu próprio destino, podendo agir livremente, utilizar a sua palavra na praça (Ágora) pública e ter escravos ao seu dispor para a realização de trabalhos manuais. Como se pode ver, a nobreza, isto é, a formação aristocrática deveria tornar o homem grego habilidoso e capacitado para agir livremente. Essa referência “[...] helênica, tão importante para o mundo inteiro – começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva com o nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça” (JAEGER, 2013, p. 22-23).

Na Idade Média (séc. V-XV), a partir de uma perspectiva teocêntrica, a educação, também, busca centrar-se numa concepção formativa mais ampla com base nos estudos das artes liberais²⁵, que compreendia o estudo da Gramática, da Lógica e da Retórica, e no *Quadrivium*, que se referia ao entendimento da Aritmética, Geometria, Astronomia e Música. Esse corpo teórico²⁶ será, então,

²⁴ “A *areté* indica um conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais, éticos, políticos) que forma um ideal de excelência e de valor humano para os membros da sociedade, orientando o modo como devem ser educados e as instituições sociais nas quais esses valores se realizam. A *areté* se refere à formação do *dristos*: o melhor, o mais nobre, o homem excelente” (CHAUÍ, 2002, p. 495).

²⁵ “As ‘artes liberais’ eram chamadas de *Artes Bonae*, ou seja, o aprendizado do *vir bonus*, o cidadão” (QUEIROZ, 1999, p. 17).

²⁶ É preciso ressaltar-se que, tal como na Grécia antiga, o acesso ao conhecimento na Idade Média era bastante restrito. Veja-se: “Num cômputo geral, os saberes do *trivium* e do *quadrivium*, além de serem ministrados a uma parcela mínima da população, a que frequentava escolas e universidades, só deixou marcas indiretas na cultura medieval. Certamente, os pensadores e filósofos possuíam essa formação de base; mas, com raras exceções – Abelardo* seria uma delas trata-se de um saber relevante de *per sí*. Os conhecimentos que regiam as lides do cotidiano estavam bem distantes das universidades” (QUEIROZ, 1999, p. 29).

* Para conhecimento da vida de Abelardo, recomenda-se a leitura da obra denominada “Heloísa e Abelardo”, de autoria de Gilson (2007).

considerado fundamental no medievo. “Nesse conjunto, o *trivium* parece ser mais importante, com textos mais coerentes e adaptados a uma formação erudita, literária. O *quadrivium* engloba fontes mais heterogêneas, não parecendo haver uma progressão aparente nos estudos” (QUEIROZ, 1999, p. 28). Para esta autora, de acordo com a sociedade medieval, o cidadão era aquele homem capaz de livrar-se das paixões do mundo e dedicar-se a Deus, por meio da interpretação da sagrada escritura. No entanto, consoante Le Goff (1995), esse procedimento modifica-se após o surgimento da universidade. Assim, ela se torna o *lócus* privilegiado para as questões disputadas (*quaestio disputata*)²⁷, consistindo, dessa maneira, num espaço para o exercício livre do pensamento e da produção do conhecimento.

Seguindo-se ao medievo, atinge-se a modernidade (séc. XV e XVI), primeiramente, marcada pelo período de transição renascentista, que se caracteriza por profundas modificações nos campos artístico, literário e científico e, em segundo lugar, pela centralidade no homem, tendo, portanto, como marca o antropocentrismo (SICHEL, 1977).

Conforme já se expôs antes com base tanto na obra “Dialética do Esclarecimento” (1985) como na “Dialética Negativa” (2009), essa visão antropocêntrica da realidade, posteriormente, alinha-se ao aparecimento da burguesia, bem como à concepção que esta nova classe terá seja concernente ao aspecto econômico, seja, ainda, em relação à forma como o homem passa a lidar com o conhecimento e com a natureza.

O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população [...] Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado [...] A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável,

²⁷ “Com base no comentário do texto, a *lectio*, análise em profundidade que parte da análise gramatical que revela o sentido literal (*littera*), se chega à explicação lógica, que fornece o sentido (*sensus*), completado na exegese, que revela o conteúdo da ciência e do pensamento (*sententia*). Mas o comentário gera discussão [...] Segundo os procedimentos apropriados, a *lectio* se desenvolve em *quaestio*. O intelectual universitário nasce a partir do momento em que ‘põe em questão’ o texto, que nada mais é que um suporte, quando então ele, de passivo, se torna ativo. O mestre é não mais um exegeta, mas um pensador, ele dá soluções, ele cria. Sua conclusão da *quaestio* é a *determinatio*, que é obra de seu pensamento. No século XIII, a *quaestio* se destaca mesmo inteiramente do texto, para existir em si mesma. Com a participação ativa dos mestres e dos estudantes, ela se torna objeto de discussão: se transforma na *disputatio* [...] A questão a ser discutida era fixada previamente pelo mestre que devia sustentar o debate, e anunciada nas outras escolas da faculdade logo depois de fixada a *data*” (LE GOFF, 1995, p. 76-77).

reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 14-15).

Vê-se, então, que a ciência moderna, nutridora do capitalismo, de forma paradoxal, leva o homem a transformar-se numa abstração, pois, acirra a contradição referente à ideia da individualidade, uma vez que o modelo lógico-matemático e burocratizante conduz ao desenvolvimento vertiginoso de uma falsa práxis, condenando, por isso, à “debilidade do Eu”. Em face disso, Adorno (1995_b) questiona sobre as condições de possibilidade de haver tanto uma “práxis não-repressiva”, como, também, de existir condições de se orientar por opções como “espontaneidade e organização”, pois, na sua visão é a teoria que ilumina a realidade. “Quando se descarta o conceito, aparecem traços como a solidariedade unilateral, que degenera em terror” (ADORNO, 1995_b, p. 223).

A rápida incursão à história da educação não só aponta com fidedignidade os traços mais relevantes que passaram a envolver a sociedade moderna capitalista, mas também, em simultaneidade, a formação, uma vez que se apreendeu que, por um lado, ela foi, gradativamente, se despiando de uma formação mais ampliada e, por outro, foi se caracterizando por uma formação mais pragmática, porquanto curvada, contraditoriamente, para os apelos da racionalidade instrumental, que é aquela racionalidade que sacrifica a subjetividade, segundo Horkheimer (2000), e ascende ao trono a objetividade. Infere-se, com base em Adorno e Horkheimer (1985), que Ulisses é a figura que melhor coaduna com a imagem desse homem (de)formado por tal visão mítica, a fim de responder ao canto da sociedade funcionalizada, que reduziu o ideal de liberdade, igualdade e democracia a uma práxis ideológica e irracional.

Essa irracionalidade da *ratio* sedimenta-se na astúcia enquanto assimilação da razão burguesa àquela irrazão que vem a seu encontro como um poder ainda maior. O solitário astucioso já é o *homo oeconomicus*, ao qual se assemelham todos os seres racionais: por isso, a Odisseia já é uma robinsonada (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 66).

É, portanto, nisso que o “homem econômico” se reduziu, tal o profundo individualismo assim como rigoroso racionalismo no qual se centrou. Uma

racionalidade que o confinou, de acordo com estes filósofos, à segregação e ao cultivo de um sentimento de estar à deriva, isto é, de sentir-se abandonado, “desamparado”. Por isso, o mito de Ulisses, personagem principal da “Odisseia” de Homero (2012), bem como a narrativa de Robinson Crusoé, conforme Delfoe (1985), transformaram-se em exemplos cruciais para a representação desse indivíduo burguês idealizado e submetido aos ditames do capital, pois,

[...] a socialização universal, esboçada na história de Ulisses, navegante do mundo, e na de Robinson, o fabricante solitário, já implica desde a origem a solidão absoluta, que se torna manifesta ao fim da era burguesa. Socialização radical significa alienação radical. Ulisses e Robinson têm ambos a ver com a totalidade: aquele a percorre, este a produz. Ambos só a realizam em total separação de todos os demais homens. Estes só vêm ao encontro dos dois em uma feição alienada, como inimigos ou como pontos de apoio, sempre como instrumentos, como coisas (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 66-67).

Diante desse flagrante estado de coisificação e de extrema fraqueza frente à racionalidade administrada em que o sujeito se encontra, entende-se que nada mais coerente e, também, inadiável do que aprofundar-se no exame acerca da formação na perspectiva da Teoria Crítica.

2.4 A Dialética Negativa, a Educação e os Impasses à Experiência Formativa

A discussão anterior conduziu-se à dedução de que, em face do estado de pseudo-formação em que o indivíduo se encontra, é preciso que haja um rigoroso investimento no trabalho educativo em prol da experiência formativa.

Na “Dialética Negativa” (2009), Adorno evidencia a necessidade de o sujeito não estar alheio ao objeto, pois, o entendimento dialético só se viabiliza na medida em que o sujeito se compromete com o objeto. Na sua concepção, esta é, verdadeiramente, a condição que se abre para o exercício da experiência. “O espírito positivista do tempo, porém, é alérgico a isso” (ADORNO, 2009, p. 42). Desse modo, combatendo essa visão do sujeito refratária ao tensionamento perante o objeto, ele assevera que a experiência formativa necessita de “mais, não de menos sujeito” (Idem, p. 42). Por isso, a educação torna-se relevante para o cumprimento da tarefa de resgate desse sujeito que se transformou numa abstração, em virtude de ser levado, mediante uma realidade sumamente objetificada, a

desenvolver cada vez mais comportamentos tímidos frente à criação, em face de encontrar-se atrofiado desde o início de sua vida por um processo formativo que pouco ou quase nada contribuiu para o alargamento da sua reflexão. Assim, sob o “véu tecnológico”, consoante Adorno e Horkheimer (1985), a sua função principal tem sido a de investir insistentemente na formação para a reprodução material. As palavras que se seguem, talvez, esclareçam melhor o que se está expondo.

Seria fictício supor que, entre as condições sociais, sobretudo entre as condições sociais da educação que encurtam, talham sob medida e estropiam multiplamente as forças produtivas espirituais, que com a indigência reinante no domínio da imaginação e nos processos patogênicos da primeira infância diagnosticados pela psicanálise, mas de modo algum realmente transformados por ela, todos poderiam compreender ou mesmo apenas notar tudo (ADORNO, 2009, p. 42-43).

Com efeito, partindo-se deste raciocínio, verifica-se que é exatamente essa conduta reificante que vem ocorrendo na sociedade atual, levando-se a perquirir o seguinte: será que na contemporaneidade, diante de uma grande preocupação com o retorno rápido, com as respostas padronizadas e com a excessiva ênfase atribuída às especializações, à funcionalidade, à operacionalização, à mercantilização²⁸ do conhecimento, é cabível, ainda, pensar-se em práticas educativas, ou melhor, em um trabalho formativo que confronte o triste diagnóstico acima aludido?

Exemplificativamente, no que se refere à ênfase cada vez maior dada à operacionalização, em especial, no âmbito da pesquisa, considera-se bastante elucidativa uma crítica formulada por Adorno (1991_c) ao psicólogo Louis Guttman (1916-1987), criador da escala Guttman²⁹, após a seguinte afirmação deste professor universitário:

‘Os senhores estão aqui para fazer pesquisa e não para pensar’, constitui a mediação entre o caráter subalterno de inumeráveis levantamentos sócio-críticos e sua posição social. O espírito que descuida o quê em benefício do como, ou o objetivo do conhecimento em benefício dos meios do conhecimento, tende a

²⁸ Se se quiser conhecer as consequências danosas que vêm sendo causadas pelas políticas de resultados contemporaneamente, para além do espaço universitário apontado por Chauí (2014) acima, sugere-se duas importantes obras: “Escola S/A: quem ganha e quem perde no mercado educacional do neoliberalismo”, organizada por Gentili e Silva (1996) e “A Produtividade da Escola Improdutiva”, conforme Frigotto (1999).

²⁹ “A escala de Guttman é um método de escalas acumulativas que procura definir mais precisamente a arca neutra de uma escala de atitude, levando em consideração as atitudes dos respondentes em relação aos atributos” (CHISNALL apud OLIVEIRA, 2015, p. 4).

deteriorar-se a si mesmo. Engrenagem heterônoma, sacrifica na maquinaria toda a liberdade. Através da racionalização torna-se desespiritualizado. Um pensamento a serviço do funcionalismo converte-se num pensamento de funcionários em si (ADORNO, 1991_c, p. 143).

O contexto tanto espacial como temporal é outro, pois, trata-se de uma crítica endereçada ao positivismo reinante na sociologia alemã, ano de 1961, durante uma discussão entabulada por Karl Popper (1902-1994) e Adorno (1991_c), no congresso da “Sociedade Alemã”. Concepção essa que foi se estendendo para outras realidades, como, por exemplo, a América do Norte, onde o psicólogo supra citado exercia a sua função acadêmica. Um outro exemplo da influência dessa perspectiva funcionalizada ocorre posteriormente no Brasil. É uma longa passagem, que se optou por mantê-la integralmente para que se possa ter uma ideia mais acurada acerca do vácuo intelectual que foi se instalando nas universidades públicas brasileiras, nas últimas décadas, ruindo este nível de ensino e corroborando com o que já se vem expondo de uma maneira mais ampla:

[...] de 1970 a 1980, instalou-se a ‘universidade funcional’, cujo objetivo era preparar rapidamente estudantes para um novo mercado de trabalho gerado pelo milagre brasileiro e, simultaneamente, compensar a classe média urbana por seu apoio incondicional à ditadura; de 1980 a 1990, passou-se à ‘universidade de resultados’ ou de serviços, definida pela produtividade, medida por critérios quantitativos e aberta a ‘parcerias’ com empresas privadas para financiamento de pesquisas; a partir de 1990, chegamos à ‘universidade operacional’, definida como uma Organização Social. Regida pelas ideias de gestão, planejamento, previsão, controle e êxito, uma Organização se define por sua instrumentalidade e por sua referência ao conjunto de meios particulares para obtenção de um objetivo particular que a define. Na universidade operacional, a docência é entendida como adestramento e transmissão rápida de conhecimentos, consignados em manuais de fácil leitura para os estudantes, isto é, desaparece a ideia de formação; por sua vez, a pesquisa se reduz a uma estratégia de intervenção e de controle de meios ou instrumentos para a consecução de um objetivo delimitado, [...] isto é, desaparecem as ideias de investigação, interrogação, crítica e criação (CHAUÍ, 2014, p. 94-95).

Reiterando-se a discussão anterior, hoje, a realidade educacional, evidentemente, com algumas exceções, tem demonstrado uma tendência cada vez mais propensa aos “verbalismos” e às generalidades do que à produção de conhecimentos sustentados pela pesquisa consequente, original, ou seja, um trabalho investigativo com vistas à genuína e independente apreensão do objeto de estudo, buscando, assim, não só compreender, mas sobretudo realizar experiências

que, de fato, vinculem pensamento e realidade, a fim de se poder enfrentar a barbárie circundante, já que é ela que incita o bárbaro “[...] a partir para a frente, a começar de novo, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda” (BENJAMIN, 1994, p. 116).

Será que há, ainda, condições de o sujeito realizar-se como sujeito negando o confronto com o objeto que o constrange e o inibe ao extremo? Embora o questionamento possa induzir ao desalento, entende-se, a partir da visão dialética adorniana, que se impõe refutar-se essa ideia de forma veemente. “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade [...] aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (ADORNO, 2009, p. 24).

Vê-se, portanto, que se trata de manter uma visão tensionadora entre universal e particular, sujeito e objeto, teoria e práxis (ADORNO, 1995_b), que, buscando as discontinuidades, opõe-se a quaisquer olhares apocalípticos, tais como aqueles nutridos pela chamada pós-modernidade. As correntes pós-modernas “[...] preconizam o resgate da chamada subjetividade perdida pela totalidade histórica, esta irracionalidade indica a decadência das metanarrativas como símbolos da cultura iluminista e o prenúncio da crise generalizada da razão como fruto da cultura moderna” (ZANOLLA, 2014, p. 156).

Retomando a discussão sobre o processo educativo, este, contrariando a perspectiva dialética supra mencionada, porquanto adequado à lógica do capitalismo contemporâneo, isto é, às políticas neoliberais³⁰ e, ainda, à ideologia da globalização³¹ econômica, cujo sinônimo é negócio, reitera-se que, de uma forma

³⁰ O neoliberalismo configura-se num “[...] fenômeno distinto do simples liberalismo clássico do século passado [...] nasceu logo depois da II Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte onde imperava o capitalismo. Foi uma reação teórica e política veemente contra o Estado intervencionista e de bem-estar. Seu texto de origem é ‘O Caminho da Servidão’, de Friedrich Hayek, escrito em 1944. Trata-se de um ataque apaixonado contra qualquer limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, denunciadas como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas também política” (ANDERSON, 1998, p. 9). Veja-se, por exemplo, como é interessante a última frase contida na conclusão da obra acima referida: “O princípio orientador – o de que uma política de liberdade para o indivíduo é a única política que de fato conduz ao progresso – permanece tão verdadeiro hoje como o foi no século XIX” (HAYEK, 1990, p. 214).

³¹ “Este é o processo pelo qual a população do mundo se torna cada vez mais unida em uma única sociedade. A palavra só entrou em uso geral nos anos 1980. As mudanças a que ela se refere têm alta carga política e o conceito é contravertido, pois indica que a criação de uma sociedade mundial já não é o projeto de um estado-nação hegemônico, e sim o resultado não-direcionado da interação social em escala global. Desse modo, ela enquadra na mesma discussão os temas da ‘Sociedade Pós-Industrial’ e do ‘Desenvolvimento e Subdesenvolvimento’. A palavra firmou-se em campos tão diversos quanto a economia, a geografia, o marketing e a sociologia [...] cultura e mercado juntaram-se nos anos 1970, nas atividades das corporações multinacionais que buscavam maximizar as vendas mundiais de seus produtos através da publicidade global (BOTTOMORE; OUTHWAITE, 1996, p. 340).

geral, tem se descuidado da leitura, da análise em profundidade e, também, dos processos interpretativos que conduzam à conclusões autônomas. O efeito disso é que, hoje, apesar de a linguagem ter um grande poder de persuasão, – porquanto a serviço da ideologia dos *mass media*, da visão de mundo atrelada à disseminação do domínio capitalista, convertendo-se, assim, em um instrumento mecânico e impessoal de mãos dadas com a instrumentalização e com os estereótipos forjadores do comportamento humano –, a comunicação deteriorou-se, alimentando-se muito mais do esvaziamento do conhecimento, da memorização, da repetição, culminando, enfim, naquilo que Benjamin (1994) designa de “pobreza de experiência”. Entregue à ausência de reflexão, o pensamento aprisiona-se e despreza a sua capacidade de criação, entregando-se a uma racionalidade agregadora e empobrecida pelo culto à técnica do descartável, à idolatria do “atual”.

Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de descende possa resultar disso (BENJAMIN, 1994, p. 118).

Tais traços delineados por essa nova barbárie contemporânea põe os sujeitos inegavelmente sob fortes trincheiras. Porém, apesar de se confirmar, por um lado, este irrefutável extremismo no qual os homens recaíram, por outro, é mister que se vislumbre a possibilidade do encontro de alguma fresta para que o espírito, por meio dela, dialeticamente, venha se armar contra este extremismo.

A dialética, segundo o sentido literal do termo a linguagem enquanto *organon* do pensamento, seria a tentativa de salvar criticamente o momento retórico: aproximar uma da outra a coisa e a expressão, até a indiferenciação. Ela atribui aquilo que historicamente foi considerado uma mácula do pensamento, a sua conexão incapaz de ser totalmente destruída com a linguagem, à força do pensamento (ADORNO, 2009, p. 55).

Considerando-se este conseqüente posicionamento, toma-se, assim, a reflexão adorniana contida no texto Educação – para quê?, talvez, como um dos mais oportunos caminhos para “[...] construir alguma chave que faça abrir a golpes a realidade” (ADORNO, 1991_a, p. 97) a pouco referida. Trata-se de um texto concernente a um debate³² que houve entre Theodor Adorno e Hellmut Becker

³² Posteriormente, este debate foi publicado na revista *Nene Sammlung*, jan./fev. de 1967 (ADORNO, 1995_a, p. 188).

(1902-1953), educador alemão, na Rádio de Hessen, cuja transmissão ocorreu em 26 de setembro de 1966. E, embora a questão que intitula o debate transmita a ideia de que o alvo da discussão recairá nos objetivos da educação, pelo contrário, é preciso que se elucide que a sua preocupação fundante se volta, especificamente, para o verdadeiro sentido dos processos formativos.

No mencionado texto, Adorno (1995_a), fundamentando-se em Hegel³³ e, também, dirigindo o seu olhar, criticamente, para o contexto alemão de sua época, afirma que quaisquer pretensões em relação ao trabalho educativo não podem provir de desejos exteriores. Pois, no seu entendimento, as decisões provenientes de medidas externas sempre carregam no seu âmago resquícios originários da opressão, ou seja, do “autoritarismo”, contrariando, por conseguinte, os preceitos kantianos relativos à autonomia e à emancipação, os quais fundamentam a liberdade do homem, possibilitando-lhe agir de acordo com sua própria lei moral, “[...] que a psicologia chama de superego, a consciência moral” (ADORNO, 1995_b, p. 109), e não conforme as decisões advindas de fora. Segundo a visão de Kant (2009), a vontade só pode derivar de uma razão autônoma e não de vontades alheias a ela. Mas, qual é, afinal, o sentido da “autonomia da vontade” para este filósofo?

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo como lei universal. Que esta regra seja um imperativo, quer dizer, que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos nela

³³ Deduz-se que a obra a qual este frankfurtiano está se inspirando seja a “Fenomenologia do Espírito”, que já foi alvo de discussão no capítulo anterior. Ainda que Hegel não tenha analisado especificamente a educação, não se pode deixar de reconhecer que, indubitavelmente, o seu interesse para com a formação é uma constante em sua obra, em especial quando se refere à relação sujeito e objeto. Para Hegel (2011), a consciência, isto é, o sujeito, que é a consciência-de-si, precisa superar a cisão entre sujeito e objeto, particular e universal, mediante o alcance do saber absoluto contido no sistema da ciência, isto é, o saber (filosofia do espírito, lógica, filosofia da natureza). Por isso, a centralidade na formação é imprescindível para este filósofo: “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu **sentido universal**, e tinha de considerar o indivíduo universal, o **espírito consciente-de-si na sua formação cultural**”. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria” (HEGEL, 2011, p. 41; grifos da pesquisadora).

contidos, pois se trata de uma proposição sintética³⁴ (KANT, 2009, p. 87-88).

Tal proposição leva-se a deduzir o porquê de Adorno (1995_a) afirmar que a educação jamais poderá emanar de qualquer vontade externa ao indivíduo. Aliás, tal preocupação é coerente com a tese apresentada na “Dialética do Esclarecimento” (1985), a qual já foi abordada no capítulo anterior, que, também, encontra ressonância com a mesma ótica kantiana relativa ao esclarecimento. Se, para Kant, o Iluminismo tornou-se questionável ao final do século XVIII, para Adorno

[...] a formação converteu-se em problema nesta segunda ilustração que se estende desde os inícios do movimento que, centrando-se no trabalho social, leva a ciência a se converter em força produtiva social [...] o sentido ético dos processos formativos e educacionais vaga à mercê das marés econômicas. A crise da formação é a expressão mais desenvolvida da crise social da sociedade moderna (MAAR, 1995, p. 15-16).

Consoante já se vem analisando, na realidade atual, diante do excessivo desenvolvimento do capitalismo, principalmente, por intermédio da multiplicidade de táticas para ampliação do consumo, essa crise acentua-se com tanta veemência que não precisa ser nenhum expertise para captar os seus efeitos catastróficos. É suficiente lançar um olhar um pouco mais atento para a realidade para detectar-se a profunda contradição nela reinante. Por exemplo, vê-se as inúmeras facilidades expostas pelo mercado, incitando, por meio de propagandas excessivamente apelativas e ideológicas, o indivíduo³⁵ a consumir de forma compulsiva³⁶ e a fetichizar sobremodo os objetos consumidos.

Em outras palavras, veja-se como as explicações que se seguem são esclarecedoras no que tange ao aplacamento da luta ambivalente entre autopreservação e autodestruição, que formam o indivíduo e suas contradições.

³⁴ Os juízos sintéticos, segundo a perspectiva kantiana, são aqueles juízos em que o vínculo entre “predicado e sujeito” é “pensado sem identidade”. Os “juízos de experiência como tais são todos sintéticos” (KANT, 1996, p. 58).

³⁵ Segundo a Psicanálise, o que é o indivíduo? “Um indivíduo é [...] um Id [um algo] psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu, desenvolvido com base no sistema Pcp*, seu núcleo [...] o Eu não envolve inteiramente o Id, mas apenas à medida que o sistema Pcp forma a sua superfície [do Eu], mais ou menos como o ‘disco germinal’ se acha sobre o ovo. O Eu não é nitidamente separado do Id; conflui com este na direção inferior” (FREUD, 2011_b, p. 30).

* O Pcp, apontado na nota acima, é o sistema de percepção, isto é, a “consciência” (Idem, p. 28).

³⁶ “[...] é o tipo de conduta que o sujeito é levado a realizar por uma imposição interna. Um pensamento (obsessão), uma ação, uma operação defensiva, mesmo uma sequência complexa de comportamentos, são qualificados de compulsivos quando a sua não-realização é sentida como tendo de acarretar um aumento de angústia (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 86).

A racionalidade econômica, esse princípio enaltecido do menor meio, continua incessantemente a remodelar as últimas unidades da economia: tanto a empresa quanto os homens [...] A psicanálise apresentou a pequena empresa interior que assim se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego. No conflito com o superego, a instância de controle social no indivíduo, o ego mantém as pulsões dentro dos limites da autoconservação. As zonas de atrito são grandes e as neuroses, os *faux fraix* dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou a cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia de mercado. Mas, na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões [...] A irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo, mais racional do que a razão (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 189-190).

Porém, não são, conforme já se vem refletindo, de forma alguma apenas estas as incongruências que se fazem presentes na realidade social, pois, além disso, percebe-se que os indivíduos são premidos a lutarem contra a miséria, a desigualdade social, a exclusão, a violência, a injustiça, enfim, toda sorte de degradação imposta às “consciências felizes³⁷”, que se habituaram a não resistir a esse poderio irracional e ambíguo denominado de Indústria Cultural, a qual, consoante o prisma adorniano, assemelhando-se ao deus Janus, por uma via, conduz ao progresso material, mas, por outra via, leva à regressão da cultura.

Quem se dedicasse a situar o sistema da indústria cultural nas grandes perspectivas da história universal, teria que defini-lo como a exploração planificada da ruptura primordial entre os homens e sua cultura. O duplo caráter do progresso, que sempre desenvolveu o potencial da liberdade ao mesmo tempo que a realidade efetiva da opressão, acarretou uma situação em que os povos ficavam cada vez mais integrados no processo de dominação da natureza e na organização social, tornando-se, porém, em virtude da coerção infligida pela cultura, ao mesmo tempo incapazes de compreender em que sentido a cultura ia além dessa integração (ADORNO, 1993, p. 129).

³⁷ “A Consciência Feliz – a crença em que o real seja racional e em que o sistema entrega as mercadorias – reflete o novo conformismo, que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social. O conformismo é o novo porque é racional em grau sem precedente. Sustenta uma sociedade que reduziu – e em seus setores mais avançados eliminou – a irracionalidade mais primitiva das fases precedentes, que prolonga e aprimora a vida mais regularmente do que nunca [...] A consciência Feliz repele a conexão” (MARCUSE, 1967, p. 92).

É exatamente esse estranhamento que conduziu as subjetividades ao abstracionismo, conseqüentemente, à fragilização do aspecto humano. Hoje, diante do avanço deste poder irreversível, verifica-se que as consciências docilmente conformadas, porquanto conciliadas, transformaram-se “[...] em apêndices da maquinaria” (Idem, p. 129). Daí a premência de se buscar todos os meios para confrontar essa ideologia massificadora.

Dando prosseguimento à reflexão sobre o texto “Educação – para quê? (1995_a), verifica-se que essa é justamente a preocupação vislumbrada por Adorno (1995_a), em especial, no que concerne a este horizonte. Na sua concepção, diante deste cenário desalentador, urge à educação realizar um trabalho com vistas à emancipação das pessoas. Mas, para isso, ter-se-ia que atentar para duas complexas questões. Primeiramente, preocupar-se com a conformação mundial e, também, com a ideologia subjacente à estrutura social. Pois, hoje,

[...] a organização do mundo converteu-se a si mesma imediatamente em sua própria ideologia. Ela exerce uma pressão tão imensa sobre as pessoas, que supera toda a educação. Seria efetivamente idealista no sentido ideológico se quiséssemos combater o conceito de emancipação sem levar em conta o peso imensurável do obscurecimento da consciência pelo existente (ADORNO, 1995_a, p. 143).

Não se pode deixar de reconhecer que esta advertência em relação ao atraso intelectual reinante na modernidade torna-se recorrente em toda obra de pensamento deste filósofo. Mas se, na sua visão, este é o primeiro problema por meio do qual se deve inquietar-se, qual, então, seria a sua perspectiva com referência ao segundo? Sob a sua ótica, a problemática da “adaptação” não deveria estar à larga da questão emancipatória. Assim, concebendo a emancipação como sinônimo de “conscientização, racionalidade” (Idem, p. 143), este frankfurtiano completa o seu raciocínio afirmando a seguinte ideia:

A educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém ela seria igualmente questionável se ficasse nisto, produzindo nada além de *wall adjusted people*, pessoas bem ajustadas, em consequência do que a situação existente se impõe precisamente no que tem de pior. Nestes termos, desde o início existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambigüidade (ADORNO, 1995_a, p. 143-144).

Frente a esta constatação, entende-se que é imperioso para a educação envidar todos os esforços possíveis objetivando empreender a luta contra este paradoxo, embora tenha-se presente que tal combate jamais será um trabalho simples e tampouco fácil. Isso porque, consoante os argumentos precedentes, percebe-se que os mecanismos obstruidores do pensamento são objetivamente engendrados pela ideologia da dominação. Esse é o principal motivo que faz com que o combate a ela seja não só necessário, mas, sobretudo, urgente, pois, é preciso ter em vista que o risco de ela minimizar o seu potencial ofensivo ser muito pouco provável.

Tal suspeita decorre do fato de se observar que a sua eficiência emerge justamente desse seu poder de multiplicação de uma falsa práxis ou, de outra forma, de uma “pseudo-atividade”, “[...] que é provocada pelo estado das forças produtivas técnicas, estado que, ao mesmo tempo, à condena à ilusão” (ADORNO, 1995_b, p. 217).

Esta afirmação leva a pautar-se, mais uma vez, pela defesa da ideia de o sujeito armar-se contra essa práxis reificante, porque finalística e aparente. Exercendo a sua mediação ilusória, ela tece a sua teia obstruindo as possibilidades do estabelecimento de processos formativos que ofereçam resistência sem trégua aos seus impulsos adaptativos e cultivadores do “pensamento unidimensional”.

O pensamento unidimensional é sistematicamente promovido pelos elaboradores da política e seus provisionadores de informação em massa [...] o universo da palavra, destes ou daqueles, é povoado de hipóteses autovalidadoras que, incessante e monopolisticamente repetidas, se tornam definições ou prescrições hipnóticas [...] A Razão teórica e prática e o behaviorismo acadêmico e social se encontram em campo comum: o de uma sociedade avançada que transforma o progresso científico e técnico em instrumento de dominação (MARCUSE, 1967, p. 34-35).

Este diagnóstico estarrecedor, na sua visão, contribui assaz para a negação da linguagem e do conhecimento de uma forma geral, conseqüentemente, tornando os indivíduos cada vez mais reféns tanto da comunicação como dos conhecimentos fragilizados, visto que permaneceram extremamente empobrecidos e destituídos de fundamentação. Ora, todo conhecimento conseqüente e conceitual requer domínio da linguagem para fazer emergir a crítica. Não é, então, pelo assentimento, tampouco pelo conformismo que se apreende a realidade ou, de outra maneira, a

história, pelo contrário, é no enfrentamento com a realidade que se pode reconhecer a penúria, a debilidade em que o homem recaiu, aproximando-se, desse modo, do desvelamento do real, pois, esta é a condição imposta pelo pensamento filosófico.

A filosofia retira do negativo aquilo que de algum modo a legitima [...] Somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede [...] O erro determinável de todo conceito obriga a que se evoque outros; é daí que emergem aquelas constelações para as quais unicamente passa alguma coisa da esperança contida no nome [...] Para ser conhecido, o interior que o conhecimento abraça na expressão sempre carece também de algo que lhe seja exterior (ADORNO, 2009, p. 52-53).

A partir deste postulado, chega-se à conclusão que as consciências – limitadas pelo afrouxamento da linguagem pela forte miopia no que concerne à dimensão histórica, pela sua filiação ao pragmatismo, bem como à instantaneidade – sucumbiram à conciliação, perdendo a capacidade de elas fazerem história e de se reconhecerem enquanto consciências históricas.

A crítica à autoridade tinha toda razão. Mas ela desconhece que a tradição é ela mesma imanente ao próprio conhecimento enquanto momento mediador de seus objetos. O conhecimento deforma esses objetos logo que, graças a uma objetivação imobilizante, faz isso *tabula rasa* (Idem, p. 53).

Indubitavelmente, aí está todo o fermento para fazer crescer a ignorância, a superstição, enfim, todo tipo de idealização. Mais que isso, reitera-se que aí se encontra o adubo para fertilizar toda espécie de pseudo-formação. Considera-se que todo esse contexto de-formativo leva, sem sombra de dúvida, à instalação de um grande risco, em especial, para a formação de “crianças” e “jovens”. Mas, por que este cenário, resgatando-se novamente a reflexão em torno do texto “Educação – para quê?, passou a constituir em um risco a estes?

[...] entre os jovens e, sobretudo, entre as crianças encontra-se algo como um realismo supervalorizado – talvez o correto fosse: pseudo-realismo – que remete a uma cicatriz³⁸. Pelo fato de o processo de adaptação ser tão desmesuradamente forçado por todo o contexto

³⁸ Tem-se em vista que este termo consiste numa alusão ao ensaio intitulado “Sobre a Gênese da Burrice”, que, assim, se refere às cicatrizes: elas se “[...] constituem deformações. Elas podem criar caracteres, duros e capazes, podem tornar as pessoas burras – no sentido de uma manifestação de deficiência, da cegueira e da impotência, quando ficam estagnadas, no sentido da maldade, da teimosia e do fanatismo, quando desenvolvem um câncer em seu interior” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 240).

em que os homens vivem, eles precisam impor a adaptação a si mesmos de um modo dolorido, exagerando o realismo em relação a si mesmo, e, nos termos de Freud identificando-se ao agressor. A crítica deste realismo supervalorizado parece-me ser uma das tarefas educacionais mais decisivas, a ser implementada, entretanto, já na primeira infância (ADORNO, 1995_a, p. 145).

Para além desta preocupação, este filósofo enfatiza, ainda, que, atrelada à educação da infância, há a premência de se investir em pesquisas na área da educação, a fim de se conhecer o porquê de a barbárie avançar. Na sua concepção, é preciso que se desenvolva um trabalho educativo que se contraponha ao individualismo, e, também, à competitividade, enfim, à “alienação” imperante na sociedade, a qual torna o indivíduo incapaz de se predispor à “experiência”, que é a que combate os “estereótipos”.

Finalmente, Adorno (1995_a) conclui o seu raciocínio expondo a necessidade de se procurar conhecer os efeitos causados pela técnica tanto na “consciência” como no “inconsciente” do indivíduo e, para o cumprimento desse mister, ele advoga em prol da psicanálise. Por exemplo, na sua perspectiva, apesar de contraditória, esta ciência das profundezas do humano possibilitaria a apreensão do motivo pelo qual as pessoas desenvolvem uma grande resistência à aprendizagem, resistência essa que tem como consequência o desenvolvimento de uma profunda repulsa em relação ao conhecimento, tornando-se amargas e auto-destrutivas. Contra esta barbárie, entende-se ser crucial educar-se para a experiência.

A constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência (ADORNO, 1995_a, p. 150).

Em síntese, fundamentando-se nesse argumento do autor, reforça-se por fim que, se, por um lado, os aspectos sócio-históricos contribuíram para definir o processo formativo levando o indivíduo a submeter-se à adaptação, por outro, verifica-se que se torna fundamental buscar a saída nessa mesma história que foi transformada, na modernidade, numa história depreciada, isto é, amesquinhada. E a possibilidade mais indicada no momento, talvez, seja aquela que privilegia o saber como algo inerente à existência, em detrimento da uniformização e da fragmentação

do conhecimento. Daí insistir-se na atualidade da “Dialética Negativa” para a consumação de tal luta. Daí, também, considerar-se bastante oportuna para o início dessa retomada a mensagem que emana da epígrafe deste capítulo.

CAPÍTULO 3

TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE, ESPÍRITO CRÍTICO E EDUCAÇÃO

O pensamento exige independência.
- MAX HORKHEIMER (1991_a) -

No primeiro capítulo desta pesquisa procurou-se fazer uma aproximação aos fundamentos da “Dialética Negativa”, buscando apreender-se as principais contribuições dessa obra ensaística para o entendimento da problemática relacionada à teoria do conhecimento, em especial, às correntes idealistas, positivistas e existencialistas, e às suas implicações no processo formativo. No segundo, procedeu-se ao exame dos aspectos históricos da modernidade e suas intercorrências na Educação e, desse modo, na formação. Neste terceiro e último capítulo, fundamentando-se nas análises antecedentes, principalmente calcadas no arcabouço teórico-crítico adorniano, procurar-se-á compreender a questão relacionada à formação, tendo em vista os conflitos entre este conceito e a teoria do conhecimento, à luz da Teoria Crítica da Sociedade. Pois, entende-se que a problemática ligada à pseudo-formação, que está relacionada à incapacidade do estabelecimento de experiências formativas, possui raízes na teoria do conhecimento, desde Platão e Aristóteles, estendendo seus efeitos para o projeto iluminista burguês até sobrevir o período de consolidação industrial, fase esta em que o processo de regresso do pensamento atingiu o seu ápice mediante a recaída do indivíduo na barbárie, tal como a “Dialética Negativa” (2009) o demonstra.

3.1 Apontamentos sobre o Sentido de Comportamento Crítico e Emancipação para a Teoria Crítica da Sociedade

O entendimento a respeito do sentido de comportamento crítico para a Teoria Crítica da Sociedade requer que se detenha antes diante das razões que levaram os representantes da Escola de Frankfurt, na década de 1930, a destacarem a reflexão crítica como uma dimensão essencial para o estabelecimento do embate com algumas correntes de pensamento, bem como “[...] com uma realidade social em

transformação” (JAY, 2008, p. 83), sob a dominação da racionalidade burguesa. Para tanto, faz-se necessário que se leve em conta os aspectos históricos relativos à Teoria do Conhecimento, que distinguem a Teoria Tradicional da Teoria Crítica, além de alguns conceitos basilares do marxismo, os quais são essenciais para a apreensão desse complexo processo ideológico, que foi se alastrando, gradativamente, pela sociedade moderna, conforme já se vem perscrutando desde os capítulos precedentes, ideologia esta que também tornou-se alvo de crítica pela “Dialética Negativa” (2009), conforme já se vem discutindo durante todo o desenvolvimento desta investigação.

Num ensaio denominado Teoria Tradicional e Teoria Crítica, Horkheimer (1991_a), a partir da apresentação dos pontos essenciais que caracterizam essas duas Teorias, observa uma tendência à matematização e à generalização, por meio da lógica dedutiva, do método tradicional a todas as dimensões do universo social.

Para Horkheimer (1991_a, p. 32), a Teoria Tradicional é uma visão que se encontra na gênese da filosofia moderna, a partir de Descartes (1996), por meio do seu “Discurso do Método”. Trata-se, segundo o ponto de vista adorniano, de uma concepção científica que contém em seu cerne o germe da quantificação, tendendo, por isso, “[...] a excluir as qualidades, transformando-as em determinações mensuráveis. Em uma medida crescente a própria racionalidade é equiparada *more mathematico* à faculdade de quantificação” (ADORNO, 2009, p. 44). Por exemplo, dos quatro princípios formulados por Descartes, os quais se encontram na obra supra citada, o terceiro expõe a necessidade de se encaminhar a reflexão

[...] começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros (DESCARTES, 1996, p. 78).

Observando-se esta máxima, detecta-se com clareza o quanto a lógica dedutiva a impregna. E, consoante exposição anterior a partir da “Dialética Negativa” (2009), é exatamente essa perspectiva que se torna recorrente em todos os campos da ciência moderna. “A ordem do mundo abre-se para uma conexão de deduções intelectuais” (HORKHEIMER, 1991_a, p. 32).

Porém, não é apenas o exemplo acima que comprova essa tendência à racionalização¹, à ordenação e, por consequência, ao individualismo. Não obstante configurar-se num fragmento um pouco longo, crê-se que o aprofundamento na sua íntegra seja pertinente, a fim de trazer-se à luz com maior fidedignidade o quanto a concepção cartesiana de uma ciência universal estendeu as suas ramificações à perspectiva de espaço nas cidades relegando ao segundo plano a memória e a dimensão subjetiva na perspectiva crítica:

[...] não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que ‘um só’ trabalhou. Assim, vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por ‘um só’ arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins. Assim, essas antigas cidades que, tendo sido no começo pequenos burgos, tornaram-se no correr do tempo grandes centros, são ordinariamente tão mal compassadas, em comparação com essas praças regulares, traçadas por ‘um engenheiro’ à sua fantasia numa planície, que, embora considerando os seus edifícios cada qual à parte, se encontre neles muitas vezes tanta ou mais arte que nos das outras, todavia, a ver como se acham arranjados, aqui um grande, ali um pequeno, e como tornam as ruas curvas e desiguais, dir-se-ia que foi mais o acaso do que a vontade de alguns homens usando da ‘razão’ que assim os dispôs. E se se considerar que, apesar de tudo, sempre houve funcionários com o encargo de fiscalizar as construções dos particulares para torná-las úteis ao ornamento do público, reconhecer-se-á realmente que é penoso, trabalhando apenas nas obras de outrem, fazer coisas muito acabadas. (DESCARTES, 1996, p. 73-74; grifos da pesquisadora).

Infere-se, dessa maneira, que é exatamente assim que a razão que tudo abarca emerge para os conhecimentos, tornando-os, então, cada vez mais sujeitos aos métodos matemáticos, ou seja, à racionalização, em virtude dessa sua inclinação para a linearidade, calculabilidade e padronização, por conseguinte, culminando numa racionalidade extremista e controladora, em face de ela não

¹ Consoante destacou-se nos capítulos anteriores, na verdade, essa tendência à racionalização é muito anterior a este filósofo francês, remontando-se, por exemplo, a Platão. Em “Fédon”, obra que parte da questão da imortalidade da alma, verifica-se que Platão, ao esboçar a sua “Doutrina das Ideias”, distancia-se do pensamento dialético de Sócrates. “Essa separação teria ocorrido no ponto em que a formulação da noção de idéia, como essência existente em si – independente das coisas e do intelecto humano –, representa a adoção, por Platão, de um método de pesquisa de índole matemática [...] Os exemplos de idéias apresentados em ‘Fédon’ são extraídos ou da esfera dos valores estéticos e morais (o Belo, o Bom) ou das relações matemáticas (O Grande). De fato, desses dois campos é que o platonismo vai colher preferencialmente os pontos de apoio para propor um mundo de modelos transcendententes” (PESSANHA, 1983, p. XV).

hesitar em transformar a tradição no efêmero, – por meio da centralização nos fatos em prejuízo da história –, e, também, em face de ela transformar o trabalho coletivo no de um só indivíduo autossuficiente e autodominador. Reiterando-se, esta é exatamente a preocupação que se torna crucial para a “Dialética Negativa” (2009).

O agora unidimensional e fictício transforma-se em fundamento do conhecimento do sentido interno. Sob esse aspecto harmonizam-se os patriarcas da modernidade, considerados oficialmente como antípodas: nas explicações autobiográficas de Descartes sobre a origem de seu método e na doutrina baconiana dos ídolos [...] A historicidade interna do pensamento confunde-se com o seu conteúdo, e, assim, com a tradição (ADORNO, 2009, p. 53-54).

É assim que o homem reduz tudo a um mesmo denominador, isto é, ele mesmo. Isso significa que aquilo que se apresenta de maneira tolamente despretensiosa “[...] nesta tradição, que em um sentido amplo é a tradição moderna ocidental, é o princípio de identidade, segundo o qual tudo o que há credita-se sem rupturas ao pensamento do sujeito, e nele brota” (ADORNO, 1983, p. 163). A fórmula mágica cartesiana, para a consumação desse intento, foi providencial. Talvez, a passagem abaixo elucide melhor o que se está querendo pôr em destaque:

Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram (DESCARTES, 1996, p. 79).

Inquestionavelmente, ao lançar-se o olhar para as sociedades modernas, observa-se que foi exatamente essa perspectiva teórica, isto é, essa visão baseada em “[...] um encadeamento sistemático de proposições de uma dedução sistematicamente unitária”, que se torna imperativa (HUSSERL apud HORKHEIMER, 1991_a, p. 32). Mas não é somente no âmbito das ciências matemáticas que essa lógica passa a ser operante. Pelo contrário, embora consista num paradoxo, ela estende os seus tentáculos, também, para outros campos

teóricos, tais como para as ciências hermenêuticas², isto é, para a História, à Sociologia, à Psicologia, à Etnologia, à Antropologia, à Educação, etc., que possuem uma lógica descritiva-compreensiva e não descritiva-explicativa, assim como ocorre no universo das ciências empírico-formais, ou seja, da Física, da Química e da Biologia, ou então, formais, isto é, da Lógica e da Matemática (LUCKESI et al, 2005). Dessa forma, as ciências hermenêuticas, ao invés de serem compreendidas dialeticamente, são submetidas tanto à lógica dedutiva (Descartes) como à lógica indutiva (Bacon).

São métodos de formulação exata, especialmente métodos matemáticos [...] que são muito apreciados por estes cientistas [...] Diferenciações como, por exemplo, entre coletividade e sociedade (Toennies), entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica (Durkheim), entre cultura e civilização (A. Weber), empregadas como formas fundamentais da socialização humana, desvelam imediatamente sua problemática, se se intenta aplicá-las a problemas concretos. (HORKHEIMER, 1991_a, p. 33).

Porém, isso ainda não é tudo. Pois, para além desta constatação, verifica-se que a influência fundamental originária desse processo de racionalização, principalmente no campo das ciências hermenêuticas, consiste no seu excessivo pendor para as especializações, resvalando, portanto, em um pragmatismo³ cada vez mais incisivo e, por consequência, fazendo com que a práxis adquira um ar de simulacro, porque fragmentada e debilitada teoricamente.

A aversão à teoria, característica de nossa época, seu atrofiamento de modo nenhum casual, sua prescrição pela impaciência que pretende transformar o mundo sem interpretá-lo, enquanto, em seu

² As ciências hermenêuticas, que tratam de compreender a realidade a partir da interpretação, já que, consoante o “[...] o círculo hermenêutico: “A lei fundamental de toda a compreensão e de todo o conhecimento é encontrar o espírito do todo a partir do singular e apreender o singular através do todo” (AST apud SILVA, 2013, p. 56), olvidaram de sua tarefa precípua, sob o ideário do projeto burguês, minando a práxis e, conseqüentemente, o conhecimento. “O espírito burguês reúne a autonomia e a aversão pragmatista pela teoria tão antinomicamente quanto a sociedade que o sustenta. O mundo, que a razão subjetiva tendencialmente só se limita ainda a reconstruir, na verdade deve ser continuamente transformado conforme sua tendência à expansão econômica e, contudo, sempre permanecendo o que é. O que mexe com isso é amputado do pensar: sobretudo, a teoria que quer algo mais que reconstrução” (ADORNO, 1995_b, p. 204).

³ “Os positivistas modernos parecem inclinados a aceitar as ciências naturais, sobretudo a física, como o modelo para os métodos corretos de pensamento. Talvez Dewey dê o principal motivo para a sua predileção irracional ao escrever: ‘Os métodos modernos de observação experimental operaram uma profunda transformação nos temas da astronomia, da física, da química e da biologia’ e ‘a mudança provocada nesses campos exerceu a mais profunda influência nas relações humanas’. [...] O chamado mundo prático não tem lugar para a verdade, e portanto a divide em frações para conformá-la à sua própria imagem: as ciências físicas são adotadas da chamada objetividade, mas esvaziadas de conteúdo humano, mas só enquanto ideologia, a expensas da verdade” (HORKHEIMER, 2000, p. 80-81; grifos no original).

devido contexto, afirmava-se que os filósofos até então tinham apenas interpretado – tal aversão à teoria constitui, a fragilidade da práxis (ADORNO, 1995_b, p. 211).

Daí ser oportuna não apenas a alusão feita aqui por este autor à XI tese de Marx sobre Feuerbach, inserida na obra “A Ideologia Alemã” (2007), como, ainda, esta sua reflexão acerca da “fragilização da práxis”, fragilização essa enviesada, que acabou levando os acontecimentos relativos à vida em sociedade, principalmente, aqueles ligados ao mundo do trabalho, a serem explicados e justificados de forma a-histórica, parcial e, também, à deriva dos aspectos qualitativos, que dizem respeito aos valores, às crenças e aos costumes, portanto não quantificáveis.

Dentro da divisão social do trabalho, o cientista tem que conceber e classificar [...] O dualismo entre pensar e ser, entendimento e percepção, lhe é natural. A representação tradicional de teoria é abstraída do funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho [...] Na verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos, e dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes (HORKHEIMER, 1991_a, p. 37).

Isso porque, na concepção deste autor, tanto a autonomia como a independência do cientista, frente ao processo de trabalho⁴, são ilusórias dando, por conseguinte, tão somente a impressão de estar-se livre. “Mesmo nos cálculos mais complicados, eles são expoentes do mecanismo social invisível, embora creiam agir segundo suas decisões individuais!” (Idem, p. 37).

⁴ Marx (1988) considera as formas heterogêneas de trabalho útil na sua totalidade, as quais, para esse teórico, distinguem-se em “gênero, espécie e variedade”. Nas suas palavras: “A divisão do trabalho dentro da sociedade e a correspondente limitação dos indivíduos a esferas profissionais particulares se desenvolve, como a divisão do trabalho dentro da manufatura, a partir de pontos opostos. Dentro de uma família, e com o desenvolvimento ulterior, dentro de uma tribo, origina-se uma divisão do trabalho que evolui naturalmente das diferenças de sexo e de idade, portanto sobre uma base puramente fisiológica, que amplia seu material com a expansão da comunidade, com o crescimento da população e notadamente com o conflito entre as diversas tribos e a subjugação de uma tribo pela outra. Por outro, [...] o intercâmbio de produtos origina-se nos pontos em que diferentes famílias, tribos, comunidades entram em contato, pois nos começos da civilização não são pessoas privadas, mas famílias, tribos etc. que se defrontam autonomamente. Comunidades diferentes encontram meios diferentes de produção e meios diferentes de subsistência em seu meio ambiente natural. Seu modo de produção, modo de vida e produtos são portanto diferentes. É essa diferença naturalmente desenvolvida que, ao entrarem em contato às comunidades, provoca o intercâmbio recíproco dos produtos e portanto a transformação progressiva desses produtos em mercadorias. O intercâmbio não cria a diferença entre as esferas de produção, mas as coloca em relação e as transforma assim em ramos mais ou menos independentes de uma produção social global. Aqui surge a divisão social do trabalho por meio do intercâmbio entre esferas de produção originalmente diferentes porém independentes entre si (MARX, 1988, p. 264).

Para Horkheimer (1991_a), essa noção equivocada de se ter “autoconsciência” encontra-se presente em toda concepção científica burguesa, embora, evidentemente, a crítica ao engano não exima o sujeito da necessidade da auto-crítica, tendo como consequência a busca de soluções para os problemas, de uma forma geral, sempre a partir de bases epistemológicas ancoradas numa lógica incoerente, porquanto dotada ao extremo de uma perspectiva redutora, mecânica e objetiva.

O modo pelo qual o sistema de Copérnico, que era pouco mencionado durante o século XVI, tornou-se um poder revolucionário, constitui uma parte do processo social no qual o pensamento mecânico passa a ser dominante. Contudo não é só para teorias tão extensas, como o sistema copernicano, que a mudança da estrutura científica depende da respectiva situação social: isto se faz presente também nos problemas especiais da pesquisa cotidiana [...] Tanto quanto a influência do material sobre a teoria⁵, a aplicação da teoria ao material não é apenas um processo social. Afinal a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas nas indústrias (HORKHEIMER, 1991_a, p. 36).

Constata-se, assim, um processo permeado de grande contradição, pois, ao tornar-se liberta do mito a razão acaba se transformando em um novo mito, isto é, o mito da “onipotência dos pensamentos” diante do objeto, por meio da “[...] superestimação dos processos psíquicos em relação à realidade”, crendo, dessa forma, ter condições de “[...] mudar o mundo exterior apenas com os pensamentos” (FREUD, 2012_a, p. 138). No entanto, esse processo de dominação da realidade conduzirá, de forma paradoxal, a racionalidade moderna a tornar-se cativa. Em outras palavras: “O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder [...] O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 24).

Dessa maneira, verifica-se que os homens, ao se deixarem conduzir por esta visão cindida entre pensamento e ação, tendem a se resvalarem pelas sendas da uniformização, da calculabilidade e da previsão, conforme já se vem apontando. No entanto, essa mesma previsibilidade, característica desse pensamento unificador e

⁵ “Dentre as diferentes escolas filosóficas parecem ser particularmente os positivistas e pragmáticos que tomam em consideração o entrelaçamento do trabalho teórico com o processo de vida da sociedade. Eles assinalam como tarefa da ciência a previsão e a utilidade dos resultados” (HORKHEIMER, 1991, p. 36).

“organizador”, impedem-nos de perceberem que ela não coaduna com a vida coletiva. Pois,

[...] entre indivíduo e sociedade, existe uma diferença essencial. O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da *práxis* social geral [...] Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo [...] No modo burguês de economia (*buergerliche wirtsschaftsweise*) a atividade da sociedade é cega⁶ e concreta, e a do indivíduo é abstrata e consciente (HORKHEIMER, 1991_a, p. 39).

Daí a necessidade de um olhar mais acurado, isto é, mais crítico para apreender-se aquilo que se esconde por detrás dessa *práxis* com aparência de verdade tão bem camuflada por essa “ciência mais astuciosa do que a magia” que ela confrontou (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 25). Talvez, mais que isso, porque, apesar de a *práxis*, segundo a concepção adorniana, ser “a fonte onde a teoria extrai as suas forças”, ela “[...] não é recomendada por esta. Na teoria, ela aparece meramente, e mesmo de maneira necessária, como ponto cego, como obsessão pelo criticado” (ADORNO, 1995_b, p. 229). Isso, também, foi insistentemente criticado pela “Dialética Negativa” (2009), demonstrando a necessidade do esclarecimento pela autorreflexão crítica, autorreflexão esta que “[...] corrige a ingenuidade da autoconfiança do espírito, sem que ele precise, porém, sacrificar a espontaneidade em direção a qual a teoria, por sua parte, quer aceder” (ADORNO, 2009, p. 34).

Contudo, é preciso que se advirta que a “Dialética Negativa” (2009), por conseguinte, a Teoria Crítica da Sociedade, não tem a pretensão de subverter

⁶ Há um viés metafórico acerca dessa cegueira contida na obra do escritor português José Saramago, intitulada de “Ensaio sobre a Cegueira” (2012). O seu teor contém uma crítica contundente à fragilização da subjetividade do homem moderno, uma vez que ela, a subjetividade, encontra-se danificada, em virtude de o sujeito haver se tornado refém da objetividade transformando-se, por conseguinte, em massa. As palavras do autor ilustram muito bem esta inferência: “É desta massa que nós somos feitos, metade indiferença e metade de ruindade” (SARAMAGO, 2012, p. 40). Há uma interpretação dos autores da Teoria Crítica, a seguir, que comprova este processo de “desindividuação” tomando-se como exemplo a obra acima aludida “[...] os personagens não são nomeados, representam tipos; e é nisso que [...] nos tornamos; como tipos, não nos diferenciamos entre nós a não ser por características externas, e da sociedade, por atuarmos como ela prescreve nesses tipos: cada qual deve agir de acordo com seu nível, com seu sexo, com sua idade, com sua ocupação” (CROCHIK, 2010, p. 400).

nenhum poder, mas apenas refletir sobre os mecanismos ideológicos que conduziram a modernidade à desumanização. Evidentemente que os seus representantes realizarão essa tarefa sempre atentando para os riscos das idealizações e das interpretações equivocadas, exigindo, desse modo, o reconhecimento das contradições, marxianamente expressando, presentes tanto nas relações do homem com o conhecimento como com o processo de trabalho. Reconhecer as contradições, deduz-se, significa considerar que “[...] nenhuma teoria crítica pode ser desenvolvida nos aspectos particulares sem sobrestimar o particular; mas, sem a particularidade, ela seria nula” (ADORNO, 1995_b, p. 229). Com efeito, a autorreflexão crítica, isto é, a inflexão sobre esses limites talvez seja um dos sinais mais distintivos entre a Teoria Tradicional e a Teoria Crítica. Além disso,

[...] o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. O pensamento crítico contém um conceito do homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade. Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a *práxis* social dada, que dá forma ao modo de ser (*Dasein*), é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade. (HORKHEIMER, 1991_a, p. 46).

Isso significa que a Teoria Crítica da Sociedade, ao eleger a vigilância dos pensamentos no tocante aos problemas sociais e ao movimento histórico, estabelece um embate com o conhecimento imposto, de cima para baixo, aos indivíduos, apontando, principalmente, as suas limitações. Assim, ao levar em conta a historicidade humana, destaca que os reais princípios nos quais a “ciência” se sustenta são ilusórios e desumanizadores, em virtude de a ciência conduzir os homens, no seu processo de trabalho, tanto ao individualismo quanto à “generalidade de indivíduos”, transformando-se, portanto, em uma abstração. É essa forma de conceber o mundo que precisa ser colocada em suspenso pelo homem moderno, a fim de ele poder compreender que esse tipo de visão abstracionista, isto é, aquele “[...] pensamento que quer pensar o inexprimível por meio do abandono do pensamento falsifica-o e transforma-o naquilo que ele menos gostaria de ser, no absurdo de um objeto absolutamente abstrato” (ADORNO, 2009, p. 100). Em outras palavras, compreende-se que esse tipo de pensamento, por abstrato que se tornou,

ao invés de enfrentar o conflito⁷, isto é, a realidade ambivalente, pelo contrário, suscita a harmonização, a conciliação, tendendo a absolutizar-se frente ao objeto. Ora, tem-se que convir que é justamente essa tendência à abstração que precisa ser evitada, uma vez que não se pode “[...] excluir mentalmente o momento da individualidade humana” (ADORNO, 1995_b, p. 181), sob pena de incorrer-se num profundo subjetivismo.

O pensamento crítico com sua teoria se opõe a ambos os tipos referidos. Ele não tem a função de um indivíduo isolado nem a de uma generalidade de indivíduos. Ao contrário, ele considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, em vinculação com o todo social e a natureza (HORKHEIMER, 1991_a, p. 46).

Em síntese, não se trata de uma realidade idealizada, em que os sujeitos flutuam nela cindidos, imutáveis, por meio de um conhecimento absolutizado, tal como se encontra presente no âmago do “*cogito ergo sum*” cartesiano.

A suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética [...] os interesses do pensamento crítico são universais, mas não universalmente reconhecidos, os conceitos que surgem sob sua influência são críticos frente ao presente. Classe, exploração⁸, mais-valia⁹, lucro, pauperização, ruína são momentos da totalidade conceitual. O sentido não deve ser buscado na reprodução da sociedade atual, mas na sua transformação [...] Trata-se de fato de uma imagem do futuro surgida da compreensão profunda do presente (HORKHEIMER, 1991_a, p. 47-53).

Por exemplo, basta tomar-se o conceito de “classe” acima mencionado para se ter uma ideia mais acurada de que a necessidade de apreensão do contexto histórico para o entendimento do real é uma condição *sine qua non*, inclusive para o

⁷ Com base na ambivalência inerente à constituição humana, a “[...] psicanálise considera o conflito como constitutivo do ser humano, e isto em diversas perspectivas: conflito entre o desejo e a defesa, conflito entre os diferentes sistemas ou instâncias, conflitos entre as pulsões, e por fim o conflito edipiano, onde não apenas se defrontam desejos contrários, mas onde estes enfrentam a interdição (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 89).

⁸ “Termo usado por Marx em dois sentidos, o primeiro dos quais, mais geral, é a utilização de um objeto pelas vantagens que oferece – exploração de recursos naturais, de uma situação política, ou da moralidade hipócrita [...] Mas ‘exploração’ possui um outro significado mais preciso [...] A exploração ocorre quando um setor da população produz um excedente cuja utilização é controlada por outro setor” (BOTTMORE, 2012, p. 213-214).

⁹ No modo de produção capitalista “[...] o que no início é ‘valor da força de trabalho’ ao término é valor produzido por esta força de trabalho em ação. A mais-valia é a diferença entre esses dois valores: é o valor produzido pelo trabalhador que é apropriado pelo capitalista sem que um equivalente seja dado em troca” (BOTTMORE, 2012, p. 335).

entendimento de conceitos tais como exploração, mais – valia, os quais tornaram-se fundantes na ordem capitalista. De acordo com a obra “A Ideologia Alemã” (1999), a classe é um sinal diferenciador da burguesia. E por que a classe consiste neste sinal distintivo? A longa passagem, a seguir, é extremamente esclarecedora nesse tocante.

Na Idade Média, os burgueses em cada cidade eram constrangidos a ser unidos contra a nobreza rural para salvar sua pele. A extensão do comércio e o estabelecimento de comunicações levaram cada cidade a conhecer outras cidades que haviam imposto os mesmos interesses na luta contra a mesma oposição. A partir das numerosas burguesias locais de diferentes cidades nasceu lentamente a “classe” burguesa. As condições de vida dos diferentes burgueses, em decorrência da oposição às relações sociais existentes e do tipo de trabalho que isto impunha, tornaram-se simultaneamente condições comuns a todos eles e independente de cada indivíduo [...] A própria burguesia só se desenvolve paulatinamente dentro de suas condições; ramifica-se, por sua vez, em diferentes frações, de acordo com a divisão do trabalho, a acaba por absorver em si todas as classes possuidoras preexistentes [...] Por outro lado, a classe autonomiza-se em face dos indivíduos, de sorte que estes últimos encontram suas condições de vida preestabelecidas e têm, assim, sua e seu desenvolvimento pessoal determinados pela classe; torna-se subsumidos a ela (MARX e ENGELS, 1999, p. 83).

Evidentemente que, diante das profundas mudanças ocorridas no mundo social, político e econômico, conforme já se apontou no capítulo anterior, a questão da estrutura de classes, segundo as pesquisas marxistas, mantém-se ainda “[...] como um desafio à investigação mais profunda e rigorosa” (BOTTOMORE, 2012, p. 93).

Um exemplo apenas foi suficiente para se comprovar a necessidade de se apropriar dos conceitos com vistas à apreensão desse movimento contraditório pela via de um conhecimento mais totalizante, que permita que se entre em confronto com essa realidade fragmentada, fetichizada e reduzida ao pensamento único ou, de outra maneira, ao sempre igual. “É essa unidade de coletividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas de pensamento” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 35).

Essa inclinação para a resistência, no sentido do entendimento de todo esse processo de dominação e alienação, exige mais do que um mero compromisso, impõe-se mesmo a busca dos seus fundamentos na tentativa de, pelo próprio movimento teórico, pôr em evidência a ideologia burguesa, assentada sobre o *cânon* da razão absoluta cartesiana e baconiana, com vistas ao esclarecimento de sua

insuficiência, conseqüentemente, da necessidade de sua superação. Por isso, nada mais coerente que o comportamento crítico, a fim de, por dentro, por meio da autorreflexão crítica, desvelar o feitiço presente no âmago dessa ideologia reinante na “Era dos Impérios”¹⁰.

No capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria. Os charlatões lucram com isso e o estado intelectual geral das massas retrocede rapidamente [...] a transformação constante das relações sociais é resultado direto do desenvolvimento econômico, se expressa na composição da camada dominante e não atinge somente alguns ramos da cultura, mas o sentido de sua dependência da economia (HORKHEIMER, 1991^a, p. 65).

O desvelamento do caráter dominador abrigado no interior dessa ideologia alienadora torna-se, então, a tarefa fundamental da Teoria Crítica da Sociedade. Assim, pelo exercício do inconformismo, ou melhor, pela volta ao sujeito no seu contrário, segundo Kant (1996), ela salienta a necessidade de haver um trabalho atento de confronto com essa ciência que vem buscando camuflar o empobrecimento da cultura, por meio tanto da negação das contradições existentes nas sociedades como, ainda, pela idealização da racionalidade técnica impressa por ela. “Uma ciência que em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a *práxis* – à qual serve e na qual está inserida – como seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade” (HORKHEIMER, 1991, p. 68). Em virtude disso, a Teoria Crítica, ao privilegiar “[...] os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida” (Idem, p. 69), deixa patente a urgência de se estar sempre vigilante, por intermédio do comportamento crítico possibilitado pelo prisma dialético, uma vez que

[...] a dialética não faz a sua crítica a partir da mera idéia [...] Ela não julga de acordo com o que está fora do tempo, mas conforme o que está no tempo [...] A teoria crítica nunca criou raízes na ciência

¹⁰ Essa é a última obra de uma trilogia elaborada por Hobsbawn em que este historiador faz uma análise dos anos que consolidaram o século XX, “[...] momento histórico em que ficou claro que a sociedade e a civilização criadas por e para a burguesia liberal ocidental representavam não a forma permanente do mundo industrial moderno, mas apenas uma fase de seu desenvolvimento inicial. As estruturas econômicas sobre as quais repousa o mundo do século XX, mesmo quando capitalistas, não são mais as da ‘empresa privada’ na acepção consensual entre os homens de negócios de 1870”. Houve, sim, no período, entre 1875-1914, a emergência de grandes impérios na Europa e, também, uma revolução na ‘cultura’ e nas ‘artes’ (HOBSBAWN, 1998, p. 26).

econômica. A dependência do político frente ao econômico foi o seu objeto, e nunca o seu programa [...] A filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer, nada tem a ver, por conseguinte, com a teoria crítica (HORKHEIMER, 1991_b, p. 74-75).

Por essas afirmações, observa-se o quanto o primado da crítica é relevante para esta teoria, principalmente, porque ela permite ao pensamento “elaborar” a sua história, a fim de não apenas identificar, mas, sobretudo, enfrentar as tensões, mediante a confrontação da realidade que vem insistindo em se reeditar ao longo da história, em virtude, justamente, de o homem moderno, também, perseverar resistindo ao enfrentamento ou, de outra maneira, à “elaboração”. Não obstante essa necessidade, Adorno (1995_a) expõe que a elaboração não vem se configurando numa busca permanente, pelo sujeito, de compreensão dos fatos, mediante o desenvolvimento de uma consciência capaz de aprender a realidade na sua totalidade, mas, contrariamente, ela vem procurando esquivar-se do pensamento, ou pela via da omissão, ou por intermédio do olvido.

Entretanto, convém que não se esqueça que essa atitude de fazer frente ao processo falsamente elaborado tem uma relação intrínseca com o esclarecimento, por conseguinte, com o processo emancipatório. O esclarecimento é um princípio por meio do qual o homem se capacita a “orientar-se por seu próprio pensamento”. Ele é, segundo Kant (2005, p. 61), “[...] a definitiva pedra de toque da verdade”, ou seja, a própria razão. Kant não tem a pretensão de comprovar a existência da liberdade, mas demonstrar que a lei moral à qual o homem encontra-se sujeito deve proceder dele próprio enquanto autor, isto é, fonte dessa lei. Tendo este imperativo em vista, então, o homem se transforma num fim e não em um meio. Evidentemente que, para tanto, faz-se mister considerar-se o seguinte:

À liberdade de pensar opõe-se em primeiro lugar a ‘coação civil’ [...] podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de ‘comunicar’ publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de ‘pensar’, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis [...] Em segundo lugar, a liberdade de pensar é também tomada no sentido de que se opõe a toda coação à ‘consciência moral [...] Em terceiro lugar, a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão ‘aquela que dá a si própria’ (KANT, 2005, p. 59; Grifo no original).

Além disso, de acordo com este filósofo, para o exercício dessa liberdade, isto é, para “orientar-se no pensamento”, é necessário, ainda, que a verdade seja apreendida submetendo-se a razão aos critérios “subjetivos¹¹ de diferenciação” e não, necessariamente, objetivos, em virtude da própria insuficiência deste último. Pois,

Este meio subjetivo, que então ainda lhe resta, nada mais é do que o sentimento da ‘necessidade’ própria da razão. Podemos ficar garantidos contra todos os erros se não nos atrevemos a julgar, quando não sabemos o que é exigido para um determinado julgamento (KANT, 2005, p. 49; grifo no original).

Consoante já se pontuou anteriormente, não obstante haver criticado o esquematismo kantiano, Adorno, em seu percurso elaborativo trilhado na “Dialética Negativa” (2009), evidencia, em outras palavras, o seguinte:

[...] o pensamento, ele mesmo um comportamento, contém a necessidade vital – em si [...] O motor da necessidade é o motor do esforço que envolve o pensamento como um fazer. O objeto da crítica não é por isso a necessidade no pensamento, mas a relação entre os dois. Todavia, a necessidade do pensamento quer que ele seja pensado. Ela exige a sua negação pelo pensamento, precisa desaparecer no pensamento, se é que ela realmente deve ser satisfeita, e perdura nessa negação, representa na célula mais intrínseca ao pensamento aquilo que não é igual a ele (ADORNO, 2009, p. 337).

Esta afirmação conduz a reiterar que a subjetividade é um critério medular tanto para a concepção adorniana da não identidade como, também, para a estética transcendental kantiana, uma vez que “[...] todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção” (KANT, 1996, p. 123). Ou seja não há como o sujeito captar a realidade se ele não se fizer acompanhar pelas suas “representações”, porque, infere-se, não há sujeito sem objeto, e vice-versa, dado que a relação que se estabelece entre sujeito e objeto é

¹¹ “O princípio supremo da possibilidade de toda intuição com referência à sensibilidade, segundo a estética transcendental, era: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições formais do espaço e do tempo. Com referência ao entendimento, o princípio supremo da mesma é: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção. Na medida em que nos são ‘dadas’ todas as múltiplas representações da intuição estão submetidas ao primeiro princípio; na medida em que têm que poder ser ligadas numa consciência, todas essas mesmas representações estão submetidas ao segundo princípio. Com efeito, sem isso nada pode ser pensado ou conhecido, pois as representações dadas não teriam em comum o ato da apercepção ‘eu penso’, e desse modo não seriam reunidas numa autoconsciência” (KANT, 1996, p. 123; grifos no original).

de inter-conexão. As palavras abaixo, evidentemente, esclarecem melhor o que se está dizendo:

O objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele; o sujeito, contudo, segundo sua própria constituição, também é antecipadamente objeto. Não é possível abstrair o objeto do sujeito, nem mesmo enquanto ideia; mas é possível esvaziar o sujeito do objeto (ADORNO, 2009, p. 158).

Certamente, estes argumentos soam como um imperativo para se retomar o presente objeto de investigação. Ora, se se pensar na formação, ver-se-á que não obstante esta condição imperativa para o combate à separação “(*chorismos*)” entre sujeito e objeto, consoante Adorno (1995_b; 2009), observa-se que esta, a formação, tem sido negligenciada ao extremo, recaindo, por isso, num trabalho cada vez mais voltado para o reforço da fraqueza do Eu, freudianamente expressando, porquanto atrelado aos processos heterônomos¹², adaptativos. Na concepção adorniana,

[...] nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência. É claro que isto chega até às instituições, até a discussão acerca da educação política e outras questões semelhantes. O problema propriamente dito da emancipação hoje é se e como a gente – e quem é ‘a gente’, eis uma grande questão a mais – pode enfrentá-lo (ADORNO, 1995_a, p. 182; grifo no original).

Eis aí um dos mais cruciais dilemas impostos à formação frente à teoria do conhecimento. Eis aí, também, um dos maiores desafios em destaque, também, para a Educação, que é o de interrogar acerca dos motivos da sua recaída na barbarização. Isso impõe necessariamente, segundo que já se vem explanando, que se volte o olhar para os mecanismos contraditórios subjacentes aos processos formativos que vêm de maneira insistente, solapando o trabalho de humanização.

¹² “Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, ‘em qualquer outro ponto’ que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre ‘heteronomia’. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa ‘porque quero qualquer outra coisa’. Ao contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa” (KANT, 2009, p. 91; grifos no original).

Pois a sociedade é imanente à experiência e não *allo genos*. Somente a tomada de consciência do social proporciona 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_b, p. 189).

Por isso, insistir-se, a partir deste filósofo, na imprescindibilidade da autorreflexão crítica. Daí, também, continuar-se persistindo na relevância dos questionamentos. Pois compreende-se que os questionamentos são chaves importantes para a abertura de espaços formativos que não coadunem com os extremismos, que se considera que tenha sido um dos grandes enganos daquelas correntes de pensamento que se pautaram na lógica formal na modernidade, submetendo aos critérios objetivos da matematização aquilo que pertencia e continua pertencendo à dimensão subjetiva. O resultado disso, conforme já se vem demonstrando, foi uma acentuada tendência para a padronização, adaptação, conformismo, estranhamento, que se configura naquilo que Adorno (1995_b) expôs a pouco, isto é, no “esvaziamento do sujeito” frente ao “objeto”.

A primazia do objeto é a *'intentio obliqua'* da *'intentio obliqua'*, não a requestrada *'intentio recta'*; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva. Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade. O idealismo ignorou esta diferença e, com isso, embruteceu uma espiritualização sob a qual se disfarça a abstração. Mas isso conduz a uma revisão da posição relativa ao sujeito que prevaleceu na teoria tradicional. Esta o exalta na ideologia e o difama na práxis do conhecimento. Se se quiser, entretanto, alcançar o objeto, suas determinações ou qualidades subjetivas não devem ser eliminadas: isso contradiria, precisamente, a primazia do objeto (ADORNO, 1995_b, p. 188).

É exatamente essa visão ideológica, isto é, essa ideia invertida entre universal e particular, sujeito e objeto, teoria e prática, que se torna uma questão *sine qua non* para a Teoria Crítica da Sociedade. Por isso, a importância de se buscar na história as causas que minaram o programa do esclarecimento, que fazem com que o mundo se torne cada vez mais controlado pelo ideário objetivador, que se assenta na racionalidade técnica, refletindo na formação que tende sobremaneira à resistência ao pensamento crítico. A compreensão da história, para Adorno e Horkheimer (1985, p. 10), “[...] não presume estar livre disso, mas,

certamente, não está à cata de informações a maneira positivista. Crítica da filosofia que é, não quer abrir mão da filosofia”.

Daí a relevância de Marx para o entendimento desse sujeito burguês idealizado que, ao longo de sua história, vai perdendo sua identidade, por meio de um trabalho alienante. Ora, na medida em que há uma práxis que alimenta a esperança de dirigir “[...] os homens para fora do fechamento em si, ela mesma tem sido, agora e sempre, fechada; é por isso que os práticos são inabordáveis, e a referência objetiva da práxis, *a priori* minada” (ADORNO, 1995_b, p. 202).

Esse é o risco que se corre quando se evita a tensão entre sujeito e objeto, universal e particular. Daí, também, Kant tornar-se, consoante já se vem evidenciando, uma referência fundamental para a Teoria Crítica, em virtude, justamente, de haver denunciado as incapacidades dessa razão objetiva, que, enclausurada em si mesma, recusa-se a enfrentar as contradições imperantes no mundo social e do trabalho, por conseguinte, sucumbindo-se ao canto das sereias, segundo Adorno e Horkheimer (1985), tal como ocorreu com Ulisses. Ou seja, “Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 38).

Essa demonstração de que o saber científico é insuficiente no que se refere ao entendimento, – apesar de sua universalidade e necessidade, bem como de sua marca distintiva como ciência observadora, classificatória, prescritiva e controladora – encontra-se no prefácio à segunda edição da Crítica da Razão Pura, de 1787. Lá este filósofo esclarece que somente por meio do exame crítico é possível realizar o enfrentamento não ao “[...] procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência, [...] mas sim ao dogmatismo” (KANT, 1996, p. 47).

Não há dúvida de que foi esse dogmatismo que conduziu a racionalidade moderna a tornar-se míope diante da realidade, de uma forma geral, levando, por isso, ao extremo a sua capacidade de controle e dominação sobre as “massas”, conseqüentemente, impedindo-as de quaisquer movimentos de resistência.

A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o

que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 47).

A partir desta assertiva, não se pode negar que as repercussões desse processo nivelador foram muito mais catastróficas nas sociedades modernas do que se poderia imaginar, uma vez que a centralidade no individualismo não somente impôs barreiras às relações de alteridade entre as pessoas, mas sobretudo multiplicou as possibilidades de existirem entre elas reações cada vez mais violentas e desumanas. Constata-se, como se pode ver, que se trata de um contrassenso. Porém, não obstante esse absurdo, reitera-se que essa tem sido a trajetória posta em execução pelo vertiginoso e incontido progresso na modernidade. Dessa maneira, tal

[...] maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão. [...] A limitação do pensamento à organização e à administração, praticada pelos governantes desde o astucioso Ulisses até os ingênuos diretores-gerais, inclui também a limitação que acomete os grandes tão logo não se trata mais apenas da manipulação dos pequenos [...] O espírito torna-se de fato o aparelho da dominação e do autodomínio, como sempre havia suposto erroneamente a filosofia burguesa [...] É da imaturidade dos dominados que se nutre a hipermaturidade da sociedade (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 46-47).

Indubitavelmente, apesar de essa análise revestir-se de profunda lucidez e, também, de uma veracidade incontestável, infere-se que, para os teórico-críticos frankfurtianos, ela é insuficiente para empreender o combate à atrofia da reflexão. Por isso, a partir da concepção kantiana, invocam a necessidade do esclarecimento como condição de possibilidade de superação desse estado alienante.

Esclarecimento [*Aufklärung*] 'é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado'. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. 'O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de 'servir-se de si mesmo' sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, 2005, p. 63-64; grifos no original).

Na sua concepção, a ausência de esclarecimento decorre, em grande medida, da “preguiça” e, também, da “covardia” de muitos, por isso a facilidade para se tornarem cativos. Na sua visão, mesmo após terem sido libertados pela natureza, ainda, permanecem contentes sob a proteção de outrem. A triste consequência disso é que, ao invés de os homens conquistarem a autonomia, persistem em se pautarem por uma perspectiva heterônoma, por meio do pensamento mecânico oriundo dos preceitos e fórmulas, os quais, de acordo com Kant (2005, p. 64), constituem-se nos “[...] grilhões de uma perpétua minoridade”.

Deduz-se, então, que a liberdade, que Kant (2005) considera como a suprema “pedra de toque da verdade”, conforme já se afirmou, é entregue àqueles que engendraram, com todo requinte e ardil, o seu solapamento, mediante a implantação da sociedade administrada. Nesse sentido, a vontade que, conforme Kant (2009), configura-se na faculdade de autodeterminação do sujeito por intermédio do exercício autônomo da razão, é subsumida, de maneira astuciosa e controladora, pela vontade daqueles que mantêm este processo sob o seu jugo. De forma incontestada essa vontade reflete o reino da necessidade, do mundo das relações sociais e produtivas, e, também, dos processos formativos.

Diferentemente dessa perspectiva antidemocrática, Adorno (1995_a, p. 169) postula o seguinte: “A democracia repousa na formação da vontade de cada um em particular, tal como ela se sintetiza na instituição das eleições representativas”. Na sua compreensão, para que se evite quaisquer tendências aos extremismos, “[...] é preciso pressupor a aptidão e a coragem de cada um em se servir de seu próprio entendimento” (Idem, p. 169). De outra forma, segundo este autor, minar-se-ia o projeto de Kant em relação ao esclarecimento, por conseguinte, à emancipação.

O conceito de esclarecimento citado a pouco, localizado no Ensaio intitulado Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung), Kant (2005, p. 69) formula a seguinte questão: “[...] vivemos agora em uma época ‘esclarecida’ [aufgeklärt]? [...] ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento [Aufklärung]”. Isso evidencia que, para este filósofo, a emancipação funda-se na ideia do *devoir*. Em outras palavras, Kant “[...] determinou a emancipação de um modo inteiramente consequente, não como uma categoria estática, mas como uma categoria dinâmica, como um vir-a-ser e não um ser” (ADORNO, 1995_a, p. 181).

Mas por que Kant afirma que se vive apenas numa época esclarecida? Com efeito, retomando-se os argumentos precedentes no tocante às condições de

objetivação das sociedades modernas, percebe-se que a resposta deste filósofo iluminista foi bastante coerente, porque, se, por um lado, ocorreram avanços no âmbito do conhecimento, de forma paradoxal, por outro, esse mesmo processo de racionalização galgou a irracionalidade. Aliás, não foi isso que Adorno (1995_a) expressou ao expor o conceito de barbárie? “Os meios independentizaram-se até o extremo. Enquanto servem irrefletidamente aos fins, alienavam-se destes” (ADORNO, 1995_b, p. 216). Aliás, não foi este o mesmo diagnóstico apresentado pela “Dialética Negativa” (2009) após haver detectado as insuficiências contidas nessa lógica irracional?

Em face disso, reafirma-se que se impõe à sociedade moderna o desafio de esta romper com a perspectiva linear diante da produção dos conhecimentos, caso contrário, à medida que, por um lado, ela for avançando no conhecimento, por outro, ela irá continuar se distanciando do processo emancipatório. Isso tudo, repisa-se, certamente soa como um alerta para que os homens reflitam sobre a necessidade urgente de se rever o atual processo civilizatório, a fim de que a tarefa emancipatória venha encontrar guarida no seio da modernidade, e, a partir disso, a promessa do esclarecimento, kantianamente expressando, possa, de fato, seguir a sua marcha.

3.2 A Teoria Crítica da Sociedade e a Educação Emancipatória

As análises desenvolvidas anteriormente permitem que se deduza o quanto os conceitos de educação e formação adquirem uma relevância ímpar para a Teoria Crítica. Mas, por que estas concepções ascendem a um patamar tão significativo para esta Teoria?

A discussão elaborada no segundo capítulo deste estudo levou à constatação de que o conhecimento dos motivos sócio-históricos constituem-se em um dos escopos fundamentais que impulsionaram, principalmente, Adorno (1995_a) a considerar a Educação e a formação imprescindíveis para o travamento do embate com a “[...] consciência desleixada”, pois, na sua ótica, “[...] hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência” (ADORNO, 1995_a, p. 154).

Dois textos podem contribuir sobremaneira para que se possa apreender os *leitmotivs* acima expostos, são eles: “O Que Significa Elaborar o Passado (1995_a)¹³” e “Educação Após Auschwitz (1995_a)¹⁴”.

Quanto ao primeiro, salienta-se que, ao referendar-se tanto na perspectiva dialética marxista como, também, freudiana, Adorno (1995_a) demonstra, a partir da questão formulada no seu título, a urgência de se buscar na história as raízes das contradições que permanecem subjacentes ao aparato das instituições sociais, bem como sob a proteção daqueles que persistem defendendo os seus próprios interesses, mediante formas de suavização do mal ou, então, de recusa do existente, pelo esquecimento, a fim de justificarem a dominação. Referindo-se ao contexto tanto alemão como americano, este frankfurtino afirma o seguinte no tocante à sua análise sobre a recusa à rememoração. Veja-se:

Constatações empíricas, como, por exemplo, a de que a geração jovem muitas vezes desconhece quem foram Bismark ou o imperador Guilherme I, da Alemanha, confirmam essa perda da história. Contudo, esse processo, que se tornou flagrante na Alemanha somente após a Segunda Guerra Mundial, coincide com a estranheza da consciência americana em relação à história, que se tornou conhecida desde o ‘*History is bunk*’ (A história é uma charlatanice) de Henry Ford, a imagem terrível de uma humanidade sem memória (ADORNO, 1995_a, p. 32).

Avançado na sua análise, este autor ainda expõe que tal situação não decorre

[...] meramente de um produto da decadência, da forma de reagir de uma humanidade sobrecarregada de estímulos e que não consegue mais dar conta dos mesmos, como se costuma dizer, mas refere-se a

¹³ Este texto diz respeito a uma palestra proferida por Adorno, em 1959, ao Conselho de Coordenação para a Colaboração Cristã Judaica, o qual, em novembro desse mesmo ano, foi publicado no ‘Relato sobre a Conferência de Educadores’, Wiesbaden, bem como na Revista *Intervenções*, em 1963. Foi ainda transmitido pela Rádio de Hessen em 7 de fevereiro de 1960 (ADORNO, 1995_a). Além disso, esclarece-se que se inicia a argumentação por este texto não por entender-se que as reflexões nele contidas suplantam as demais pertencentes ao texto subsequente, mas por considerá-la essencial como ponto de partida para atingir-se o substrato inerente às perspectivas de Educação e formação em Adorno (1995_a).

¹⁴ “Educação após Auschwitz” refere-se, também, a uma palestra enunciada por Adorno em 18 de abril de 1965 na Rádio de Hessen, e publicada em *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*, Frankfurt, 1967, e em Theodor W. Adorno *Stichworte* (Motes), Suhrkamp, 1969, conforme Adorno (1995_a). Quanto ao termo Auschwitz, é assim o seu significado: “O campo de concentração de Auschwitz ficou conhecido por ser o local de extermínio dos judeus praticado pelos nazistas durante a ‘Segunda Guerra Mundial’ [...] A partir de 1940, os alemães começaram a construir instalações que serviriam como ‘campos de concentração’ e de extermínio de inimigos e grupos indesejáveis da sociedade. Estas instalações foram construídas nas terras polonesas ocupadas pelos alemães, foram três os campos principais auxiliados por mais trinta e nove. Localizavam-se nas cidades de ‘Auschwitz’, ou ‘Auschwitz Birkenau’ [...] tornaram-se símbolos do Holocausto causado pelos nazistas durante a Segunda Guerra” (GASPARETO JUNIOR, 2016, p. 1).

algo vinculado necessariamente à progressividade dos princípios burgueses. A sociedade burguesa encontra-se subordinada de um modo universal à lei da troca¹⁵, do 'igual por igual' de cálculos que, por darem certo, não deixam resto algum. Conforme sua própria essência, a troca é atemporal, tal como a própria razão, assim como, de acordo com sua forma pura, as operações da matemática excluem o momento temporal. Nestes termos, [...] a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento (ADORNO, 1995_a, p. 32).

Sob o seu ponto de vista, a consequência dessa prática ilógica e extremamente objetiva será catastrófica, pois, conduzirá os seres humanos a um profundo estranhamento e resignação pela “adaptação” à realidade vigente. Essa é, em outras palavras, também, a visão de Benjamin (1994, p. 119) a respeito dessa crença na excessiva objetividade da ciência, a qual inclinou a humanidade a uma extrema “pobreza”, uma vez que ela foi renunciando “[...] uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano”, penhorando-as, “[...] muitas vezes a um centésimo de seu valor”, aceitando “[...] em troca a moeda miúda do ‘atual’”.

É assim que a humanidade vai seguindo *pari passu* o caminho da evolução científica e, também, paradoxalmente, o da alienação. Esta evidência comprova a imprescindibilidade da história para os homens, porém, não para permanecerem atados a ela, por meio de uma ciência linear, mas para tomá-la para si próprios como elemento que possibilita a construção de sentido tanto do presente como do devir, kantianamente expressando. Como se pode ver, indubitavelmente.

[...] precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para os nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto

¹⁵ É bastante elucidativa uma passagem de “O Capital” em que Marx sintetiza – a partir de um ataque irônico à escola utilitarista e pragmática do filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832) – a ideologia burguesa da troca, baseando-se nas ideias de “liberdade”, “propriedade”, bem como de busca do “interesse pessoal”, conseqüentemente, camuflando as divisões de classe. Veja-se: “A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e ‘trocam equivalente por equivalente’. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas do seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. É justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão-somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral” (MARX, 1988, p. 141; Grifo da pesquisadora).

significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida e da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida define e se degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja, se descobre justamente agora, em meio aos sintomas mais peculiares de nosso tempo (NIETZSCHE, 2003, p. 5).

Observa-se, então, que não é se esquivando da história, tampouco permanecendo nela, como se estivesse no “jardim do saber”, que o homem se livra das incertezas ou, de outra maneira, das imprecisões¹⁶ que a vida lhe impõe. Pelo contrário, essa tendência ao apagamento precisa ser confrontada mediante a “elaboração do passado”. Nesse sentido, a contribuição de Freud (2011_a), por meio do seu texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, apontado anteriormente, foi fundamental para a compreensão do sujeito inserido no universo político e social, quando da sua identificação com o líder. E é exatamente essa colaboração da Psicanálise que Adorno (1995_a) reconhece no texto ora analisado, ao refletir sobre o processo de identificação dos alemães durante o Terceiro Reich, especialmente no período da Segunda Guerra. Trata-se de uma longa transcrição, mas essencial para o entendimento dos prejuízos causados pela não “elaboração do passado”.

No referente ao lado subjetivo, ao lado psíquico das pessoas, o nazismo insuflou desmesuradamente o narcisismo¹⁷ coletivo, ou, para falar simplesmente: o orgulho nacional. Os impulsos narcisistas dos indivíduos, aos quais o mundo endurecido prometia cada vez menos satisfação e que mesmo assim continuavam existindo ao mesmo tempo em que a civilização lhes oferecia tão pouco, encontraram uma satisfação substitutiva na identificação com o todo. Esse narcisismo coletivo foi gravemente danificado pela derrocada do regime nazista. Esses danos ocorreram no âmbito do meramente factual, sem que os indivíduos tenham se dado conta deles para assim elaborá-los. Este é o sentido sócio-psicológico correspondente ao discurso acerca do passado não dominado. Faltou inclusive aquele pânico que, de acordo com a teoria freudiana [...] se instala quando as identificações coletivas se esfacelam. Se atentarmos às indicações do grande psicólogo, isso permite apenas uma conclusão: que, no fundo, avolumando-se inconscientemente e por isto particularmente poderosas, aquelas identificações e o narcisismo

¹⁶ Aqui está-se fazendo uma alusão à frase heroica dos Navegadores Antigos ao se referirem às incertezas da vida: “Navegar é preciso; viver não é preciso” (NAVEGADORES ANTIGOS apud PESSOA, 2011, p. 15).

¹⁷ Este termo deriva da Psicanálise e está desenvolvido no texto de Freud (2012_b), denominado “Introdução ao Narcisismo” e, também, referido no texto “Totem e Tabu” (2012_b).

coletivo não chegaram a ser destruídos, mas permanecem existindo (ADORNO, 1995_a, p. 39-40).

Na concepção deste autor, as condições para a existência da não elaboração do passado continuam persistindo não somente em virtude de motivações de caráter subjetivo, mas também origina-se do contexto “objetivo”, isto é, da “ordem econômica” vigente, que impele os sujeitos a permanecerem sob o seu jugo, a partir das “[...] situações dadas em relação às quais são impotentes”, assim como a se resignarem “[...] numa situação de não-emancipação” (ADORNO, 1995_a, p. 43). Na sua perspectiva, essa renúncia ao “próprio eu” se deve muito à ideologia do consumo subjacente ao potencial totalitário da indústria cultural, pois, esta indústria impõe “[...] a satisfação como uma promessa rompida [...] assim, não [...] sublima¹⁸, mas reprime¹⁹”. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 131). Ora, a repressão obstrui qualquer possibilidade de haver tensionamentos pela crítica, e sem a crítica não há como perscrutar os mecanismos de poder constantes na realidade social, a fim de se ressaltar as contradições nela presentes. Consequentemente, está pronta a base para que a barbárie se instale. Por isso, a premência de uma “pedagogia do esclarecimento”, conforme depreende-se de Adorno (1995_a, p. 45).

No texto “Educação após Auschwitz” capta-se não apenas o sentido dessa pedagogia, mas, sobretudo, o seu mérito no tocante ao preparo das pessoas para resistirem a barbárie. Para Adorno (1995_a, p. 119), esta “[...] desbarbarização só é possível pela educação”, e ela é tão indispensável que ele sugere que, se se pretender elaborar quaisquer planos para a educação, estes precisam ser direcionados para o seguinte caminho: “[...] que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação”.

Na sua perspectiva, as condições que levaram à existência de Auschwitz não deixaram de ocorrer, apesar de todas as conquistas realizadas pelos homens no

¹⁸ Processo postulado por Freud (2010, p. 35), que consiste na busca do afastamento do sofrimento remetendo-se “[...] aos deslocamentos da libido que nosso aparelho psíquico permite, através dos quais sua função ganha muito em flexibilidade. A tarefa consiste em deslocar de tal forma as metas dos intintos, que eles não podem ser atingidos pela frustração a partir do mundo externo. A sublimação dos intintos empresta aqui sua ajuda. O melhor resultado é obtido quando se consegue elevar suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual”.

¹⁹ “A) Em sentido amplo: operação psíquica que tende a fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno: ideia, afeto, etc. Neste sentido, o recalque seria uma modalidade especial de repressão. B) Em sentido mais restrito: designa certas operações do sentido A diferentes do recalque: a) Ou pelo caráter consciente da operação e pelo fato de o conteúdo reprimido se tornar simplesmente pré-consciente e não inconsciente; b) Ou, no caso da repressão de um afeto, porque este não é transposto para o inconsciente mas inibido, ou mesmo suprimido” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 457).

campo técnico-científico, consoante já se apontou. Por isso, os trabalhos da ciência psicanalítica foram tão importantes para Adorno no sentido de ele poder analisar este paradoxos reinantes na sociedade moderna. Isso porque, segundo Adorno (1995_a), Freud (2010_a; 2011_a) foi o autor que conseguiu desvelar este terrível contrassenso: à medida que o homem, por um lado, avança objetivamente, por outro, retrocede na sua dimensão subjetiva, humana. Entretanto, este frankfurtiano adverte que essa tese tornou-se muito mais ampla do que Freud poderia antever

[...] sobretudo porque, entrementes, a pressão civilizatória observada por ele multiplicou-se em uma escala insuportável. Por essa via as tendências à explosão a que ele atentara atingiriam uma violência que ele dificilmente poderia imaginar. Porém o mal-estar na cultura tem o seu lado social – o que Freud sabia, embora não o tenha investigado concretamente. É possível falar da claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. Quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída. Isto aumenta a raiva contra a civilização. Esta torna-se alvo de uma rebelião violenta e irracional (ADORNO, 1995_a, p. 122).

Esse retrato dá condições de se vislumbrar o motivo pelo qual Adorno passou a insistir na ideia de um trabalho que confrontasse esse absurdo. Na sua perspectiva, essa tarefa só lograria êxito mediante uma educação que fosse, simultaneamente, contra esta barbárie e a favor da emancipação. Esse é o sentido atribuído por este pensador à “Educação” após Auschwitz. Para tanto, ela deveria, por um lado, ser desenvolvida num sentido mais restrito, e, por outro, inclinar-se-ia para um horizonte mais amplo. Isso significa que ela necessitaria dirigir-se “[...] à educação infantil, sobretudo na primeira infância, e, além disto, ao esclarecimento geral, que produz um clima intelectual, cultural e social que não permite tal repetição” (ADORNO, 1995_a, p. 123).

Entende-se, a partir deste autor, que esta é a condição de possibilidade da ruptura com o “[...] estado de minoridade, no sentido da idiotice sintética que hoje constatamos em todos os cantos e paragens” (ADORNO, 1995_a, p. 177), e, por consequência, dirigir-se rumo à conquista da maioridade emancipatória, a qual, na sua visão, “[...] precisa ser acompanhada de uma certa firmeza do eu, da unidade combinada do eu, tal como formada no modelo do burguês” (Idem, p. 180).

A partir deste argumento, é possível deduzir-se o quanto o pensamento kantiano, embora contraditório, teve uma ascendência significativa sobre a perspectiva educacional de Adorno. Principalmente, no sentido de sua compreensão sobre a necessidade de se investir na Educação desde a infância, de forma gradual, a fim de se vencer a aspereza, isto é, a ausência de cultivo e a heteronomia, mediante o exercício da autonomia, atingindo-se, assim, a humanização, e, dessa maneira, poder-se contribuir com a melhoria das gerações subsequentes.

Um princípio da arte da educação que os homens que fazem planos para a educação deveriam ter presente é: as crianças devem ser educadas não para o estado presente do gênero (sic) humano, mas para um estado futuro, melhor, isto é, adequando à ideia de humanidade e à sua destinação integral. Este princípio é de grande importância. Os pais educam comumente os seus filhos apenas de modo a que estes se adaptem ao mundo presente, por mais corrompido que possa estar. Deviam, porém, educá-los melhor, para que um estado futuro melhor possa desse modo ser produzido (KANT, 2012, p. 16).

Esta afirmação leva-se à inferência de que uma educação apenas inclinada para a adaptação dificilmente contribuiria para que o homem agisse, autonomamente, conforme os fundamentos de sua própria razão prática, a qual, para Kant (2009, p. 85), conduziria a proceder da seguinte maneira: “Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza”. Ora, a educação que não prepara o homem para orientar-se consoante leis universais, mas sim para viver segundo ordenamentos particulares e, o que é mais problemático, de acordo tão somente com a vontade de outrem, contraria o princípio do uso livre da razão, conseqüentemente, da autonomia, portanto, dos fins últimos aos quais os homens devem almejar para eles próprios. Ou seja, a ideia de uma convivência em um mundo onde o ideal do Estado seja o esclarecimento e não a submissão a finalidades particulares, tal como é expressada na seguinte metáfora:

[...] assim como as árvores num bosque, procurando roubar uma às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e aprumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas. Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e,

assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza (KANT, 2011, p. 11).

De acordo com Kant (2012), a Educação deve estender-se para além da formação específica, isto é, ela necessita orientar-se sobretudo por princípios originários da razão²⁰, mas não só isso, ela, simultaneamente, precisa ancorar-se nas mais variadas formas de manifestação criativa como, por exemplo, a música, o teatro, a pintura, a literatura, a escultura, e outras expressões estéticas que possibilitem ao homem o exercício da sua liberdade, da sua cultura, enfim, da sua autonomia, sob pena de, sem ela, o homem não se esclarecer. Esse, na perspectiva kantiana, é o sentido amplo da Educação. Relegar esta arte ao segundo plano, ou, então, desconsiderá-la na sua profundidade e alcance, seria o mesmo que extrair toda a força que lhe é inerente, que consiste na capacidade de ela, enquanto propulsora da humanização, formar homens autônomos e emancipados. “A autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (KANT, 2009, p. 84).

Por isso, a significativa importância atribuída por Kant (2005) à liberdade e, também, ao esclarecimento como condição de possibilidade de uma formação para o exercício da autonomia. Entretanto, para esse fim, a formação deveria revestir-se de um outro sentido. Ou seja, ela necessitaria confrontar quaisquer inclinações à mera adaptação e pautar-se por uma formação que primasse pela experiência. A experiência exige a unidade da consciência.

O ‘eu penso’ tem que ‘poder’ acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo o pensamento denomina-se ‘intuição’ [...] Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas

²⁰ “Na formação da razão tem de se proceder socraticamente. É que Sócrates, que se intitulava a parteira dos conhecimentos dos seus ouvintes, dá exemplos, nos seus diálogos que Platão em certa medida nos conservou, de como, mesmo no caso de pessoas já de idade, se pode extrair muita coisa da sua própria razão. A razão não precisa, em muitos assuntos, de ser exercitada pela crianças. Não tem de arrazoar acerca de tudo. Não precisam de saber os fundamentos daquilo que os faz bem-educados, mas, assim que concerne ao dever, têm de ser familiarizadas com esses fundamentos. Deve-se velar, no entanto, para que os conhecimentos racionais ‘não lhes sejam introduzidos a partir de fora’, mas sim que elas os hauram em si mesmas” (KANT, 2012, p. 53; grifo da pesquisadora). Isso significa que se aprende melhor não por uma atitude mecânica, mas por meio da razão, buscando os fundamentos “Apreende-se mais radicalmente e fixa-se melhor aquilo que se aprende de si mesmo” (Idem, p. 53).

representações 'minhas' se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações minhas (se bem que eu não seja consciente delas como tais) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual 'podem' reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não me pertenceriam sem exceção (KANT, 1996, p. 121-122)..

É justamente essa experiência, que, segundo Adorno (2009), consiste no exercício filosófico de pensar o objeto não a partir de fora, mas com base numa relação intrínseca entre sujeito e objeto, dialeticamente expressando, encontra-se cindida pela fragmentação dos conhecimentos, pela educação sedimentada em conteúdos meramente informativos, representativos, portanto, destinados à conformação ou, de outra maneira, à “de-formação”, por conseguinte, impedindo que o sujeito, consoante já se demonstrou, confronte o objeto pela experiência, isto é, pela autorreflexão crítica, enfim, pelo tensionamento entre universal e particular. “Se essa universalidade fosse produzida, a experiência de todos os indivíduos se transformaria com ela e ela abandonaria muito da contingência que até o presente a deformou irremediavelmente, mesmo onde ela ainda se faz sentir” (ADORNO, 2009, p. 43).

Esta evidência conduz-se ao reconhecimento de que a Educação, principalmente, na contemporaneidade, sob os múltiplos efeitos da indústria cultural, vem desenvolvendo o seu trabalho mais no sentido de reforçar esta lógica alienante do que, propriamente, objetivando estabelecer um outro sentido para ela. O resultado disso é uma educação à larga daquele processo formativo mais amplo, que, consoante Adorno (1995_a), redonda numa formação para a experiência, conforme já se demonstrou anteriormente. Entende-se com Adorno (1995_a, p. 63) que somente por intermédio de um processo formativo nestes termos poder-se-ia recobrar a ruptura estabelecida entre “objeto e reflexão” causada pelo processo de-formativo. Mais que isso, tem-se em vista que é dessa maneira que a Educação teria condições de travar o combate, por um lado, contra o mito das informações aligeiradas, sob o rótulo de “educação”, e das idealizações da práxis e, por outro, a favor da emancipação humana pelo esclarecimento. Infere-se que o esclarecimento “[...] só se reencontrará consigo mesmo quando renunciar ao último acordo com esses inimigos e tiver a ousadia de superar o falso absoluto que é o princípio da dominação cega” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 52). Deduz-se, assim, que esse é o sentido tanto da formação como da Educação para a Teoria Crítica da

Sociedade. A “Dialética Negativa”, também, não se cansou de pôr à tona, por intermédio de sua filosofia negativa, tudo o que foi olvidado pela racionalidade da padronização e da pseudo-formação, mediante a sua insistência na “revolução axial” rumo à autorreflexão crítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] é no olhar para o desviante, no ódio à banalidade, na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral, que reside a derradeira chance do pensamento.

- THEODOR ADORNO (1993) -

No prefácio da obra “Dialética Negativa” (2009), Adorno relata que, ao término da leitura da obra “Metacrítica da Teoria do Conhecimento”, em 1937, Walter Benjamin expõe o seguinte: “[...] é preciso atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto” (BENJAMIN apud ADORNO, 2009, p. 7-8).

Tomando-se como empréstimo esta assertiva, afirma-se que ao final do estudo da obra “Dialética Negativa” chegou-se à mesma conclusão de Benjamin, pois, constatou-se que o autor desta polêmica obra de pensamento, de cunho eminentemente crítico, atravessou o “deserto de gelo” pela via de um “filosofar concreto”, a fim de apreender as “cores” que se lhe escapam. Assim, mediante o “[...] esforço de ir além do conceito, por meio do conceito” (ADORNO, 2009, p. 22), a “Dialética Negativa” faz um recuo até ao cerne da tradição filosófica, a partir de Platão com a sua doutrina das Ideias, e retorna à modernidade, com Heidegger, demonstrando que a doutrina idealizada do “ser” despreza a subjetividade transformando-a em “objetivismo” (ADORNO, 2009).

Além disso, observou-se nessa obra que tanto o idealismo reinante desde Platão como o subjetivismo em que se recaiu a modernidade teve consequências funestas seja para o sujeito, que se fragmentou em face de sua identificação com o objeto, sucumbindo, dessa maneira, o particular no universal, seja para a teoria, que se tornou fracassada diante da idealização da práxis, mormente a Educação e, conseqüentemente, a formação, que se constituíram objeto desta análise à luz da obra supra mencionada.

No que tange, em especial, à Educação e à formação, observa-se que estas têm sido desenvolvidas com base no discurso do “compromisso” e, também, no da necessidade do estabelecimento da relação “teoria e prática”. Assim, de forma “irrefletida”, edificam

[...] diretamente suas necessidades subjetivas – por exemplo, sob a palavra de ordem Processo de Aprendizagem – como medida da práxis; para a categoria dialética da alienação, tem ficado pouco espaço até o momento. Coisificam sua própria psicologia e esperam, daqueles que lhe fazem frente, uma consciência coisificada. No fundo, fazem da experiência um tabu e se tornam alérgicos assim que algo a recorda (ADORNO, 1995^b, p. 220).

O resultado desse processo alienante, porquanto de negação à experiência formativa, infelizmente não será outro que não o de reforçar de maneira objetiva a resistência ao esclarecimento, contribuindo, assim, “[...] para a transformação regressiva do que ainda resta no sujeito como sinais de ‘conditioned reflexes’” (Idem, p. 220). Constata-se, dessa forma, a supremacia da tendência behaviorista e adaptativa sobre o prisma formativo com vistas à autonomia.

Com efeito, referendando-se, principalmente, em Marx, Kant, Hegel e Freud, Adorno (2009) evidencia que esse sujeito racional autossuficiente, ao relativizar a realidade subjetiva e o conhecimento, tornou-se impotente e fragilizado em meio a essa mesma racionalidade por ele forjada. E é justamente contra essa racionalidade que a Dialética Negativa (2009) investe sua crítica.

Dessa maneira, postulando a favor da autorreflexão crítica e, também, tendo como base o primado do objeto, a “Dialética Negativa” busca desmistificar a realidade contraditória e coisificante que imobiliza o sujeito. Nesse sentido, a dialética, segundo a concepção adorniana, é considerada essencial.

Ela visa a um duplo modo de comportamento: aquele que vem do interior, o processo imanente, o comportamento propriamente dialético; e um comportamento livre, que vem à tona como que a partir da dialética, sem vinculação. Todavia, os dois na são apenas incongruentes. O pensamento não regulamentado possui uma afinidade eletiva com a dialética que, enquanto crítica ao sistema lembra aquilo que estaria fora do sistema; e a **força** que libera o movimento dialético no conhecimento é aquela que se erige contra o sistema. Essas duas posições da consciência ligam-se por meio da crítica recíproca, não por meio de um compromisso (ADORNO, 2009, p. 35; grifo da pesquisadora).

Apoiando-se, então, nessa força dialética exposta acima por este pensador, e ainda tendo como base a perspectiva de experiência filosófica contida em toda sua obra de pensamento, esta pesquisa teve como objetivo geral compreender as perplexidades intrínsecas ao processo formativo em meio a teoria do conhecimento

e a “Dialética Negativa”. Nesse sentido, a questão que se liga a este intento é aquela registrada na introdução desta pesquisa e que se buscará responder aqui.

Para atingir este mister, a presente investigação procurou, a partir do seu primeiro capítulo, intitulado de “Sobre os Fundamentos da Dialética Negativa”, trazer à tona as bases teóricas nas quais estão assentadas esta obra ensaística, a qual, segundo Adorno (2009), configura-se num “antissistema” que se ergue contra a alienação do pensamento. Para a perspectiva adorniana, a “[...] contraposição aos fantasmas da profundidade que, na história do espírito, sempre se deram muito bem com aquilo que existe, muito trivial para elas, a **resistência** seria a verdadeira medida da profundidade” (ADORNO, 2009, p. 23; grifo da pesquisadora).

Esse, também, é o posicionamento encontrado tanto nos ensaios da trajetória inicial deste filósofo, tais como “A Atualidade da Filosofia” (1991_a) e “A Ideia de História Natural” (1991_b), perpassando pela “Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos” (1985), esta última em parceria com Horkheimer e, também, por outros ensaios não menos densos do que os aludidos acima, evidenciando, por conseguinte, tanto a coerência do seu pensamento como a profundidade e rigorosidade de sua crítica polêmica dirigida ao mundo preso ao abstracionismo e reificado pela racionalidade instrumental.

No segundo capítulo, sob a denominação de “Aspectos Sócio-Históricos em Educação e Teoria Crítica”, a pesquisa centrou-se na preocupação de pôr em relevo os processos sócio-históricos, principalmente ocorridos pós-Segunda Guerra Mundial, considerando-se, em especial, as consequências oriundas da Indústria Cultural, e suas principais intercorrências na Educação e na Formação, à luz da Teoria Crítica da Sociedade. Na ótica desta teoria, por meio da “[...] indústria cultural, o conformismo substitui a consciência; jamais a ordem por ela transmitida é confrontada com o que ela pretende ser ou com os reais interesses dos homens” (ADORNO, 1986_a, p. 97).

No terceiro e último capítulo, a reflexão, partindo da tentativa de apreensão do sentido de comportamento crítico e emancipação, e, também, sob o prisma da Teoria Crítica da Sociedade, inclina-se para a captação das tensões e contradições inerentes à sociedade capitalista contemporânea para, a partir daí, apontar as condições de possibilidade de uma formação voltada para ideais mais emancipatórios.

Essas observações iniciais levam, então, à tentativa de resposta ao questionamento formulado no início desta investigação, mediante a retomada de uma assertiva já discutida durante o desenvolvimento desta pesquisa, e que se encontra no prefácio “Dialética Negativa” (2009). Por meio dela, Adorno (2009) afirma que esta obra fará o seu percurso em busca de uma “revolução axial da virada copernicana”, pela via do exercício da “autorreflexão crítica” (ADORNO, 2009, p. 8). E foi exatamente este o trabalho empreendido pela “Dialética Negativa” (2009), demonstrando esta ideia: “Uma tal autorreflexão atinge até mesmo o primado da razão prática que se estende a partir de Kant para além dos idealistas diretamente até Marx” (ADORNO, 2009, p. 323). Como se pode observar, trata-se de um rigoroso e incisivo embate travado pela “Dialética Negativa” (2009) contra toda sorte de teorias ‘esclerozantes’, conforme já se discutiu ao longo deste trabalho, evidenciando a premência da autorreflexão crítica para fazer emergir as contradições que, frequentemente, são silenciadas pelas sociedades de uma forma geral. Mas não apenas isto, pois: “A dialética da prática também exige o seguinte: supressão da prática como a produção pela produção, máscara universal de uma prática falsa” (Idem, p. 23).

Ora aqui se encontra o cerne primordial e indispensável a uma educação e, também, a uma formação críticas. Ou seja, que é a condição irrecusável de ambas não se eximirem diante das contradições da realidade social, pois, entende-se que somente por intermédio de uma educação para o confronto ao existente, pela autorreflexão crítica, é possível não só desvelar os conteúdos pseudo-formativos nela subjacentes, mas também fazer vir à tona a resistência à integração. Esse é o sentido da Educação e, por conseguinte, da formação que se extraiu da “Dialética Negativa” (2009), que, tal como a perspectiva filosófica nela contida, reitera-se, deve funcionar como um antissistema, buscando resistir a todo trabalho tendente à adaptação e à conformação. “Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como ela fosse total; essa é a sua forma de esperança” (Idem, p. 336).

Com efeito, se a Educação se impusesse contra toda tentativa de “quietismo” e de adaptação, talvez, Auschwitz não emergisse como sinônimo senão da maior, pelo menos, de um dos mais significativos atos de barbárie, simbolizando a síntese da frieza frente à diferenciação.

Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como morte [...] O temor estava vinculado ao *principium individuationis* da autoconservação, que, em sintonia com sua consequência, eliminasse. O que os sádicos diziam às suas vítimas nos campos de concentração, ‘amanhã você vai sair como fumaça por essa chaminé e se mover em espirais em direção ao céu’, designa a indiferença para a qual se dirige a história: já em sua **liberdade formal**, o indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob os pontapés dos exterminadores (ADORNO, 2009, p. 300; grifo da pesquisadora).

É justamente no sentido de não compactuar com esse tipo de “liberdade formal” que a Educação assim como a formação deveriam incidir todos os seus esforços, procurando combater toda espécie de extremismo que violasse tanto a liberdade de pensamento como a diferenciação. Nesse sentido: “A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (ADORNO, 1995_a, p. 119).

Para tanto, torna-se fundamental à Educação e à formação um maciço investimento em mecanismos contrários aos princípios destrutivos que possibilitam a existência de Auschwitz. “O único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (Idem, p. 125).

Daí a premência de uma Educação política. Só ela seria capaz de desnudar os mitos escondidos por detrás das condições e dos condicionantes, principalmente, orquestrados com astuta maestria pela Indústria Cultural, com o fim precípua de transformar a realidade concreta em realidade aparente. Somente pelo desvelamento da racionalidade instrumental é que se pode atingir a concretude, isto é, aquilo que se encontra para além do aparente. Diante do império dessa racionalidade, que cada vez mais relativiza os extremismos e valoriza a adaptação, nada mais pertinente do que um processo formativo que contrarie essa lógica, cujo primado incida com veemência no poder da contradição e da resistência a esta ordem socialmente determinada, ordem esta que possibilitou não apenas a emergência de Auschwitz, mas também “[...] demonstrou de modo irrefutável o fracasso da cultura” (ADORNO, 2009, p. 202).

Por isso, as reflexões emanadas da psicanálise não só são oportunas, mas, sobretudo, são urgentes no sentido de se compreender por que, a despeito de se discursar em prol da autonomia, há a “fraqueza do eu”. Ou melhor, apreender o porquê de o indivíduo se acomodar à totalidade social. Ora, a psicanálise evidencia

que, de modo bastante cuidadoso e “[...] protegido da manipulação da mirada do eu, o inconsciente, em sua pobreza e indiferenciação, coexiste de modo feliz com a padronização e o mundo administrado” (ADORNO, 2015, p. 93).

É exatamente essa “consciência feliz”, porquanto conciliada com o “mundo administrado”, que a Educação e a formação devem confrontar. E tal esforço educativo necessitaria ser direcionado em especial à “[...] primeira infância; e, além disto, ao esclarecimento geral, que produz um clima intelectual, cultural e social” (ADORNO, 1995_a, p. 123) que não possibilitaria a “repetição de Auschwitz”. Daí a importância da dialética não somente com vistas ao travamento do embate com quaisquer manifestações de extremismos desde essa fase inicial da formação, mas, para além disso, objetivando o exercício da experiência por meio da autorreflexão crítica.

Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas (ADORNO, 2009, p. 302).

Tal alerta eclode como uma invocação imperiosa para que a formação cultural (*Bildung*) se incline pendularmente para a contradição e para a resistência ao instituído. Compreendeu-se, ao longo deste texto, que somente assim a Educação desvelaria a falácia submersa na totalidade social, por intermédio do enfrentamento com espírito objetivo, que se tornou embrutecido e conciliatório sob o efeito de uma *ratio* opressora e dominadora, expressando “[...] negativamente a ideia de harmonia, formulando com a maior pureza as contradições, inflexivelmente, de acordo com a sua mais íntima estrutura. Perante uma formação assim conseguida perde todo o sentido a sentença de ‘mera ideologia’ (ADORNO, 1970, p. 38; grifo no original).

Indubitavelmente, essa é a condição de possibilidade de cumprimento da promessa efetuada no preâmbulo da “Dialética Negativa” (2009), isto é, aquela que vaticina que esta obra realizaria uma “revolução axial”, por meio da volta do sujeito para si mesmo no seu sentido contrário, ou seja, mediante a realização de uma “revolução copernicana”, pela confrontação a essa sociedade que se ilude admirando “[...] de maneira cega e desprovida de relações tudo aquilo que foi criado

e pensado aí, sem levar em consideração o seu conteúdo veritativo” (ADORNO, 2009, p. 327).

Entendeu-se que a experiência só se potencializa pela via da contradição aos conteúdos pseudo-formativos, pois, somente ela seria capaz de oferecer resistência ao espírito objetivo que zomba dessa experiência em favor da cultura da utilidade, da efemeridade, ou seja, do aqui e do agora, dando, dessa maneira, costas à história e, por isso, sabotando a verdade sob o manto da *illusion*, instituindo-se, por conseguinte, uma cultura fechada em si mesma em face do culto à indiferença. Ora, como resistência a essa lógica, retomando a ideia de liberdade exposta na introdução desta pesquisa, é mister que se reconheça que a condição de “[...] possibilidade de uma experiência metafísica é antes irmanada com a possibilidade da liberdade, e, dessa liberdade, somente o sujeito desenvolvido é capaz, o sujeito que destruiu os laços louvados como sagrados (Idem, p. 328).

Daí mais uma vez insistir-se na imprescindibilidade de o sujeito livrar-se dos “grilhões da menoridade”, segundo Kant (2005), não se curvando às tutorias tampouco aos “preceitos e fórmulas”, ao contrário, buscando por intermédio da autodeterminação do espírito e, conseqüentemente, da autorreflexão crítica, abrir-se para o outro, para o mundo, assim como para a história negada. “O eu precisa ser fortalecido historicamente, para conceber para além da imediatidade do princípio de realidade a ideia daquilo que é mais do que o ente” (ADORNO, 2009, p. 328-329).

De fato, este é precisamente o desafio que se extraiu da “Dialética Negativa” (2009), enquanto um método interpretativo que, a partir da incursão às minúcias, isto é, ao “pequeno”, consoante Adorno (1991_a), irrompe as entranhas e, então, extrai “[...] seus elementos das ciências e os ordena de maneira que salte o enigma, fixando-se especialmente em pequenos elementos, ao modo de Freud” (AGUILERA, 1991, p. 32), visando, dessa maneira, atingir os desvãos de uma humanidade voltada para si mesma, a fim de mostrar o caminho contra a “[...] cisão de corpo e de alma, reflexo da divisão do trabalho” (ADORNO, 2009, p. 331), objetivando que tal humanidade rendida ao princípio da “dominação da natureza” se desbarbarize.

Uma experiência metafísica e uma experiência subjetivamente liberta convergem em humanidade [...] os interesses metafísicos dos homens necessitariam de uma percepção não reduzida de seus interesses materiais. Enquanto esses interesses permanecem velados para eles, eles vivem sob o véu de Maia. Somente se o que é pode ser transformado, isso que é não é tudo (Idem, p. 329-330).

Concluindo, hoje, diante dos inúmeros mecanismos de multiplicação da barbárie, urge para o trabalho formativo rigoroso investimento na desbarbarização. Nesse sentido, “[...] a tentativa de superar a barbárie é decisiva para a sobrevivência da humanidade” (ADORNO, 1995_a, p. 156). E, é por isso, não obstante as suas contradições, que a educação é convocada, a fim de que possa empreender uma luta sem trégua contra todo tipo de tabu que, sob o manto ingênuo do “compromisso”, aventura gerar “[...] o preconceito delirante, a opressão, o genocídio e a tortura” (ADORNO, 1995_a, p. 117), e, também, por extensão, hoje, toda sorte de autodestruição pela atitude insana de domínio da natureza. Daí seguir-se persistindo na ideia não somente de que a “Dialética Negativa” (2009) é atual, mas, sobretudo, é pertinente para o exercício deste trabalho de resistência à barbárie, à heteronomia e, por conseguinte, a práticas não emancipatórias. Pois, se há um resquício de esperança, então, que esta se volte para a conquista deste único veio de liberdade que ainda brota. E, para o alcance deste fim, anseia-se que a Educação e a formação cultural amplas não ousem se esquivarem. Isso porque constatou-se, por meio da “Dialética Negativa” (2009), que somente assim elas, Educação e formação cultural (*Bildung*) amplas, conspirarão contra a irracionalidade e o medo reprimido, e coadunarão com a emancipação e, conseqüentemente, com a liberdade, desterrando, dessa maneira, o pacto com a metafísica. “Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante de sua queda” (ADORNO, 2009, p. 337).

Enfim, esta seria uma das formas de se fazer justiça ao tão sonhado esclarecimento (*Aufklärung*) segundo a perspectiva de Kant (2005), e, também, à tão sonhada transformação da estrutura societária na visão de Marx (1988). Pois, somente voltando-se para si mesma a crítica cumpriria o seu desiderato de “[...] crítica de todo particular [...] Ela destrói a pretensão de identidade na medida em que a honra colocando-a à prova” (ADORNO, 2009, p. 336).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ADORNO, Theodor W. Para que aun la filosofía? **Intervenciones**: nuevo modelos de crítica. Versión castelhana Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, p. 7-24, 1969.

_____. A crítica da cultura da sociedade. In: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max; MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Trad. Carlos Grifo. Lisboa: Editorial Presença, 1970. p. 7-43.

_____. **Terminologia filosófica I**. Trad. Castellana de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. rev. Jesús Aguirre. Espanha: Taurus, 1983.

_____. A indústria cultural. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986_a, p. 92-107.

_____. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986_b, p. 62-75.

_____. La actualidad de la filosofía. In: _____. **Actualidad de la filosofía**. Barcelona: Paidós Ibérica: Instituto de Ciencias de la Educación: Universidad Autónoma de Barcelona, 1991_a, p. 73-102. (Colección Pensamiento Contemporáneo; v. 18).

_____. La ideia de historia natural. In: _____. **Actualidade de la filosofía**. Barcelona: Paidós Ibérica: Instituto de Ciencias de la Educación: Universidade Autónoma de Barcelona, 1991_b, p. 103-134. (Colección Pensamiento Contemporáneo; v. 18).

_____. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max **Textos escolhidos**. Trad. Zeljko Loparić

et al. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991_c. p. 107-155. (Coleção Os Pensadores; v. 16).

_____. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. rev. Guido de Almeida. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993 (Série Temas Estudos Filosóficos; v. 30).

_____. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995_a.

_____. **Palavras e sinais**: modelos, críticos 2. Trad. Maria Helena Ruschel. sup. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995_b.

_____. **Prismas**: crítica cultural e sociedade. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998. (Série Temas; v. 64).

_____. Cultura e administração. In: _____. **Sobre a indústria da cultura**. Coimbra: Angelus Novus, 2003. p. 107-132.

_____. **Escritos sociológicos I**. Madrid: Akal, 2004. (Obra Completa; v. 8).

_____. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova. rev. Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Correspondência 1928-1940**: Theodor Adorno, Walter Benjamin. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012.

_____. **Três estudos sobre Hegel**. Trad. Ulisses Rozzante Vacari. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura I**. Trad. e apres. Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, p. 15-46, 2014 (Coleção Espírito Crítico).

_____. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015. p. 229-235.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia**. Trad. Alvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

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

AGUILERA, Antonio. Introducción: lógica de la decomposición. In: ADORNO, Theodor W. **Actualidad de la filosofía**. Barcelona: Paidós Ibérica: Instituto de Ciencias de la Educación: Universidad Autónoma de Barcelona, 1991. p. 9-65. (Colección Pensamiento Contemporáneo; v. 18).

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: GENTILI, Pablo; SADER, Emir (Orgs.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o estado democrático. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 9-23.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 2007_a. p. 93-160. (Coleção Filosofia; v. 3).

_____. **História da filosofia**: antiguidade e idade média. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007_b. p. 47-49. (Coleção Filosofia; v. I).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. do grego Antônio de Castro Caciro. São Paulo: Atlas, 2009.

ASSIS, Machado de. **Toda a poesia de Machado de Assis**. Org. e prefácio de Cláudio Murilo Leal. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BACON, Francis. **Novum organum** (ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza: nova Atlântida). Trad. e notas José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores).

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. 3. ed. Trad. Mário Laranjeira. rev. Andréa Stahel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (Coleção Roland Barthes).

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. apres. e notas Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. (Coleção Elogio da Filosofia).

_____. **Magia, técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas; v. 1).

_____. **Rua de mão única**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 6 reimp. São Paulo: Brasiliense, 2011. (Obras Escolhidas; v. 2).

BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Trad. Carmem C. Varriale *et al.* Coord. João Ferreira. rev. João Ferreira e Luís Guerreiro Pionto Cascais. 5. ed. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, v. 1, 2000.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Trad. Wantensir Dutra. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BOTTOMORE, Tom; OUTHWAITE, William. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Trad. Eduardo Francisco Alves e Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 25. ed. Petrópolis: Vozes, v. I, 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Ideologia neoliberal e universidade. In: **A ideologia da competência**. Org. André Rocha. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014. (Escritos de Marilena Chauí; v. 3).

CROCHIK, José Leon. **Preconceito, indivíduo e cultura**. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

_____. A constituição do sujeito na contemporaneidade. **Revista Inter-Ação**, Goiânia, v. 35, n. 2, p. 387-403, jul./dez. 2010.

DELFOE, Daniel. **Robinson Crusóé**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

EINSTEIN, Albert. Mensagem aos intelectuais. In: **Escritos da maturidade**: artigos sobre ciência, educação, religião, relações sociais, racismo, ciências sociais e religião. Trad. Luíza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994. p. 161-164.

FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Departamento Nacional de Educação/Companhia Nacional de Material de Ensino, 1962.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Coord. Marina Baird Ferreira e Margarida dos Anjos. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010_a, p. 13-122 (Coleção Obras Completas; v. 18).

_____. Além do princípio do prazer (1920). In: _____. **História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”)**: além do princípio do prazer e outros textos (1917-

1920). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010_b, p. 161-239 (Coleção Obras Completas; v. 14).

_____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923).**

Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011_a, p. 13-113 (Obras Completas; v. 15).

_____. **O eu e o Id , autobiografia e outros textos (1923-1925).** Trad. Paulo

César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011_b, p. 13-74 (Obras Completas; v. 16).

_____. Totem e tabu (1912-1913). In: _____. **Contribuição à história do**

movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012_a, p. 17-155. (Obras Completas; v. 11).

_____. Introdução ao narcisismo (1914). In: **Sigmund Freud:** introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012_b, p. 13-50 (Obras Completas; v. 12).

_____. A transitoriedade. In: **Sigmund Freud:** introdução ao narcisismo – ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012_c, p. 247-252 (Obras Completas; v. 12).

FRIGOTTO, Gaudêncio. **A produtividade da escola improdutiva.** 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

GASPARETO JUNIOR, Antonio. **Campo de concentração de Auschwitz.**

Disponível em: <www.infoescola.com/historia/campo-de-concentracao-de-auschwitz/>. Acesso em: 10 de fev. de 2016.

GENTILI, Pablo; SILVA, Tomaz Tadeu da (Orgs.). **Escola S/A: quem ganha e quem perde no mercado educacional do neoliberalismo**. Brasília: Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação, 1996.

GILSON, Étienne. **Heloísa e Abelardo**. Trad. Henrique Ré. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2007.

HAYEK, Friedrich August Von. **O caminho da servidão**. Trad. e rev. Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stele e Liane de Moraes Ribeiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **A era dos impérios: 1875-1914**. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. rev. téc. Maria Célia Paoli. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HOMERO. **Odisseia**. 2. ed. Trad., posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012. (Edição Bilingue).

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

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. In: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max, **Textos escolhidos**. Trad. Zeljko Loparić et al. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991_a. p. 31-68 (Coleção Os Pensadores; v. 16).

_____. Filosofia e teoria crítica. In: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Textos escolhidos**. Trad. Zeljko Loparić et al. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991_b. p. 69-75 (Coleção Os Pensadores; v. 16).

_____. **Eclipse da razão**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2000.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. rev. do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013 (Coleção Clássicos).

JAY, Martin. **As ideias de Adorno**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix: Universidade de São Paulo, 1988.

_____. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais: 1923-1950. Trad. Vera Ribeiro. rev. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

_____. Resposta à pergunta: o que esclarecimento (*Aufklärung*)? In: **Textos seletos**. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63-71

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Introdução Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2009. (Coleção Textos Filosóficos; v. 7).

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

_____. **Sobre a pedagogia.** Lisboa: Edições 70, 2012. (Coleção Textos Filosóficos).

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

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média.** Trad. Maria Júlia Goldwasser. rev. Hilário Franco Jr. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LISPECTOR, Clarice. **Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres.** São Paulo: Rocco, 1998.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe.** Trad. Rodnei Nascimento. rev. Karina Jannini. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012 (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

LUCKESI, Cipriano Carlos et al. O conhecimento filosófico e científico. In: **Fazer universidade: uma proposta metodológica.** 14. ed. São Paulo: Cortez, 2005, p. 60-78.

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação.** Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 11-28.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** Trad. Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial.** Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. **O manifesto comunista**. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010. (Coleção Marx-Engels).

MARX, Karl. **O capital**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Economistas; v. 1).

_____. Ad Feuerbach (1845). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533-535.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. Trad. e Int. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MENDONÇA, L. M. N. **Guia para apresentação de trabalhos acadêmicos na UFG**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, 2005.

MENESES, Paulo. **Para ler a fenomenologia do espírito**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

OLIVEIRA, Tânia Modesto Veludo de. **Escalas de mensuração de atitudes**: Thurstone, Orsgood, Stapel, Likert, Guttman, Alpert. Disponível em: www.fecap.br/adm_online/art22/tania> Acesso em 10 de abr. de 2016.

PESSANHA, José Américo Mota. Vida e obra. In: **Platão**. Trad. e notas José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. VII-XXII (Coleção Os Pensadores).

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. Org., Int. e notas Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.

PLATÃO. **A república**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

QUEIROZ, Tereza Aline Pereira de. Aprender a saber na Idade Média. In: FRIAÇA, Amâncio et al. **Trivium e quadrivium**: as artes liberais na Idade Média. Coord. Lênia Márcia Mongelli. São Paulo: Ibis, 1999, p. 9-31.

REALE, Giovanni. Advertência. In: Aristóteles. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. IX-XIII.

ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. apres. e notas Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984 (Coleção Elogio da Filosofia).

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Int. e notas Márcio Suzuki. 4. Reimp. São Paulo: Iluminuras, 2010. p. 63-67 (Biblioteca Pólen).

SICHEL, Edith. **O renascimento**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

SILVA, Rui Sampaio da. O círculo hermenêutico e a distinção entre ciências humanas e ciências naturais. **Ekstasis**, v. 1, n. 2, p. 54-72, 2013.

VIEIRA, Trajano. Posfácio à Odisseia. In: HOMERO. **Odisseia**. Trad. posfácio e notas Trajano Vieira. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 777-785.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. rev. téc. Gabriel Cohn. 4. ed. Brasília: UNB, v. 1, 2012_a.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. rev. téc. Gabriel Cohn. 4. ed. Brasília: UNB, v. 2, 2012_b.

_____. **Escritos políticos**. Trad. Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

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

_____. Teoria crítica e pós-modernidade: obstaculização histórica e assujeitamento dialético. **Impulso**, v. 24, n. 61, p. 155-166, 2014.

_____. Dialética negativa e materialismo dialético: da subjetividade decomposta à objetividade pervertida. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 132, p. 451-471, dez., 2015.