

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO



MICHEL AIRES DE SOUZA DIAS

**Educação, formação cultural e emancipação em Theodor W.
Adorno**

São Paulo
2021

MICHEL AIRES DE SOUZA DIAS



**Educação, formação cultural e emancipação em Theodor
W. Adorno**

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de concentração: Cultura, Filosofia e História da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira.

São Paulo
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

D541e

DIAS, Michel Aires de Souza

Educação, formação cultural e emancipação em Theodor W. Adorno / Michel Aires de Souza DIAS; orientador Paulo Henrique Fernandes Silveira. -São Paulo, 2021.

165 p.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Educação. 2. Formação Cultural. 3. Emancipação. 4. Dialética. 5. Adorno. I. Silveira, Paulo Henrique Fernandes, orient. II. Título.

Nome: Michel Aires de Souza Dias

Título: Educação, formação cultural e emancipação em Theodor W. Adorno

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À Meire e ao meu filho Tales, que me ajudaram a superar meu caminho tortuoso e cheio de pedras.

AGRADECIMENTOS

À Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, que me deu toda estrutura e o amparo necessários para fazer minha pesquisa.

Ao Prof. Doutor Paulo Henrique Fernandes Silveira que, por seis anos de convivência, foi mais que um orientador, foi um amigo e ensinou-me a pesquisar, contribuindo para meu crescimento intelectual e científico.

Ao Prof. Doutor Ricardo Musse, que desde a graduação, por meio de suas aulas, me ensinou a gostar do marxismo e da Teoria Crítica.

À Prof.^a Isabel Maria Loureiro, por me ensinar os primeiros passos da pesquisa científica e por me iniciar nas reflexões sobre a Teoria Crítica.

Ao professor Pedro Fernandes da Silva que, nas discussões nas aulas e por seus comentários nos textos, contribuí para o desenvolvimento do meu trabalho.

À Prof.^a Olgária Matos, que aceitou ler minha tese e com muita boa vontade aceitou participar de minha banca.

Ao Prof. Rodrigo Duarte, que para mim sempre foi uma referência intelectual e aceitou participar de minha banca.

Ao Prof. Marcos César Alvarez que, desde a graduação, me possibilitou o gosto pelo pensamento sociológico e foi para mim um modelo de professor.

Aos colegas do grupo de estudo Educação, Filosofia, Engajamento e Emancipação, que nos debates e nas discussões contribuíram para o meu desenvolvimento intelectual.

Uma humanidade emancipada não seria nenhuma totalidade

Theodor W. Adorno

[...] o indivíduo só pode compreender sua própria experiência e avaliar seu próprio destino localizando-se dentro de seu período; só pode conhecer suas possibilidades na vida tornando-se cômico das possibilidades de todas as pessoas, nas mesmas circunstâncias em que ele. Sob muitos aspectos, é uma lição terrível; sob muitos outros, magnífica. Não conhecemos os limites da capacidade que tem o homem de realizar esforços supremos ou degradar-se voluntariamente, de agonia ou exultação, de brutalidade que traz prazer ou deleite da razão. Mas em nossa época chegamos a saber que os limites da 'natureza humana' são assustadoramente amplos. Chegamos a saber que todo indivíduo vive, de uma geração até a seguinte, numa determinada sociedade; que vive uma biografia e que vive dentro de uma sequência histórica. E pelo fato de viver, contribui, por menos que seja, para o condicionamento dessa sociedade e para o curso de sua história, ao mesmo tempo em que é condicionado pela sociedade e pelo seu processo histórico.

Charles Wright Mills

RESUMO

DIAS, Michel Aires de Souza. **Educação, formação cultural e emancipação em Theodor W. Adorno**. 2021. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Em seus estudos sobre a educação, Theodor Adorno avaliou que a formação educacional em nossa época reproduz os valores, o imaginário e as condições sociais dominantes do sistema cultural. A escola no mundo capitalista tem como única finalidade adaptar os indivíduos às formas de domínio social existentes, desenvolvendo um conjunto de papéis sociais e de valores, cujo objetivo é a constituição de sujeitos adaptados à ordem social, econômica e política. A partir desse ponto de vista, o objetivo da presente pesquisa é investigar as reflexões de Adorno sobre a educação em suas possibilidades de emancipação. A hipótese que norteia este trabalho é a de que, na filosofia social de Adorno, a emancipação demanda uma educação política, que restaure a aptidão dos indivíduos à experiência, por meio do pensamento dialético. Ele compreendeu a aptidão à experiência como conscientização por meio de uma reflexão direta sobre o objeto, sem a mediação de modelos ou estereótipos já cristalizados no pensamento pela semiformação ou pelos vários mecanismos de dominação social. Com isso, a aptidão à experiência não se refere à capacidade formal de pensar ou ao desenvolvimento lógico formal, mas à capacidade de tomar consciência da realidade de modo pleno e significativo. Para corroborar nossa hipótese, procuramos pensar a educação não como algo isolado da sociedade, mas como parte integrante das relações sociais, econômicas, políticas e culturais. O que importa é pensá-la dialeticamente em sua interdependência e conexão mútua com os fenômenos sociais.

Palavras-Chave: Educação. Emancipação. Semiformação. Experiência. Dialética.

ABSTRACT

DIAS, Michel Aires de Souza. **Education, cultural formation and emancipation in Theodor W. Adorno**. 2021. Tese (Doutorado) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

In his studies on education, Theodor Adorno evaluated that the educational formation in our time reproduces the values, the imaginary, and the dominant social conditions of the cultural system. The school in the capitalist world has as the sole finality of adapting individuals to existing forms of social domain, developing a set of social roles and values, whose objective is the constitution of subjects adapted to the social, economic and political order. From that point of view, the objective of the present research is to investigate Adorno's reflections on education in your possibilities of emancipation. The hypothesis that guides this work is that, in Adorno's social philosophy, emancipation demands political education, that restores individuals' aptitude to experience, through dialectical thinking. He understood the aptitude for the experience as awareness through a direct reflection on the object, without mediation of models or stereotypes already crystallized in thought by semi-formation or by the various mechanisms of social domination. With that, the aptitude for experience does not refer to the formal capacity to think or formal logical development, but the capacity to become conscious of reality in a full and meaningful way. To corroborate our hypothesis, we look for to think of education not as something isolated from Society, but as an integral part of social relations, economical, political and cultural. What matters is to think about it dialectically in its interdependence and mutual connection with social phenomena.

Keywords: Education. Emancipation. Semi-formation. Experience. Dialectic.

Sumário

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| PARTE I - A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E A DISSOLUÇÃO DO INDIVÍDUO AUTÔNOMO NO MUNDO ADMINISTRADO | 18 |
| 1.1 A razão como domínio técnico da natureza e dos homens | 18 |
| 1.1.1 Mito e esclarecimento | 24 |
| 1.1.2 A condição feminina | 29 |
| 1.2 Técnica, reificação e a dissolução do indivíduo autônomo..... | 33 |
| 1.2.1 A relação do homem com a técnica | 41 |
| 1.3 O indivíduo como mônada | 47 |
| 1.3.2 O trabalho social e o corpo reificado | 55 |
| PARTE II – INDÚSTRIA CULTURAL, SEMIFORMAÇÃO E A CRISE DA EDUCAÇÃO NO MUNDO ADMINISTRADO | 64 |
| 2.1 Indústria cultural, semiformação e a produção da subjetividade | 64 |
| 2.1.1 Bildung e Kultur: a crise da formação cultural | 65 |
| 2.1.2 Indústria cultural e Semiformação | 74 |
| 2.2 Educação burguesa e barbárie | 85 |
| 2.2.1 O fracasso da educação burguesa | 89 |
| PARTE III – PERSONALIDADE FASCISTA, EDUCAÇÃO POLÍTICA E A EXPERIÊNCIA FORMATIVA..... | 99 |
| 3.1 A personalidade fascista..... | 99 |
| 3.1.1 As condições psicológicas que produzem a personalidade fascista | 104 |

| | |
|--|-----|
| 3.1.2 Educação política como resistência | 112 |
| 3.2 Experiência formativa e pensamento dialético..... | 125 |
| 3.3 Dialética negativa: a relação entre filosofia e experiência..... | 140 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 153 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 156 |

INTRODUÇÃO

O objeto da presente pesquisa é investigar as reflexões de Adorno sobre a educação em suas possibilidades de emancipação. Apesar de não ser um teórico da educação, o pensador frankfurtiano foi eminentemente um teórico da cultura e suas obras refletem a atitude crítica com a qual ele concebia a formação cultural nas modernas sociedades de massas. Desse modo, suas reflexões de ordem filosófica-cultural nos fornecem um arcabouço teórico para análise e reflexão sobre a educação.

Em suas obras, Adorno desenvolveu uma crítica imanente da cultura, procurando resgatar nos fenômenos sua verdade social e histórica, e não princípios transcendentais e externos a eles. Com isso, ele investigou a realidade social concreta, apontando suas contradições, seus conflitos e suas possibilidades. O método em Adorno é dialético, pois ele não concebe os fenômenos sociais de maneira isolada, como entidades que existem por si mesmas. Ao contrário, todos os objetos e fenômenos analisados formam uma cadeia articulada de interdependência e condicionamento mútuo. Assim, na vida social, nada pode ser compreendido isoladamente e sem conexão com os fenômenos que os cercam: “A sociedade deve ser e é por si próprio um conceito dialético” (ADORNO, 2008b, p. 118). Na dialética o particular e o universal, o sujeito e o objeto, a consciência e a realidade interagem. Todo fenômeno é mediado pela totalidade e concretude da realidade histórica e social. No tocante a isso, Gagnebin (1993, p. 77) observou que, nessa concepção da realidade como totalidade socialmente culpada, intervém a convicção de que o particular e o universal se determinam mutuamente, de que não se pode, portanto, analisar um elemento particular sem recorrer à sua inserção na totalidade social, de que a verdade desse particular só pode ser encontrada na sua determinação pelo universal.

Como avalia Jay (2008, p. 97), a mediação tem importância crucial para uma teoria correta da sociedade. Nada na realidade está acabado ou é completo em si mesmo. Não há fatos sociais como substrato de uma teoria social, como acreditavam os positivistas. Em vez disso, há uma interação constante do particular e do universal, o momento e a totalidade. É a partir desse postulado que Adorno pensa a educação. Como pensador dialético, ele não a concebe de maneira isolada, mas a compreende de modo articulado e mediado pela totalidade e concretude da realidade histórico e social.

A preocupação de Adorno com o processo formativo na sociedade capitalista percorre toda sua obra. Analisando o seu período histórico, ele percebeu que as pessoas eram formadas pela sociedade por meio de várias instâncias mediadoras, de tal modo que tudo absorviam e

aceitavam em termos desta configuração alienada. Como observou Maia (2009, p. 47): “A formação dos sujeitos se confunde cada vez mais com um adestramento, com uma adaptação aos mecanismos que regulam a produção e que se disseminam para todo o âmbito da vida.” No ensaio, *Teoria da Semicultura*, Adorno (2005b) compreendeu que a formação cultural no mundo contemporâneo se converteu em semiformação, sendo entendida como uma espécie de pseudocultura, cuja característica é ser unidimensional e limitada. A semiformação é uma formação definida *a priori*, que se tornou a forma dominante da consciência, convertendo-se em semiformação socializada, sob a determinação da indústria cultural.

A cultura de massa planejada e produzida pela indústria cultural, que produz a semicultura, renegou os valores transcendentais da literatura, da arte, da música, que reivindicavam liberdade, igualdade, felicidade e uma vida melhor para os indivíduos. Ao renegar esses valores, ela produziu novos modelos ideais de vida, como a beleza, o corpo, a família, as qualidades da alma e a riqueza: “Eis aqui o terrível mundo dos modelos ideais de uma vida saudável, dando aos homens uma imagem falsa do que seja a vida de verdade” (ADORNO, 1995g, p. 84). Esses ideais renovadores foram veiculados em filmes, romances, novelas, músicas e propagandas. Em lugar dos valores transcendentais de emancipação para todos, a indústria cultural respondeu com ideais de prazer, consumo e satisfação individual. Como Adorno (1985, p. 104) observou, o mundo inteiro foi forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Em nossa época, a atrofiação da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural é perpetuada pela própria constituição dos produtos culturais padronizados. Em consequência disso, a Semiformação, como condição objetiva da formação cultural, tornou-se a forma subjetiva da consciência nos indivíduos.

Em Adorno, a crise da educação é eminentemente uma crise da formação cultural. Esse fato pode ser notado no abandono do caráter formador da educação, que em nossos dias se transformou em uma mercadoria. Na educação escolar atual, a racionalidade técnica, que Adorno criticou, está presente no pensamento administrativo, que aproxima a escola de um empreendimento comercial, e no pensamento burocrático, que facilita a educação em massa (CROCHÍK, 2009). Dessa forma, a escola possui um papel importante na manutenção das classes dominantes, uma vez que, ao fazer parte da superestrutura ideológica, ela propaga as formas de pensamento e comportamento socialmente estabelecidos. Contra essa perspectiva, Adorno sempre acreditou no poder libertador da educação, uma vez que, em seu caráter

emancipador, ela visa o esclarecimento e a conscientização, preservando a esperança de justiça social e de transformação da realidade.

Para Adorno (1995b, p. 143) surgem dois problemas quando pensamos sobre a possibilidade de emancipação pela educação. O primeiro é que a organização do mundo em que vivemos se converteu em sua própria ideologia. Ela se materializou na própria realidade social, exercendo uma pressão tão imensa sobre as pessoas, que superou o poder de conscientização da própria educação. O segundo é que as pessoas estão muito bem-adaptadas a essa realidade. De certo modo, emancipação significa o mesmo que conscientização, esclarecimento, mas a realidade sempre envolve continuamente um movimento de adaptação. Desse ponto de vista, para o pensador frankfurtiano, a educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo de adaptação e seria igualmente questionável se produzisse apenas pessoas bem ajustadas.

No século XVIII, Kant percebeu que o principal problema de sua época era a menoridade como condição de tutela, causada pela preguiça e covardia do homem em se servir de seu próprio entendimento. Já Adorno atualizou esse problema e interpretou a menoridade na sociedade capitalista como a perda da capacidade de fazer experiências. Em uma realidade fundamentada na heteronomia, ao desempenhar certos papéis sociais, as pessoas aceitam com maior ou menor resistência aquilo que a existência lhes impõe. Com isso, os homens não são mais capazes de fazer experiências, pois entre eles e a realidade se interpõem os controles técnicos, que impedem uma verdadeira consciência da realidade, adaptando-os às formas de domínio social existente. No capitalismo tardio, o aparato técnico adquiriu um tal poder que os indivíduos foram anulados enquanto subjetividade autônoma. Como bem avaliou o pensador frankfurtiano (1995a, p. 43), se as pessoas querem viver em sociedade, “nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar; precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a ideia de democracia.” Em consequência disso, a formação da consciência é constituída no contexto de uma sociedade administrada, que enclausura os indivíduos e os disciplina aos padrões de pensamento e comportamento socialmente estabelecidos.

Adorno em suas obras teve uma grande influência de seu amigo e parceiro Walter Benjamin, que refletiu sobre a perda de experiência no mundo moderno. Para Benjamin, com o desenvolvimento da técnica surgiu uma nova forma de miséria espiritual. A experiência formativa deu lugar a uma angustiante riqueza de ideias que se difundiu entre as pessoas, como a renovação da astrologia e da yoga, da Christian Science e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritualismo (BENJAMIN, 1994a). Seguindo as análises de Benjamin sobre a perda da experiência, Adorno (1985, p. 36) chegou à conclusão de que, “quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho,

tanto mais ele força a autoalienação dos indivíduos, que têm de se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica.” Os indivíduos ao reduzirem sua existência ao consumo e aos entretenimentos idiotizados, deixaram que sua interioridade fosse modelada pela produção de mercadoria. Desse modo, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de tal modo que tudo absorvem e aceitam nos termos dessa configuração alienada (ADORNO, 1995d).

No mundo contemporâneo, a organização social continua sendo heterônoma, isto é, nenhuma pessoa pode existir na sociedade capitalista realmente conforme suas próprias determinações. Na medida em que o mundo se nivelou pela forma da mercadoria, o ego ajustado à realidade aprendeu a ordem e a subordinação por meio do aparato econômico que a tudo engloba. Desse modo, “os fenômenos da alienação baseiam-se na estrutura social.” (ADORNO, 1995b, p. 148). A adaptação, o conformismo, a ausência de autorreflexão, os comportamentos convencionais são características dessa alienação. O maior problema que nos defrontamos hoje é que os homens não são mais aptos à experiência, uma vez que eles interpõem entre si e aquilo a ser experimentado aquela camada estereotipada a que é preciso se o por. Adorno pensa sobretudo no papel desempenhado na consciência e no inconsciente pela técnica. O aparato técnico produz a semiformação impedindo a reflexão direta sobre a realidade.

A partir do diagnóstico acima, a hipótese que norteia este trabalho é a de que, na filosofia social de Adorno, a emancipação demanda uma educação política, que restaure a aptidão dos indivíduos à experiência, por meio do pensamento dialético. Adorno (1995b, p. 151) compreendeu a aptidão à experiência como conscientização através de uma reflexão direta sobre o objeto, sem a mediação de modelos ou estereótipos já cristalizados no pensamento pela semiformação ou pelos vários mecanismos da dominação social. Com isso, a aptidão à experiência não se refere à capacidade formal de pensar ou ao desenvolvimento lógico formal, mas à capacidade de se conscientizar da realidade de modo pleno e significativo. A constituição da aptidão à experiência consiste na conscientização e, deste modo, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência.

O que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo, a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é (ADORNO, 1995d). Desse modo, a aptidão à experiência se vincula ao pensamento dialético, uma vez que a realidade só pode ser compreendida em seu devir. O que importa é pensar os fenômenos em sua interdependência e conexão mútua. O conhecimento dos fenômenos deve ser mediado pela categoria de totalidade concreta da realidade histórico e social. Assim, o

indivíduo só pode se emancipar quando ele for capaz de compreender dialeticamente sua própria experiência social como adaptação, avaliando seu destino e posição social na grande ordem do todo. É necessário que ele compreenda as mediações e as forças que se processam entre sua vida e a sociedade, entre sua interioridade e a realidade, entre sua trajetória individual e a história universal. Ele só pode entender sua existência e os problemas que enfrenta na vida, compreendendo as forças históricas e as relações de poder que o determinam.

Em suas obras, Adorno manifestou seu otimismo em relação ao homem para se aperfeiçoar, se instruir, superando as crenças, as superstições e toda forma de tutela, tornando o senhor de si mesmo. O sujeito esclarecido é aquele que se serve de seu próprio entendimento sem a tutela de outro indivíduo. Desse ponto de vista, a liberdade exige a autonomia plena da razão perante lógicas externas, heterônomas a ela. Para o frankfurtiano, é necessário que a educação se volte aos verdadeiros problemas sociais encobertos pela ideologia, para isso, deve ser sobretudo educação política. Em Adorno, “a teoria social é na realidade uma abordagem formativa, e a reflexão educacional constitui uma focalização político-social. Uma educação política” (MAAR, 1995, p. 15).

Para cumprir nossa tarefa, dividimos este trabalho em três partes, que estão inter-relacionadas. Na primeira parte, denominada, *A dialética do esclarecimento e a deterioração do indivíduo autônomo no mundo administrado*, procuramos refletir sobre a relação dialética entre indivíduo e a sociedade no pensamento de Adorno. Propõe-se analisar os estudos deste autor sobre os impactos da sociedade na subjetividade do indivíduo, com o objetivo de compreender as causas de sua deterioração. Em um primeiro momento, buscamos analisar o mundo administrado a partir do entrelaçamento entre técnica e reificação, demonstrando como elas determinam não somente as condições de produção real efetiva da sociedade, mas também as condições objetivas da subjetividade. A partir disso, mostra-se que o indivíduo surge como uma mônada, ou seja, como uma célula social isolada, não consciente, que reflete a lei social da exploração econômica. Na segunda parte, denominada, *Formação cultural, semicultura e indústria cultural*, procuramos refletir sobre a crise da formação cultural no mundo administrado. Propõe-se analisar a apreensão por Adorno da cultura como mercadoria, buscando compreender como ela fixa e fortalece as formas de consciência, tornando-se dominação no plano da subjetividade. A partir disso, mostra-se que a crise da educação é eminentemente uma crise da formação cultural na sociedade capitalista. Na terceira parte, denominada, *Personalidade fascista, educação política e experiência formativa*, trataremos de investigar as reflexões de Adorno sobre a educação em suas possibilidades de emancipação. Em um primeiro momento, procuramos refletir sobre os pressupostos sociais objetivos e

psicológicos que produzem a personalidade fascista. Em seguida, procuramos mostrar a importância da educação política para fortalecimento e a resistência do indivíduo frente à essas tendências autoritárias na sociedade. A partir disso, procuramos argumentar que o papel fundamental da educação política é restaurar a aptidão à experiência no indivíduo, por meio do pensamento dialético.

PARTE I - A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E A DISSOLUÇÃO DO INDIVÍDUO AUTÔNOMO NO MUNDO ADMINISTRADO

1.1 A razão como domínio técnico da natureza e dos homens

No início do século XX, Freud diagnosticou que o propósito da vida não é a felicidade humana. O que caracteriza a existência do homem é a busca da satisfação do prazer. Contudo, essa satisfação não pode ser satisfeita em um mundo de carência e escassez. O indivíduo deve trabalhar para poder sobreviver. Ele deve abandonar suas exigências de felicidade. Todos os bens materiais e intelectuais produzidos socialmente têm sua origem na sublimação das pulsões. Com isso, a sexualidade tem um papel fundamental na manutenção da civilização. O indivíduo deve canalizar parte de sua sexualidade para o trabalho. Ao sublimar esses impulsos, “a civilização está obedecendo às leis da necessidade econômica, visto que uma grande quantidade de energia psíquica que ela utiliza para seus próprios fins tem de ser retirada da sexualidade” (FREUD, 1969, p. 125).

O processo civilizatório é marcado pela renúncia e pela insatisfação que os homens experimentam vivendo em sociedade. O resultado disso é o sentimento de mal-estar na civilização. Esse mal-estar surge causado por um conflito irreconciliável entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização. Como Freud afirmou (1969, p. 17), torna-se necessário “levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, antissociais e anticulturais, e que num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana.”

No ensaio, *Educação após Auschwitz*, ao refletir sobre o mundo administrado, Adorno (1995c) observou que, desde a época de Freud, a pressão social sobre os indivíduos se tornou muito mais aguda e os níveis de violência cresceram de forma exponencial. Em suas pesquisas, ele concluiu que o mundo se tornou cada vez mais repressivo, determinando uma ordem e organização econômica da realidade que impõe certas condições sociais objetivas, obrigando a maioria das pessoas a se adaptar a determinadas situações em relação aos quais elas são impotentes, ao mesmo tempo em que as mantêm numa situação de não autonomia: “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.” (ADORNO, 1995c, p. 122). Essa claustrofobia estaria diretamente ligada ao progresso técnico-científico. No mundo contemporâneo, a racionalidade técnica-instrumental

atingiu todos os setores da vida social, tornando os controles tecnológicos a própria personificação da razão. A totalidade da ordem social foi forçada a se enquadrar na lógica do capital, tudo foi reduzido ao equivalente universal da identidade quantitativa. Em consequência disso, o mal-estar na civilização não estaria mais ligado à repressão aos impulsos sexuais, mas a um sentimento de claustrofobia em relação a essa realidade de opressão.

É no livro *Dialética do esclarecimento* que Adorno e Horkheimer analisam de forma mais abrangente a sociedade administrada e a dissolução do indivíduo autônomo. Esse livro se tornou um grande clássico da filosofia de nossa época, originalmente lançado em Amsterdã, em 1947, possui uma enorme atualidade, discutindo temas como a destruição da natureza, o feminismo, o racismo, a manipulação das massas e o desenvolvimento técnico. O que é peculiar nas análises desses dois autores, no que diz respeito a nossa modernidade, é o fato de não limitar o acontecimento histórico da modernidade aos quatro séculos que nos separa do Renascimento, indo buscar nos primórdios da civilização grega os germes da cultura contemporânea (DUARTE, 1997).

O livro *Dialética do esclarecimento* representa uma ruptura com os trabalhos anteriores de Adorno e Horkheimer nos anos trinta: “Até então tanto Horkheimer quanto Adorno haviam mantido uma certa confiança na razão crítica que se imporia no decorrer do processo histórico” (FREITAG, 2004, p. 20). Eles tinham a esperança de que um dia a humanidade pudesse, por meio de uma razão esclarecida, construir um mundo melhor e mais justo para os indivíduos. Contudo, nos anos quarenta, esse otimismo foi abalado pelas mudanças nas condições históricas e sociais. Naquele período, eles perceberam que a classe trabalhadora estava totalmente cooptada pelo modo de produção capitalista. As lutas sociais deram lugar à adaptação e aos confortos narcotizantes da sociedade do consumo. Para colaborar com essa situação, o marxismo havia se vulgarizado na antiga União Soviética. Houve também a consolidação dos regimes totalitários na Europa. As potencialidades técnicas levaram ao ataque de duas bombas atômicas e à eliminação de seis milhões de judeus. Era, portanto, um período de descrença nas possibilidades libertadoras da razão. O que restava a esses dois pensadores era refletir sobre o presente, para compreender as condições históricas que levaram a humanidade a um estado de permanente violência e barbárie.

Outro fato importante, que podemos detectar na *Dialética do esclarecimento*, é a ruptura com concepção de história do marxismo ortodoxo. Os dois pensadores não partiam mais da ideia de luta de classes como o motor da história. A análise não deveria focar apenas os fundamentos econômicos da sociedade. Agora, o conflito era analisado a partir da luta entre o indivíduo e a natureza, tanto da natureza externa como da natureza pulsional interna do homem.

No desenvolvimento da civilização, o homem durante séculos subjugou a natureza através da técnica e esse domínio se estendeu a própria dominação humana, libertando as pulsões destrutivas contra a sociedade. Foi por meio desse conflito, portanto, que Adorno e Horkheimer procuraram entender a regressão social e a barbárie em nosso século. Foi a partir desse ponto de vista que eles avaliaram que o advento dos regimes totalitários na Europa era uma consequência da revolta da natureza: “Em certo sentido era a vingança da natureza pela crueldade e exploração que o homem ocidental lhe impusera durante gerações” (JAY, 2008, p. 321).

É importante assinalar que esse livro também teve uma contribuição decisiva das ideias de Walter Benjamin. O texto, *Teses sobre a filosofia da história*, chegou às mãos de Adorno por intermédio de Hannah Arendt, que passara, em fuga, por Port-Bou, na fronteira franco-espanhola, alguns meses após a morte de Benjamin, naquela localidade, e recebera a incumbência de entregar seu espólio intelectual ao amigo Adorno (DUARTE, 2003). Neste texto, Benjamin (1994b) procurou atacar a história como um *continuum* que progride indefinidamente sempre em direção ao melhor. Ele criticou o progresso, a dominação da natureza e concebeu a história como catástrofe permanente. Para ele, não há um documento da cultura que também não seja um documento da barbárie. Na figura do *Angelus Novus*, um quadro de Paul Klee, Benjamin interpretou a história como um acúmulo incessante de ruínas onde se entrelaçam cultura e barbárie:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1994b, p. 226).

Segundo Gagnebin (2006), a redação das “teses” se deu, provavelmente, entre setembro de 1939, no início da Segunda Guerra e abril de 1940, quando se construiu o campo de concentração de Auschwitz. Era um dos momentos mais sombrios da história europeia. Portanto, não é um texto escrito na serenidade de um gabinete, mas em seu exílio, ele pede aos leitores que não procurem por soluções ou respostas, mas que aceitem o fim de suas certezas sobre o curso da história.

Foi refletindo sobre o texto, *Teses sobre a filosofia da história*, que Adorno e Horkheimer procuraram entender a história como a dialética entre cultura e barbárie. A redação se iniciou em 1941, quando Adorno veio morar perto da casa de Horkheimer, em Los Angeles. O que é polêmico nas análises desses dois pensadores sobre a cultura ocidental, é que eles buscam no mito o que há de específico e universal no mundo moderno: a racionalidade. Daí o entrelaçamento entre mito e esclarecimento. A racionalidade já era um componente dos mitos primordiais.

Já no primeiro ensaio do livro, *Conceito de esclarecimento*, os autores procuram mostrar que nos mitos primordiais da civilização ocidental já contém certo elemento esclarecedor: “O mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15). A partir desse postulado, eles analisaram o conceito de razão em seu desdobramento dialético, que em sua evolução buscava se emancipar da mitologia e da metafísica, conduzindo a sua autonomia e a sua autodeterminação. Contudo, essa razão esclarecida, que buscava submeter à natureza e à sociedade à objetividade do pensamento, não atingiu seu fim. A razão se transformou em mera abstração, mero instrumento formal. Ela tornou-se um instrumento que serve a qualquer fim, seja para o domínio da natureza ou dos homens. É o que afirma essa passagem:

O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. Os reis não controlam a técnica mais diretamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho dos outros, o capital (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18).

O objetivo de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* foi o de fazer uma profunda crítica à racionalidade técnica de nossa cultura industrial contemporânea, procurando mostrar o processo pela qual a razão, em suas possibilidades técnicas, deixou de representar uma promessa de felicidade e liberdade para se tornar um instrumento de subjugação e domínio da natureza e dos homens. Ao refletirem sobre o desenvolvimento histórico da civilização ocidental, os dois pensadores detectaram a crise da razão e a deterioração do indivíduo autônomo. Em seus estudos, eles mostraram que a classe burguesa, ao invés de privilegiar a razão em seu aspecto libertador e emancipador, privilegiou seu lado técnico e instrumental. Com isso, o progresso da razão não se realizou enquanto força histórica, mas se tornou racionalidade no domínio da natureza e dos homens. A produtividade econômica, que poderia

ser usada para a construção de um mundo mais justo, conferiu ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam um poder descomunal sobre o resto da população. Desse modo, o indivíduo se viu completamente anulado em face dos poderes econômicos (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). A lógica do capital nivelou tudo e a todos aos imperativos do mercado. Os indivíduos se adaptaram à sociedade e ao domínio social de forma espontânea. A produção, a distribuição de mercadorias, o trabalho e os entretenimentos da sociedade capitalista invadiram à subjetividade do indivíduo massificado. Em relação a isso, Adorno e Horkheimer (1978g, p. 98) apontaram que:

O mal não deriva da racionalização do nosso mundo, mas da irracionalidade com que essa racionalização atua. Os bens da civilização que nos horrorizam são os instrumentos de destruição ou os bens criados pela superprodução, que iludem os homens com sua engrenagem publicitária, tanto mais inútil quanto mais engenhosamente refinada.

O que existe de ambíguo e paradoxal neste conceito de razão é que, desde o início, a razão sempre esteve a serviço da dominação da natureza e dos homens; mas, ao mesmo tempo, ela sempre buscou a promessa histórica de uma humanidade livre e emancipada. Esse é o duplo movimento do esclarecimento. Segundo Rouanet (1987), essa ambiguidade é uma das aporias que percorre toda *Dialética do esclarecimento*. O esclarecimento é as duas coisas: dominação através de uma razão que calcula e manipula e, ao mesmo tempo, a única perspectiva de superar a submissão do mundo reificado. Essa é a dialética do esclarecimento, unidade da repressão e do progresso, da liberdade e da barbárie. Contudo, em nossos dias, só restou o seu lado técnico-instrumental. A razão permanece como um instrumento de dominação e de repressão. Como bem definiu Matos (1989, p. 130):

Razão significa triunfo da máquina, do trabalho, da natureza útil e grátis, razão mistificada que se realiza como razão instrumental, pela qual a natureza, o útil-grátis, é espoliado pela máquina e pelo trabalho. Mistificada porque é o lado abstrato da regularidade, da disciplina do trabalho legitimador dessa prática de pilhagem – prática do trabalho para o capital, da exploração dos homens para o capital.

Essa ambiguidade da razão foi analisada por Horkheimer em seu livro *Eclipse da razão*, escrito na mesma época da *Dialética do esclarecimento*. Neste livro, o pensador alemão distingue historicamente os dois lados da razão: a razão objetiva e a razão subjetiva. A razão subjetiva (instrumental) se relaciona diretamente com o desenvolvimento técnico e científico, visando mais o comportamento e a coordenação da ação. Ela é a forma dominante das ciências e tem por finalidade os meios como domínio técnico da natureza. Desse modo, ela se constitui

como a faculdade que torna possível as nossas ações. É a faculdade de classificação, inferência e dedução, ou seja, é a faculdade que possibilita o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Por sua vez, a razão objetiva (emancipatória) se relaciona mais com os conceitos e a filosofia, e tem por objetivo os fins humanos, tais como, a ideia de bem, o problema do destino do homem e os fins últimos da humanidade. Para os antigos, a razão não se reduz à faculdade subjetiva do pensar, ela está presente também no mundo objetivo. O cosmo ordenado é a evidência de sua existência. Com isso, a razão se manifesta nas relações entre os seres humanos, na organização da sociedade, em suas instituições, na natureza e no universo. As teorias de Platão, Aristóteles, o escolasticismo e o idealismo alemão foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão (HORKHEIMER, 2002).

Horkheimer (2002) apontou que, historicamente, os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o início, mas a preponderância da razão subjetiva sobre a razão objetiva se realizou no decorrer de um longo processo. Na evolução do pensamento, a faculdade subjetiva do pensar sempre buscou uma objetividade em si mesma. Ela foi o agente crítico que dissolveu toda forma de superstição. Ao considerar a mitologia, a metafísica e a religião como ilusões, a razão reconheceu na lógica e na matemática uma objetividade científica. Nesse processo, a razão subjetiva foi se formalizando até se tornar um instrumento de cálculo e de coordenação da ação. O resultado disso foi que a razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade, determinando os princípios que guiam a nossa vida, começou a ser considerada como obsoleta. Ela liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral, religiosa e entrou em crise:

A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como uma ilusão. Esse processo ampliou-se gradativamente até incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. No fim, nenhuma realidade particular pode ser vista como racional per se; todos os conceitos básicos, esvaziado de seu conteúdo, vem a ser apenas invólucros formais. Na medida em que é subjetivada, a razão se torna também formalizada (HORKHEIMER, 2002, p. 13).

Com a formalização da razão, o pensamento se tornou impotente, todos os nossos ideais, as nossas crenças, os princípios orientadores de nossas ações, os preceitos éticos e políticos construídos durante séculos perderam todo sentido: “Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se fazem decisões práticas, morais ou estéticas (HORKHEIMER, 2002, p. 13-4). Desse modo, a razão abandonou sua promessa de um mundo melhor, mais justo e livre para os indivíduos. Segundo Duarte (1997, p. 46), o pensamento em sua evolução histórica se tornou uma

ferramenta de sobrevivência da espécie humana na terra. No entanto, nesse caminho, ele se degradou em mero processo técnico. O resultado disso foi que o sujeito acabou por se igualar às coisas submetidas a si, mediante a exclusão de sua consciência, no sentido enfático do termo. Com a superação do pensamento mítico, meta fundamental no seu caminho para o “progresso”, desaparecem tendencialmente potencialidades da razão indispensáveis à felicidade humana.

No mundo contemporâneo, o aparato técnico adquiriu um tal poder que o indivíduo foi anulado enquanto subjetividade autônoma, restando a ele a submissão incondicional à realidade reificada. Contudo, ao mesmo tempo, ele se viu confortavelmente adaptado a essa escravidão suave e democrática, possibilitada pela universalidade do capital:

A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, 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; HORKHEIMER, 1985, p. 15).

1.1.1 Mito e esclarecimento

A Dialética do esclarecimento procurou mostrar que, desde a origem da cultura ocidental, a razão esteve entrelaçada com a dominação da natureza em busca de sua autoconservação. Contudo, ao estudar os estádios primitivos da espécie humana, Adorno e Horkheimer perceberam que a dominação não era apenas um atributo da razão, mas também se encontrava nas origens míticas da compreensão da realidade: “Os mitos, como os encontram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como objetivo a se alcançar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20). O mito é em sua própria essência dominação. Com isso, a imaginação mítica através de rituais mágicos foi a primeira tentativa humana para aplacar as forças destrutivas da natureza. Segundo Freitas (2003), o mito já é um processo de racionalização do modo como os homens se colocam perante as forças naturais. Do mesmo modo, a magia já pode ser considerada uma forma de técnica para estabelecer uma relação favorável com os deuses, mas com a diferença de que isso é feito através de símbolos e imagens, e não pela abstração conceitual, mas pela proximidade imagética, configurando aquilo que podemos denominar de mimeses.

Em seu artigo, “Mito e religião”, o filósofo da cultura Ernst Cassirer (1977) procurou mostrar que o mito, apesar de não ser teórico, possui uma relação intrínseca com a racionalidade. O mito afronta e desafia nossas categorias fundamentais de pensamento. Em todo fenômeno

da natureza ele nada mais vê que o embate de forças. Desse modo, a percepção mítica está sempre impregnada de qualidades emocionais. Todos os objetos são bons ou maus, amigos ou inimigos, familiares ou sobrenaturais, atraentes ou ameaçadores. Mas, apesar disso, a imaginação mítica e o pensamento científico têm em comum a crença na realidade. Cassirer cita os estudos do antropólogo moderno James Frazer, que procurou mostrar que não existe fronteira marcante separando a arte mágica de nossos científicos modos de pensar. Para o antropólogo, por mais imaginária e fantástica que seja, a magia também é científica em seu objetivo. Em tese, a magia é ciência, embora seja uma ciência ilusória, uma pseudociência. Mesmo que a ciência guarde a convicção de que o curso da natureza é determinado, não pelas paixões e caprichos de seres pessoais, mas pela operação de leis imutáveis e mecânicas, a magia também tem por objetivo compreender a realidade procurando atuar sobre ela.

É no sentido descrito por Cassirer que, na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer procuram buscar no mito o germe do nosso moderno pensamento científico. A imaginação mítica constitui o primeiro movimento do pensamento na busca do entendimento da realidade: “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20). Tal como as ciências naturais, a imaginação mítica possui a firme crença na ordem e uniformidade da natureza. Para o xamã, a natureza tem uma ordem e um sentido preestabelecido, mas também pode ser influenciada por forças mágicas. Em seu comportamento mágico-mimético, ele possui a inabalável confiança na possibilidade de dominar a natureza: “A magia é a pura e simples inverdade, mas nela a dominação ainda não é negada, ao se colocar, transformada na pura verdade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21).

Segundo Tiburi (1995), a noção do comportamento mágico-mimético deve ser buscada nas origens da pré-história da consciência humana, antes da formação da racionalidade que possibilitou o domínio do homem sobre a natureza. Nessa relação do homem com o meio ambiente, a mimese é o comportamento que busca se igualar à natureza, reconciliando-se com ela. Já a racionalidade se constitui como seu momento oposto, quando o homem já não busca se harmonizar com a natureza, mas sim submetê-la ao seu domínio. Esse domínio aparece da necessidade do Ego nascido do medo da morte diante das forças destrutivas da natureza. O instinto de sobrevivência do Ego que busca sua autoconservação desenvolve métodos adequados. Esses métodos representam a racionalidade e seu conteúdo instrumental-teleológico originário.

No ato mimético, o selvagem poderia através da dança imitar as forças da natureza para fazer chover; poderia se cobrir de folhas na floresta para poder caçar; também poderia usar

máscaras para se identificar com o Deus que cultua. Segundo Gagnebin (1993), esses rituais mágicos analisados pelos etnólogos possuem uma característica importante do comportamento mimético: na tentativa de se libertar do medo, o sujeito renuncia a se diferenciar do outro que teme para imitá-lo, aniquilando a distância que os separa, a distância que permite ao monstro reconhecê-lo como vítima e devorá-lo. Para se salvar do perigo, o sujeito desiste de si mesmo e, portanto, perde-se. Esse comportamento mágico mimético ameaça profundamente o sujeito que, ao querer se resguardar, arrisca seu desaparecimento, a sua morte na assimilação ao outro. É aqui que reside a insuficiência das práticas mágico-miméticas e a necessidade de encontrar outras formas de resistência e de luta contra o medo. Desse ponto de vista, todo esforço de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* foi o de mostrar como a razão ocidental nasce da recusa desse pensamento mítico-mágico. Na opinião desses autores, a mimese representa uma ameaça ao processo civilizatório. Ela não só faz regredir os homens a comportamentos mágicos e míticos, mas também ameaça o mundo das formas, regras e limites que define a civilização (GAGNEBIN, 1993). Esse processo de separação da razão do mito é representado pela imagem de Ulisses:

Na *Dialética do esclarecimento*, a história de Ulisses é a descrição desse caminho penoso que rejeita a assimilação simbiótica mimética com a natureza para forjar um sujeito que se constitui mediante o trabalho e se torna, nesse processo, consciente de si na sua diferença radical, na sua separação do outro. Ulisses encarna esta passagem do mito ao logos: ele não é mais o herói mítico dotado pelos deuses de uma força física mágica; também não é ainda o indivíduo desamparado que só pode contar com a sua inteligência particular. Ulisses está no limiar, na passagem entre essas duas figuras (GAGNEBIN, 1993, p. 73).

Na *Dialética do esclarecimento*, Ulisses representa o proto-história da subjetividade moderna, que na luta com as forças míticas da natureza, busca afirmar sua identidade: “A viagem errante de Troia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 49). O herói grego, como um ego sobrevivente, procura fazer uso da sua razão para superar as armadilhas das entidades míticas. Todas as aventuras narradas no texto de Homero, a unidade extraída às lendas, representa a descrição do trajeto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Nas aventuras do astuto Ulisses espelha-se a proto-história de uma subjetividade que procura se livrar da coerção dos poderes míticos. O mundo mítico não é a pátria, mas o labirinto do qual é preciso escapar, por amor da própria identidade (HABERMAS, 2000). Mas, essa fuga, que procura manter a autoconservação, tem por preço o sacrifício da própria felicidade. Ulisses

ao tentar dominar as forças míticas teve que exercer uma repressão sobre sua natureza interna. Em suas aventuras, o herói grego foi levado a racionalizar sua ação procurando se adaptar às imposições da realidade, sacrificando seus impulsos: “O eu que está sempre a se refrear e assim deixa escapar a vida que salvou” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 54).

É nesse processo de astúcia da razão que se desenvolve a subjetividade do herói: “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 56). O recurso do eu para sair vencedor das aventuras, perder-se para se conservar, é astúcia. É, portanto, por meio de sua astúcia que Ulisses vai formando sua identidade: “O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 54). Desse modo, a história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou seja, é a história da renúncia. Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende. Isso fica evidente no contexto da falsa sociedade. Nela cada um é demais e se vê logrado (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Já no capítulo inicial da *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer interpretam o episódio das sereias como uma alegoria sobre a cultura ocidental, onde se entrelaçam mito, dominação e trabalho. Nessa alegoria, Ulisses se deixa atar ao mastro da embarcação, com o objetivo de escutar o canto das sereias, sem sucumbir à sua beleza; enquanto a tripulação é obrigada a tapar os ouvidos com cera para não ouvir o canto. Esse canto é tão poderoso que qualquer um que o escute pode sucumbir à sua sedução. Nessa epopeia, os homens da tripulação representam o trabalhador moderno preso à linha de produção, em um trabalho ininterrupto, recalcando a satisfação e a felicidade para fazer a máquina do progresso girar. Já Ulisses, o grande senhor de terras, que comanda muitos trabalhadores, representa o homem burguês, que apesar de poder fruir da cultura, está amarrado e preso a práxis, recusando a si mesmo a felicidade e a bem-aventurança para manter os seus negócios e o seu poder.

O que a alegoria mostra de forma contundente é que o mutilado não é apenas o trabalhador, que está preso à labuta ininterrupta do dia a dia, mas é também o grande capitalista, que não precisa ganhar a vida trabalhando. Estar excluído do trabalho também é uma mutilação: “Os chefes, que não precisam mais se ocupar da vida, não têm mais outra experiência dela senão como substrato e deixam se empedernir integralmente no eu que comanda” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 40). Por esta perspectiva, o homem burguês que apenas comanda também não pode se abandonar à fruição e ao esquecimento, pois está tão preso à maquinaria

da dominação quanto o trabalhador que realiza um trabalho alienado na linha de produção. Como observam Adorno e Horkheimer (1985), Ulisses não pode ceder à tentação de se abandonar, também acaba por renunciar enquanto proprietário a participar do trabalho, enquanto seus companheiros, apesar do contato com as coisas, não podem desfrutar do trabalho porque este se efetua como coação, desesperadamente, com os sentidos fechados a força. O resultado disso, aponta Duarte (1997), é a formação de um sujeito que se submete a ditadura da conservação, e seu correlato, é a impossibilidade de toda humanidade se tornar sujeito de suas ações, de seu futuro, do seu destino, fato que Adorno e Horkheimer descrevem em termos de uma espécie de menoridade do gênero humano. Essa menoridade fica evidente nessa passagem:

O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanada a uma promessa de felicidade, que ameaça a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve dar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o alcançara se conseguir não o ouvir. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm de olhar para a frente e esquecer o que foi posto de lado. A tendência que impele a distração, eles têm de se encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar. É assim que se tornam práticos. A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor das terras que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado e impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exatamente como, muito depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 39).

A imagem de Ulisses na *Dialética do esclarecimento* está carregada de sentido simbólico. Ele personifica a imagem do esclarecimento como razão instrumental. Em seu percurso, ao lutar contra as forças míticas da natureza, ele foi forçado a negar sua união com a totalidade. Por necessidade, ele desenvolveu uma racionalidade subjetiva particular, com a finalidade de garantir sua autopreservação. Desse modo, Adorno e Horkheimer (1985) o comparam a Robinson Crusoe, que para sobreviver racionaliza sua ação para se manter vivo em meio a natureza hostil. Contudo, a racionalidade do herói grego é trapaça e cálculo. Ulisses era o protótipo de um modelo de valores iluministas, o moderno homem econômico. Sua jornada traiçoeira antecipou a ideologia burguesa do risco como justificação moral do lucro (JAY, 2008).

Apesar de Ulisses poder ouvir o canto das sereias, ele não podia responder à sua tentação. Para os privilegiados, a cultura continuava a ser uma promessa de felicidade sem

possibilidade de realização. Nesse ponto, Ulisses vivenciou a separação entre a esfera ideal e a esfera material que era característica do que os membros de Frankfurt chamavam de cultura afirmativa (JAY, 2008). A cultura, até então, fora compreendida pelos frankfurtianos como o entrelaçamento entre o mundo espiritual e simbólico com o processo histórico da sociedade, ou seja, o entrelaçamento entre o plano da reprodução ideal (cultura) e o plano da reprodução material (civilização). Contudo, houve uma grande mudança no mundo moderno, a cultura burguesa separou essas duas esferas. O mundo espiritual foi banido do plano material. A partir disso, a arte e a cultura tornaram-se ideológicas. Os ideais iluministas de liberdade, igualdade, verdade e felicidade somente foram tolerados apenas no plano da arte e da cultura espiritual burguesa, não se manifestando no plano da realidade¹.

Segundo Freitag (2004), a separação da sociedade burguesa em dois mundos, o da reprodução material da vida (civilização) e o mundo espiritual das ideias, da arte, dos sentimentos (cultura), permitiu a essa sociedade justificar a exploração que a grande maioria sofria nas linhas de montagem e de produção, na administração burocratizada, e no cotidiano miserável. O que o homem perde com essa separação é a perda da própria experiência concreta da realidade, que o leva a um permanente estado de alienação. Como Adorno e Horkheimer (1985, p. 41) avaliaram: “A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 41).

1.1.2 A condição feminina

Em outro tópico importante da *Dialética do esclarecimento*, há uma importante reflexão sobre a condição feminina na civilização ocidental. O esclarecimento em seu desenvolvimento unilateral sempre esteve ligado à imagem da virilidade e da força masculina na dominação da natureza. O homem como representante da razão é o sujeito lógico do Esclarecimento. Já a mulher, historicamente, sempre foi representada como a imagem e semelhança da natureza. Por este motivo, ela sempre foi vista como objeto de dominação. A condição feminina foi analisada na *Dialética do esclarecimento* e foi exemplificada na figura

¹ A cultura afirmativa, que se estabelece a partir da cisão entre a produção material da vida e as produções do espírito, foi analisada por Herbert Marcuse em seu artigo de 1937, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*. Nesse texto ele reconstrói o percurso histórico que teve como consequência a separação entre a cultura e a civilização, mostrando como ambas se tornaram âmbitos aparentemente opostos e constatando a função ideológica que a cultura assume no mundo moderno. Esse conceito será mais bem discutido na segunda parte do presente trabalho.

da feiticeira Circe. Essa vivia na ilha de Eéia. Todos aqueles que chegavam em seu palácio eram enfeitados com uma bebida, que os transformavam em animais. Os homens de Ulisses ao serem convidados a beber seu vinho e se banquetear em seu palácio foram transformados em porcos. Avisado por um de seus homens, que estava fora do palácio, Ulisses armou-se para acudi-los. No caminho ele foi avisado por uma jovem a serviço do Deus Hermes sobre a magia de Circe. Ele não somente escapou da feitiçaria, como conquistou seu coração, fazendo-a se submeter à sua autoridade.

A história de Circe serviu a Adorno e Horkheimer para refletir sobre a dominação da mulher na civilização ocidental. Circe representa o esquecimento, é aquela que se apodera do tempo e da vontade do sujeito que se orienta no devir. A partir de sua sedução, ela leva os homens a se abandonarem ao prazer de suas pulsões instintivas. Ao mesmo tempo em que produz a felicidade, ela usurpa a autonomia de quem faz feliz. A partir deste ponto de vista, ela pode ser comparada a uma prostituta, cuja essência é a promiscuidade. A civilização sempre viu na mulher um perigo. Em toda a história, a mulher foi vista como um objeto a ser dominado, uma vez que representa as forças da natureza: “Na subjugação cruel das mulheres estava implícita a típica dominação iluminista da natureza. Das mulheres, reduzida a sua função biológica, roubou-se a subjetividade” (JAY, 2008, p. 331).

Para Adorno e Horkheimer (1985), é na violência que repousa a hierarquia social, por mais que ela se esconda sob os véus da legalidade. Como a imagem e semelhança da natureza, a mulher sempre foi subjugada como um ser inferior. Ela sempre foi considerada o sexo frágil em termos de poder físico e espiritual. Tal como a Circe, as mulheres se inclinam sob a pressão da civilização, reduzidas a seu papel biológico: “Como representante da natureza, a mulher tornou-se na sociedade burguesa a imagem enigmática da sedução irresistível e da impotência” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 65). Na evolução da humanidade, a separação forçada do homem da natureza, que na luta pela existência foi obrigado a subjugar seus desejos e afetos, teve como resultado a violência direcionada à mulher como representante das forças naturais:

A mulher tomada individualmente é, do ponto de vista social, um exemplar da espécie, um representante de seu sexo e é por isso que ela, na medida em que está inteiramente capturada pela lógica masculina, representa a natureza, o substrato de uma subsunção sem fim na Ideia, de uma submissão sem fim na realidade. A mulher enquanto ser pretensamente natural é produto da história que a desnatura (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 93).

No âmbito das relações sociais, o casamento, que deveria significar uma maior liberdade e autonomia para a mulher em relação ao despotismo do pai e da família, significou,

ao contrário, um maior domínio e opressão, uma vez que ela foi reduzida a seu papel biológico e ao comando do homem. Em sua impotência, se ela conseguia alguma vantagem ou poder na sociedade era por intermédio do homem. Este fato até certo ponto já estava representado na derrota da Deusa Circe. Como observam Adorno e Horkheimer (1985), o próprio cristianismo transfigurou no casamento a hierarquia dos sexos e a submissão imposta ao caráter feminino pela ordenação masculina da propriedade, aplacando assim a lembrança de um passado mais feliz desfrutado pelo sexo feminino na era pré-patriarcal.

No segundo excurso, *Juliette ou esclarecimento e moral*, Adorno e Horkheimer também analisam o papel da mulher, mas agora como a imagem da humanidade em sua regressão às forças da natureza. Na opinião de Jay, eles “analisaram os retornos distorcidos a natureza, que fluíam como uma corrente subjacente por todo o iluminismo. Nesse ponto, retorno significa, muitas vezes, a vingança da natureza embrutecida, fenômeno que culminaria na barbárie do século XX” (JAY, 2008, p. 330).

Se no primeiro excurso Ulisses representa o protótipo do homem burguês e personifica a razão instrumental, no segundo excurso Juliette, a anti-heroína dos livros do Marques de Sade, representa a irracionalidade e a regressão que surgem como consequências da racionalidade instrumental. Tal é o sentido do personagem de Juliette para quem a devassidão moral, a blasfêmia e a heresia são consequências lógicas de uma racionalidade formalizada e pragmática. Todas as formas de sexualidade desaprovadas pela sociedade, por exemplo, são praticadas por Juliette, não pelo prazer que podem proporcionar, mas pela suspeita de que estejam ligadas a medos míticos, irracionais, que devem ser superados (DUARTE, 2004). Nesse sentido, o comportamento de Juliette regride a animalidade, aos instintos mais primitivos. Esse fato é mostrado nessa passagem:

Os comportamentos proto-histórico que a civilização declara tabu e que haviam se transformado sob o estigma da bestialidade em comportamentos destrutivos, continuaram a levar uma vida subterrânea. Juliette não os pratica mais como comportamentos naturais, mas proibidos por um tabu. Ela compensa o juízo de valor contrário, sem fundamento na medida em que nenhum juízo de valor tem fundamento, pelo seu oposto. Assim, quando repete as reações primitivas, já não são mais as primitivas, mas as bestiais (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 81).

O que é característico da obra do Marques de Sade é a imagem do entendimento sem a direção de outrem, isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela. Nessa acepção, o comportamento de Juliette personifica o descontrole da razão que sucumbiu à barbárie e à regressão em nossa atualidade. A própria regressão em Juliette é consciente, tal como o extermínio em massa nos campos de concentração nazista. Ela possui “o gosto intelectual pela

regressão (...). Ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 81). Ao levar às últimas consequências a razão formalizada, Juliette regride à irracionalidade. Todos os genocídios no século XX, as duas guerras mundiais, as duas bombas atômicas, o fascismo e a eliminação de seis milhões de judeus são expressões dessa ordem totalitária que instala o pensamento calculador em todos os seus âmbitos. Todas essas barbáries foram cometidas em nome da razão: “O pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixada à natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 75). Em consequência disso, a razão passa a servir a qualquer fim, seja para a opressão, para a guerra ou para o extermínio em massa. É o que mostra essa passagem:

Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tornam-se uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como uma miragem, o caráter de necessidade e objetividade. A magia transfere-se para o mero fazer, para o meio, em suma, para a indústria. A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 87).

Em uma época de avanço no pensamento, onde o desenvolvimento técnico e científico poderia possibilitar ao homem o fim da luta pela existência, criando um mundo mais justo e igualitário para os seres humanos, ocorreu exatamente o oposto, a humanidade foi forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos. Nesse sentido, a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). O avanço das ciências possibilitado pelo esclarecimento não foi acompanhado pela emancipação da humanidade. Todas as promessas da razão foram promessas traídas. Mesmo com toda abundância material e intelectual, o indivíduo ainda é obrigado a lutar pela existência para manter sua autopreservação. Ele é obrigado a se adaptar se quiser sobreviver. Hoje, o preço que os homens pagam pelo avanço do progresso é a sua alienação com relação às coisas, e quanto maior seu poder maior é o seu estranhamento daquilo sobre o que exercem o poder. Dessa maneira, “é exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de produzir seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41).

1.2 Técnica, reificação e a dissolução do indivíduo autônomo.

O capitalismo analisado por Marx, no século XIX, tem como característica fundamental sua autonomia em relação à política de Estado. O mercado seria autorregulável, não necessitando da intervenção do Estado para seu funcionamento. Esse sistema de mercado autônomo deu lugar a novas relações entre a sociedade e o Estado na primeira metade do século XX, que Adorno e Horkheimer denominaram de capitalismo monopolista. Nessa nova forma de capitalismo, dominado por grandes conglomerados empresariais, onde há uma enorme concentração e centralização do capital, o empreendedor individual foi substituído pelos grandes executivos dos grandes Trustes, que possuíam monopólios de setores inteiros da economia nacional. A livre concorrência deu lugar a uma economia cada vez mais planejada. O capitalismo, a partir daí, se tornou cada vez mais administrado.

A elaboração da *Dialética do esclarecimento* foi geralmente vista como reformulações da teoria crítica sob o impacto do nazismo. Nos anos quarenta, Adorno e Horkheimer retomaram as análises de Friedrich Pollock sobre o “capitalismo de Estado”, como uma nova forma de capitalismo tecnocrático. A principal característica dessa nova concepção era a de que o mercado perdia a função de controle na coordenação da economia e da produção. O controle passaria para as mãos do Estado, que se tornava o grande estabilizador do mercado. O foco não era mais econômico, mas político (PEDROSO, 2009).

A originalidade da tese de Pollock foi mostrar uma nova forma de capitalismo fundamentado na racionalidade técnica. A partir disso, as instituições do Estado são orientadas por uma maior organização, controle, eficiência sobre os indivíduos e a sociedade. Se no capitalismo liberal os monopólios eram agentes perturbadores da economia, agora eles assumem o controle das funções do mercado como agentes governamentais (POLLOCK, 1990).

O capitalismo de Estado teorizado por Pollock concebe duas formas básicas de capitalismo de Estado, mas que entre essas duas há uma variedade de formas. É o que explica Regattiere (2019, p. 29) nessa passagem:

O modelo do capitalismo de Estado é definido por Pollock levando em conta duas variedades típicas mais importantes: a forma totalitária e a forma democrática. O nazismo é o protótipo da primeira e as potências democráticas o da segunda. Entre esses dois extremos, entretanto, pode existir uma variedade de formas. A tentativa de Pollock de construir um modelo de capitalismo de Estado se baseia quase que inteiramente na vertente totalitária – em especial tendo por referência a Alemanha nacional-socialista – e a justificativa apresentada para tal é que o sistema capitalista de Estado se encontra ainda num estágio incipiente no mundo democrático.

Ao contrário das análises de Pollock, que refletia muito mais sobre formas totalitárias de organização do capitalismo de Estado, a *Dialética do Esclarecimento* procurou refletir sobre formas de controle e de dominação social não totalitárias, para a organização e manutenção do capitalismo, como aquelas encontradas nos Estado Unidos por Adorno e Horkheimer, denominadas por eles de capitalismo administrado. A esse respeito Jay (2008, p. 321) afirma:

Para Horkheimer, Pollock, Adorno e Löwenthal, a dominação vinha assumindo formas não econômicas, cada vez mais diretas. O modo capitalista de exploração passou a ser visto agora em um contexto mais amplo, como a forma histórica específica de dominação que caracterizava a era burguesa na história ocidental. O capitalismo de Estado e o Estado Autoritário representavam o fim ou, pelo menos, a transformação radical dessa era. A dominação, argumentaram, era agora mais direta e virulenta sem as mediações características da sociedade burguesa.

Como avalia Pedroso (2009), as análises de Pollock foram importantes justamente porque puderam ser tomadas como o eixo de um diagnóstico histórico do presente, que reduziu em muito o papel que a economia tinha no pensamento marxista, enfatizando, por outro lado, a racionalidade tecnológica como o novo instrumento fundamental empregado pela classe dominante para a manutenção e o exercício de seu poder. A segunda Guerra teve um papel importante para os frankfurtianos construírem um novo diagnóstico histórico, onde os problemas levantados nos anos 30 se tornavam mais agudos. Assim, tornava-se cada vez mais difícil ter esperanças com relação a União Soviética. Do mesmo modo, o proletariado estava cada vez mais integrado na sociedade de massas, aceitando com maior naturalidade os bens e confortos da sociedade industrial. Esses fatos impunham uma mudança de foco que afastasse o já insustentável paradigma marxista. Essa mudança de registro teórico teria como seu principal eixo, a substituição do conflito de classe pelo conflito entre homem e natureza enquanto motor da história (PEDROSO, 2009). É o que afirma Jay (2008, p. 321) nessa passagem:

A expressão mais clara dessa mudança foi a substituição que o *Institut* fez do conflito entre classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história. O foco passou a incidir sobre o conflito maior entre o homem e a natureza, tanto externa quanto internamente – um conflito cuja origem remontava a uma época anterior ao capitalismo e cuja continuação, ou até intensificação, parecia provável depois que o capitalismo chegasse ao fim.

A *Dialética do esclarecimento* viu a evolução da civilização como a história implacável de toda espécie humana para dominar as forças da natureza: “Um dos maiores custos do progresso, escreveram Horkheimer e Adorno em um dos seus aforismos, era o recalçamento da dor e do sofrimento causada pela dominação da natureza” (JAY, 2008, p. 333). A natureza não

deve ser entendida aqui apenas como algo exterior ao homem, mas também como algo interior, ligado à estrutura pulsional humana. Se a dominação da natureza externa produziu o desenvolvimento técnico e científico, gerando o conforto material aos seres humanos, esses mesmos instrumentos produzidos pelo progresso foram usados para a dominação do homem, de sua natureza interna, gerando a infelicidade e liberando as pulsões destrutivas contra a civilização.

O que se tornou importante nos anos 40, com as discussões sobre o capitalismo de Estado, eram as novas formas de dominação social, que surgiram com o advento das novas tecnologias. A própria consciência do indivíduo se tornava objeto de controle de instâncias de planejamento e dominação, visando a manutenção do sistema capitalista. Não foi por acaso que as reflexões sobre a indústria cultural se tornaram importantes naquela época. O advento do capitalismo monopolista passou a exercer um forte papel nas democracias modernas, determinando novas formas de controle social, que tinham por objetivo minar qualquer potencial crítico, assimilando o indivíduo ao sistema. O aparato técnico ganhou extrema importância, não somente na determinação da existência objetiva, mas também na produção da subjetividade, possibilitando um maior controle sobre os indivíduos. Como observa Silva (2015, p. 6):

A destruição da individualidade já posta em processo pelo capitalismo monopolista, intensificada ao extremo pelo nazifascismo, foi aprimorada com a racionalidade instrumental; atualmente, com a consumação da sociedade administrada, dotada de um amplo aparato de controle técnico-burocrático dos mais diversos aspectos da vida. Tal racionalidade apresenta-se imbricada nas instituições sociais formalmente democráticas, que não se preocupam com dissimulá-la.

O que caracteriza essa maior racionalidade e controle dos indivíduos é a fetichização da técnica, que passou a ocupar uma posição central no mundo contemporâneo, determinando a distribuição da energia psíquica que corresponde aos tipos sociais exigidos, formando assim “personalidades tecnológicas” (ADORNO, 1995c). O poder do todo sobre o homem se tornou descomunal, obrigando os sujeitos a se adaptarem à realidade. Com isso, a sociedade ao mesmo tempo que integra, gera tendências de desagregação. A pressão do geral dominante sobre tudo o que é particular, os homens individualmente e as instituições singulares, tem uma tendência a destruir o particular e o individual juntamente com seu potencial de resistência. Junto com sua identidade as pessoas também perdem suas qualidades (ADORNO, 1995c). Horkheimer expressou essa mesma percepção em seu livro *Eclipse da razão*:

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humano, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação das massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a ideia de homem (HORKHEIMER, 2002, p. 7).

Com o advento do capitalismo monopolista, dominado pelas grandes corporações, pelo consumo de massa, e pela racionalidade tecnológica, a sociedade tornou-se cada vez mais administrada. Ela possibilitou a convivência entre o capital e as instituições democráticas, visando o controle e a dominação social, calcadas na racionalidade administrativa e técnica, tornando os indivíduos em objetos de organização e planejamento, objetivando a manutenção do sistema produtivo. Nessa forma de sociedade, a racionalidade técnica foi capaz de determinar as formas de consciência e os padrões de comportamento socialmente necessários para a manutenção do capital. Desse modo, a socialização se tornou total.

No começo da década de quarenta, Herbert Marcuse publicou um pequeno artigo na revista do *Instituto de Pesquisa Social* denominado, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, que antecipou algumas ideias de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* e na *Eclipse da razão*. Marcuse (1999) observou que, com o advento do capitalismo monopolista, surgiu uma tecnocracia que transformou os indivíduos em objetos de organização e coordenação em larga escala. A substituição do individualismo liberal pelo capitalismo monopolista forçou o competidor mais fraco a se submeter ao domínio das grandes empresas da indústria mecanizada, que ao estabelecer o domínio da sociedade sobre a natureza, aboliu o sujeito econômico livre. A partir disso, a mecanização e a racionalização foram capazes de estabelecer padrões, formas de comportamento e atitudes que predisõem os indivíduos a aceitar e a introjetarem seus mandamentos. Eles somente podem se afirmar como sujeitos na sociedade a partir de padrões externos de adaptação, desempenho e eficiência, que são colocados como imperativos para a sobrevivência. A partir disso, o crescimento individual se transformou em eficiência padronizada. Para Marcuse (1999, p. 78), essa eficiência se caracteriza pelo fato de que o desempenho individual é motivado, guiado e medido por padrões externos ao indivíduo, padrões que dizem respeito a tarefas e funções predeterminadas:

O indivíduo eficiente é aquele cujo desempenho consiste numa ação somente enquanto seja a reação adequada às demandas objetivas do aparato, e a liberdade do indivíduo está confinada à seleção dos meios mais adequados para alcançar uma meta que ele não determinou. Enquanto o avanço individual independe de reconhecimento

e se consuma no próprio trabalho, a eficiência é um desempenho recompensado e consumado apenas em seu valor para o aparato.

O artigo de Marcuse mostra-nos que, com o advento do capitalismo monopolista, houve um grande impacto da tecnologia na vida das pessoas. O indivíduo se transformou em um autômato, que reage conforme as contingências de um mundo onde o poder da técnica e da máquina atingiram todas as esferas da vida social. Com isso, o aparato técnico adquiriu papel fundamental no capitalismo de Estado para o controle científico dos indivíduos. Hoje, os mecanismos de racionalidade tecnológica, ao se estender a todos os âmbitos da vida social, desenvolveram um conjunto de valores de verdade próprios que servem ao bom funcionamento da sociedade, uma vez que guiam os pensamentos e as ações de todos que pretendem preservar sua existência nesse mundo (MARCUSE, 1999).

Com a fetichização da técnica, o mundo se racionalizou de tal forma, e essa racionalidade se tornou um grande poder social, que apenas restou ao indivíduo a adaptação. Ele aprendeu que a submissão e a obediência são os únicos meios de se obter os resultados desejados nesse mundo. Em razão disso, o medo adquiriu papel fundamental nesse processo de submissão do homem aos imperativos da sociedade:

Tal como o medo ancestral do herói grego de sucumbir à natureza, no indivíduo burguês esse temor é atualizado em sua relação com o mercado: a concorrência é sentida como uma ameaça, devendo-se vencê-la ou ser derrotada por ela; para que a primeira alternativa ocorra é necessário que o indivíduo mantenha sob controle todos os fatores que possam interferir no processo de conquista de seus interesses. Desse modo, a possibilidade de resolução desse temor liga-se ao impulso dominador (BATISTA, 2008, p. 9).

Para não ser aniquilado pelas exigências de um mundo cada vez mais administrado, o indivíduo passa a mimetizar a realidade, tal como o homem primitivo fazia para não ser aniquilado pelas forças da natureza. O medo que o selvagem sentia das forças naturais, hoje representa o mesmo medo que o homem moderno possui de ficar à margem na sociedade. O medo da fome, da miséria, do desemprego, do abandono ou da exclusão social produz o comportamento mimético. O indivíduo imita os padrões de comportamento e pensamento do grupo ao qual pertence, identificando-se com o existente, aceitando espontaneamente as forças que o subjagam. Como ser adaptado, ele reforça essa realidade na medida em que busca o sucesso, o dinheiro, o poder e os bens materiais e simbólicos que a sociedade tanto exige. A existência do indivíduo e seu status estão ligados à capacidade que ele tem de poder influenciar os outros a partir de sua posição social. Com isso, ele reage continuamente ao que percebe sobre

si, não só conscientemente, mas com o seu ser inteiro, imitando os traços e atitudes de toda a coletividade:

Através da repetição e imitação das circunstâncias que o rodeiam, da adaptação a todos os grupos poderosos a que eventualmente pertença, da transformação de si mesmo de um ser humano em um membro da organização, do sacrifício de suas potencialidades em proveito da capacidade de adaptar-se e conquistar influência em tais organizações, ele consegue sobreviver. A sua sobrevivência se cumpre pelo mais antigo dos meios biológicos de sobrevivência, isto é, o mimetismo (HORKHEIMER, 2002, p. 146).

Em um mundo dominado pelas mercadorias, onde as relações humanas são mediadas por relações entre coisas, o sujeito deve abandonar suas pretensões mais recônditas para se tornar um mecanismo, que reage as exigências da realidade. A reificação não se restringe apenas a organização da realidade, mas também determina as condições objetivas da formação da própria subjetividade. Com isso, as qualidades ativas do ser humano e as relações que ele estabelece na sociedade tornam-se passivas, fixas e automáticas: “Desde o dia do seu nascimento, o indivíduo é levado a sentir que só existe um meio de progredir nesse mundo: desistir de sua esperança de autorrealização suprema” (HORKHEIMER, 2002, p. 145). Seu sucesso depende cada vez mais da sua capacidade de adaptação às pressões que a sociedade exerce sobre ele. Como um autômato, a vida exterior e interior de cada um deve ser submetida à racionalização. A eficiência e a produtividade se tornam os princípios de todo comportamento. O ajustamento do indivíduo às exigências da realidade significou sua autorenúncia. Ele renunciou aos seus desejos em busca de sua autopreservação. Com isso, a dominação se tornou cada vez mais interiorizada. O ego subordinado, acostumado a uma realidade repressiva, interioriza os mandamentos de sua sociedade (HORKHEIMER, 2002).

Na sociedade reificada tudo se reduz ao status de mercadoria, inclusive o homem, que ao vender sua força de trabalho, transforma-se ele mesmo em mercadoria. O conceito de reificação foi entendido por Adorno e Horkheimer como a transformação das relações humanas e do espírito humano em coisa, alterando o comportamento dos homens e tornando a mercadoria o fundamento anímico de todas as relações sociais. Esse conceito foi emprestado de Lukács em *História e consciência de classe*. O que Lukács (2003) apreendeu do pensamento de Marx, expressa em *O Capital*, foi a ideia de que a mercadoria se tornou uma categoria universal no desenvolvimento objetivo de toda sociedade. O mundo de coisas acabadas, produzidas pelo capitalismo, criou suas próprias leis, que se tornaram poderes onipresentes intransponíveis aos homens e que passaram a determinar toda a sociedade. Desse modo, a mercadoria surgiu para Lukács (2003) como o problema estrutural da sociedade capitalista em todas as suas

manifestações. As relações mercantis condicionam não somente a vida social, mas também a subjetividade e todos os produtos do espírito humano, como a arte, a literatura, a moral e a religião. Assim como o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva. O processo de reificação atinge o próprio íntimo das pessoas, sua vida afetiva. Como observa Goldman (2008, p. 139):

Em tal sociedade, a consciência tende, com efeito, a tornar-se um simples reflexo, a perder toda função ativa, à medida que o processo de reificação – consequência inevitável de uma economia mercantil – se estende e penetra no âmago de todos os setores não-econômicos do pensamento e da afetividade.

Segundo Musse (2018), os efeitos da reificação ocorre de modo mais intenso em três desdobramentos distintos: atribui a generalização da relação mercantil a divisão do trabalho, que atomiza abstrata e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos; salienta que o fetichismo da mercadoria ultrapassa as atividades econômicas, impactando nas áreas do Estado e sua burocracia, no direito e na política; ressalta ainda as repercussões da reificação na apreensão dos fenômenos, afetando tanto a consciência comum como as modalidades da vida intelectual – a ciência, a arte e a filosofia – características da sociedade burguesa.

Segundo Horkheimer (2002), a reificação é um processo cuja origem deve ser buscada no início da sociedade organizada e no uso de instrumentos. Contudo, a transformação de todos os produtos da atividade humana em mercadoria só se concretizou com a emergência da sociedade industrial. As funções outrora preenchidas pela filosofia, pela religião e pela metafísica foram ocupadas pelos mecanismos reificantes do anônimo sistema econômico. Com isso, tudo foi reduzido a forma universal da mercadoria. Até mesmo os bens culturais, como as obras de arte, a literatura e a música foram reduzidas aos ditames do mercado e se tornaram bens de consumo. Eles perderam sua força de negação e hoje produzem apenas emoções passageiras, divorciadas das verdadeiras intenções e aspirações que tinham nas sociedades pré-capitalistas.

A reificação ao atingir todas as esferas da vida social não se restringe apenas as relações humanas, mas atinge o próprio âmago do pensamento: “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 33). Assim, o pensamento

é reduzido ao nível do processo industrial. Ele torna-se uma parcela da produção. No positivismo, por exemplo, o trabalho científico torna-se mera organização, classificação e computação de dados. No pragmatismo, a teoria transforma-se em um esquema ou plano de ação. No neopositivismo, as proposições são reduzidas a caracteres simbólicos e operacionais, que somente adquirem seu valor de verdade no mundo empírico. O procedimento matemático torna-se o modelo de toda forma de pensamento: “Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 34). O resultado disso foi que a reflexão e a linguagem se tornaram cada vez mais parecidos com a máquina. É o que Horkheimer (2002, p. 27) aponta nessa passagem:

Quanto mais as ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas. A linguagem tornou-se apenas um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo tão sem sentido como pareceria aos semanticistas contemporâneos, os quais sugerem que a sentença puramente simbólica e operacional, isto é, a sentença puramente sem sentido, faz sentido.

Com a reificação do pensamento a verdade e as ideias são funcionalizadas. O pensamento abandonou os fins verdadeiramente humanos. Os conceitos de justiça, verdade, igualdade, felicidade e tolerância perderam as suas raízes intelectuais. Eles ainda são importantes para a economia capitalista, mas apenas como resíduos usados para manter a coesão e a integração social (HORKHEIMER, 2002). Por esta razão, é comum a indústria cultural incentivar os valores da tradição, como a humildade, o amor fraternal, a justiça, a igualdade e a humanidade. Apesar da realidade ser reificada, essas ideias devem ser acalentadas para conservar e manter unida toda a sociedade.

Foi a partir do contato com a cultura norte-americana que Adorno (1995c) constatou que a lógica mercantil era a principal responsável por produzir personalidades reificadas. Em seu exílio nos EUA, ele observou que muitos indivíduos aparentemente normais tinham uma mente manipuladora. Isso devia-se as próprias condições objetivas do mundo capitalista. Em uma realidade extremamente hostil, onde os indivíduos devem lutar para sobreviver, muitos não possuem nenhum escrúpulo, são frios, calculistas e manipulam as pessoas para atingir seus objetivos. Ao refletir sobre os vários grupos sociais, ele percebeu que, quando fazem parte de um coletivo, os indivíduos tornam-se iguais a coisas, deixando-se manipular e servindo aos mais diversos interesses. Mas, logo que adquirem algum poder, fazem uso das pessoas como objetos

para seus fins. Esse tipo de personalidade é típico de criminosos e ladrões e tem como sua principal característica a incapacidade de estabelecer experiências humanas.

Esse caráter manipulador também foi observado por Adorno (1995c) no diário de Höss e nas anotações de Eichmann. Esses líderes nazistas ao seguirem ordens cegamente convertiam-se a si mesmos em objetos, dissolvendo-se como seres autônomos. Eles possuíam uma “fúria organizativa” e eram incapazes de possuir experiências humanas diretas. Eles também eram altamente realistas e desprovidos de qualquer afeto, possuindo uma necessidade incontrolável para fazer coisas, independente do que seja e indiferente ao conteúdo de suas ações. Eles faziam da ação, “do ser atuante, da atividade, da chamada *efficiency* enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo” (ADORNO, 1995c, p.129). Apesar de serem movidos pela ideia de eficiência, eles eram incapazes de refletir sobre seus atos. O que Auschwitz tem de diferente de outras atrocidades humanas é, justamente, o fato de que se buscou na eficiência técnica uma racionalidade cada vez maior para levar milhares de pessoas à morte.

1.2.1 A relação do homem com a técnica

Em seu exílio nos Estados Unidos, Adorno observou que essa relação do humano com a técnica era exagerada, irracional e patogênica. Ele percebeu que ela se tornou um fim em si mesmo. Ele denominou essa fetichização da técnica de “véu tecnológico” (ADORNO, 1995c, p. 132). A técnica deixou de ser um meio para satisfazer fins práticos, deixou de ser uma extensão do corpo humano para se tornar um objeto de culto. Os equipamentos eletrônicos, os carros e as novas tecnologias se tornaram objetos do desejo, sendo cultuado como bens simbólicos. O amor por esses equipamentos avançou em detrimento das relações humanas. O resultado disso foi que os indivíduos se tornaram cada vez mais frios e incapazes de amar. Essa incapacidade, na opinião de Adorno (1995c), não é sentimental e nem moralizante, mas é a incapacidade de gerar vínculos libidinais com outras pessoas. Esses indivíduos que amam equipamentos possuem uma consciência reificada, desprovida de afetividade. Como ele mesmo afirma (1995c, p. 132): “Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica.”

A relação entre técnica e a reificação aparece em algumas passagens de uma das suas principais obras: *Minima moralia*. Este livro se constitui de reflexões sobre sua experiência de intelectual exilado nos Estados Unidos. Em curtos aforismos, Adorno procurou fazer uma análise crítica do capitalismo tardio, que não deixa margem para qualquer expressão de

liberdade e de autonomia para os indivíduos. Nesses escritos, a partir de temas cotidianos, como a solidão, a decadência da conversa, os brinquedos, os gestos humanos, o comportamento, o ocultismo, o corpo e outros temas, ele procurou pensar a totalidade reificada e opressora que se instalou em todos os âmbitos da vida. Não foi por acaso que ele chegou à conclusão de que na sociedade capitalista já não é mais possível uma vida correta e decente, uma vez que a realidade se tornou desumana. Na medida em que o todo se tornou falso, a vida se revelou danificada.

No aforismo *Entre sem bater*, podemos perceber uma crítica ao embrutecimento dos gestos e do comportamento humano com o advento da técnica. Adorno se refere, especialmente, a uma certa educação dos gestos humanos engendrados pela crescente tecnificação, a uma (des)subjetivação ancorada no corpo. Tal processo conduziria a perda da delicadeza e da civilidade (BASSANI; VAZ, 2008). O indivíduo embrutecido pela técnica tornou-se grosseiro. Ele parece assumir o movimento rude das máquinas. Está tão acostumado a operar máquinas e equipamentos que mimetiza seus movimentos de forma violenta. Ele não consegue nem ao menos fechar uma porta com delicadeza. A violência está impregnada em seu modo de ser: “A tecnificação torna entrementes os gestos precisos e rudes, e com isso os homens. Ela expulsa dos movimentos toda hesitação, toda ponderação, toda urbanidade” (ADORNO, 2008a, p. 36).

É de modo violento também que o homem moderno se comporta no trânsito. No volante o sujeito atomizado sente-se mais destemido. Quanto maior é a potência do motor, mais poderoso ele se sente: “E qual motorista não terá sido tentado, já pela potência do seu motor, a passar por cima das pragas que infestam a rua, transeuntes, crianças, ciclistas” (ADORNO, 2008a, p. 36). No trânsito o indivíduo torna o carro uma extensão do seu corpo. Ele se sente poderoso e destemido. O que podemos observar neste aforismo é que a mecanização dos gestos parece ter se tornado a condição existencial do homem moderno. O indivíduo que passa dia após dia realizando um movimento mecânico na indústria, torna-se incapaz de ter experiências humanas, parece não ser capaz de empatia, está embrutecido pelo convívio com as máquinas. Não foi à toa que a industrialização da produção culminou no fascismo: “Nos movimentos que a máquina exige dos seus operadores já está o violento, o brutal, o percussivamente interminável dos maus-tratos fascistas” (ADORNO, 2008a, p. 36).

Essa relação da técnica com a reificação, que torna as pessoas iguais a máquinas, cujo movimento é violento e grosseiro, também foi retratada no aforismo *Devagar e Sempre*. Ali, Adorno faz referência à pressa dos indivíduos nas ruas dos grandes centros urbanos. Ele vê nessa pressa traços mnemônicos de épocas passadas. Essa correria do dia a dia nas grandes cidades parece o antigo medo do selvagem ao fugir de um predador na selva. Hoje, mesmo que o homem tenha dominado as forças da natureza e desfrute de uma grande segurança na

civilização, não precisando se preocupar com predadores selvagens, ele ainda teme as potências aniquiladoras da sociedade. Por este motivo, está sempre correndo para cumprir seus compromissos:

Houve tempo em que se corria de perigos que não admitiam descanso, e inadvertidamente ainda o demonstra quem corre atrás do ônibus. A ordenação do tráfego não mais precisa preocupar-se com animais selvagens, mas não chegou a pacificar a corrida, estranha ao caminhar burguês. Torna-se visível a verdade de que não se está seguro da segurança, que estamos condenados a fugir das potências desenfreadas da vida, mesmo quando meros veículos (ADORNO, 2008a, p. 158).

Para Adorno (2008a), essa pressa do homem contemporâneo contrasta com o andar do homem privado da era liberal, quando ainda se podia ter certa liberdade no caminhar: “O hábito corporal do caminhar como sendo o ato normal provêm dos bons e velhos tempos. Era o modo burguês de se deslocar” (ADORNO, 2008a, p. 158). Mas, hoje, o andar apressado das pessoas nas ruas é produzido em grande medida pela incorporação do culto à velocidade técnica que teria no fascínio pelos carros e pela potência dos seus motores, mas também pelas estradas e rodovias, uma expressão magníloqua. No entanto, essa incorporação é ela próprio fruto da violência arcaica do ser humano contra a natureza, tanto externa, quanto interna a sua própria constituição, movimento que não cessa de dar testemunho (BASSANI; VAZ, 2008). Como avaliou Adorno (2008a, p. 158-9):

Talvez se esconda no culto das velocidades técnicas como no esporte o impulso a dominar o terror da corrida, na medida em que o desvia do próprio corpo e ao mesmo tempo o supera autocraticamente: o triunfo do indicador de velocidade avançado exorciza ritualmente o medo do perseguido. Quando, todavia, se grita para uma pessoa: “corra”, então, desde a criança que deve buscar em casa a bolsa deixada pela mãe até o prisioneiro ao qual a escolta ordena a fuga como pretexto para assassiná-lo, manifesta-se a violência arcaica que, inaudível, guia todos os demais passos.

Em outro aforismo, *Longe do Tiro*, Adorno não trata mais do impacto da técnica no embrutecimento dos gestos e do comportamento humano, mas procura refletir sobre o emprego da técnica na Guerra para o extermínio de seres humanos. Ele procura mostrar que o emprego da técnica na produção de armas surge como consequência da universalização da forma mercantil. Em um mundo onde tudo se reduz a forma da mercadoria, a guerra torna-se um negócio como outro qualquer. Neste trecho Adorno (2008a, p. 49) mostra o que de fato existe por trás de toda guerra:

O mecanismo da reprodução da vida e o de sua dominação e aniquilação é inteiramente o mesmo, e nisso fundem-se o Estado, a guerra e a propaganda. O velho

exagero dos liberais cétricos, de que a guerra é um negócio, realizou-se: o poder estatal abriu mão até da aparência de independência do interesse lucrativo particular e pôe ao seu serviço não só realmente como sempre, mas também ideologicamente. Cada referência elogiosa à firma principal na destruição de cidades ajuda a fazer o seu bom nome, razão pela qual os melhores contratos para a reconstrução também lhe cairão nas mãos.

No mundo contemporâneo, a produção de armas se tornou uma das indústrias mais rentáveis. Esse fato hoje pode ser corroborado pelos lucros exorbitantes e pela influência das empresas bélicas na política de vários países. O caso mais emblemático é o poder dessa indústria na política norte-americana. Hoje, os Estados Unidos é o país que mais se envolve em conflitos armamentistas. É um país que obtém domínio sobre outras nações produzindo guerras e obtendo lucro com isso.

Outro ponto importante, atentado por Adorno neste aforismo, é o declínio da experiência e da capacidade de narrar depois da participação na guerra. Esse declínio estaria relacionado à enorme desproporção entre a capacidade de destruição da máquina e o entre choque material ao frágil corpo humano, que impossibilitaria qualquer experiência autêntica (ADORNO, 2008a). Aqui, ele retoma as discussões de Walter Benjamin nos ensaios *Experiência e pobreza* e o *Narrador*. Nestes ensaios Benjamin procurou mostrar que a perda da experiência e da capacidade de narrar estavam intimamente ligados ao silêncio dos soldados que voltavam da guerra: “Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis” (BENJAMIN, 1994a, p.114-5). Adorno (2008a, p.50) expressou algo parecido nesta passagem:

Ninguém poderia narrar a respeito como ainda se podia das batalhas do general de artilharia Bonaparte. O longo intervalo entre as memórias de guerra e o estabelecimento da paz não é ocasional: ele testemunha a penosa reconstrução da memória que impregna todos aqueles livros como algo de impotência e mesmo como falsidade, não importa quais os choques experimentados pelos narradores. Já a segunda guerra é tão remota para a experiência quanto o funcionamento de uma máquina em relação aos movimentos do corpo, que só se assemelham a ela em condições mórbidas. Na medida em que a guerra carece de elemento “épico” e de certo modo começa do zero em cada fase, tão pouco deixará uma imagem de memória continua e inconscientemente preservada.

Tal como Benjamin, Adorno (2008a) procurou mostrar não somente a perda da experiência, mas o surgimento de uma nova forma de miséria com esse monstruoso desenvolvimento da técnica: a cultura da barbárie. Testemunho disso é a estetização da guerra pela indústria cultural observada por ele. A guerra foi estetizada com o objetivo de apagar seus terrores. Ela é apresentada como se fosse um jogo de vídeo game, isento de consequências. A realidade do morticínio é encoberta por trás das imagens. É como se não houvessem mortos. O

que importa apenas é o espetáculo. Embora Adorno estivesse se referindo à Segunda Guerra Mundial, pode, sem muitos exageros, ser facilmente percebido nos “espetáculos” televisivos da Guerra do Golfo, em 1991, e na Guerra do Iraque, com hora e local marcados, como um programa de entretenimento (BASSANI; VAZ, 2008). Desse modo, Adorno denominou a guerra transmitida pela indústria cultural como uma “guerra de faz de conta”, cujo objetivo é apagar os seus terrores:

A completa cobertura da guerra pela informação, pela propaganda e pelo comentário, os operadores de cinema nos primeiros tanques e a morte heroica dos repórteres de guerra, a mescla de opinião pública manipulada-esclarecida e ação inconsciente – tudo isso é outra expressão para a experiência ressecada, o vácuo entre os homens e seu destino no qual, a bem dizer, consiste o destino. Os acontecimentos são como que substituídos pelos seus desejos coisificados e enrijecidos. Os homens vêm-se rebaixados à condição de figurantes num filme documentário monstruoso que não mais conhece espectadores porque foram todos chamados a participar na tela. É precisamente isso que se encontra na base da infame expressão “guerra de faz de conta”, [*phony war*]. Ela deriva certamente da inclinação fascista a afastar de si como “mera propaganda” a realidade do terror para que o terror possa ser perpetrado à vontade (ADORNO, 2008a, p. 51-2).

Em outro ensaio, de 1953, *Sobre técnica e humanismo*, Adorno (2010) avaliou que, essa irracionalidade no uso da técnica é o resultado de uma cultura deformada, que decaiu em barbárie, abandonando os valores humanos presentes na formação cultural. Para ele, as motivações econômicas e sociais tornaram os procedimentos técnicos mais benéficos a produtividade e ao lucro do que aos seres humanos. Esse fato criou um paradoxo: se por um lado a técnica está a serviço de certas necessidades sociais se identificado com a sociedade, por outro, ela se opõe a sociedade, pois revela uma situação social em si mesma anárquica, desorientada e irracional.

No mundo contemporâneo, o trabalho do técnico se tornou imune à razão e à crítica, pois ele as vê como algo sem importância para o seu trabalho (ADORNO, 2010). Por este motivo, os técnicos: “sofrem em grande medida, o momento da parcialidade, da frieza e inumanidade desta racionalidade” (ADORNO, 2010, p.5). Esse fato se deve a uma cisão que é comum a existência de todos que trabalham com a técnica. Por um lado, sua profissão se pauta por um trabalho racional e rigoroso, mas por outro, seu tempo livre é determinado pelos entretenimentos idiotizados da cultura de massa. A cultura humanística, que deveria propiciar uma reflexão crítica sobre seu trabalho, é substituída por entretenimentos que relaxam e que não exigem esforço intelectual por parte do espectador:

Faz parte do problema da relação entre técnica e cultura o fato de que os técnicos têm dificuldade de escolher a cultura, pois eles não a consideram como algo que propicie

o relaxamento, algo que não se deixaria ostentar como se fosse um estoque de mercadorias, tal como aquelas que nos são fornecidas pela indústria cultural, para o qual o filme é apenas um simples exemplo, enquanto estamos na iminência de nos depararmos com o horror da televisão (ADORNO, 2010, p. 5).

Essa alienação dos técnicos em relação a formação espiritual está intimamente ligada à responsabilidade deles em relação as consequências nefastas de seu trabalho: “Convém que o técnico se previna diante do imprevisível, ou seja, diante do fato de que suas invenções de hoje ameacem a humanidade” (ADORNO, 2010, p.6). Contudo, a consciência dos problemas relativos à técnica depende de uma verdadeira formação humanista. Em uma sociedade onde a técnica foi fetichizada, cabe ao técnico apenas alertar a partir de sua autoridade, mas ele não tem nenhum poder de decisão. A esse respeito Adorno (2010, p. 6) argumenta:

Se a moderna técnica da humanidade alcançou, finalmente, a prosperidade ou a ruína, isto não se limita ação do técnico ou da própria técnica em si, mas sim no uso que a sociedade faz dela. Este uso não é restrito à aplicação do desejo bom ou ruim, mas depende das estruturas sociais objetivas. A técnica em si não poderia libertar, mas ela poderia voltar-se para si numa sociedade verdadeiramente civilizada. Quando hoje o horror assalta algumas vezes o técnico diante do que gostaria de realizar com seus inventos, então a melhor reação diante deste horror seria tentar contribuir para a construção de uma sociedade mais civilizada.

Se a técnica se tornou um instrumento de dominação e recaiu em barbárie, isso se deve de modo geral ao fracasso do ideal formativo humano. A cultura não foi capaz de cultivar sua própria humanidade (ADORNO, 2010). Ela foi reduzida a mera aparência, a um momento de mentira que tem apenas por objetivo a adaptação dos indivíduos ao *status quo*. A consequência disso foi que a técnica criou uma espécie de segunda natureza. As forças econômicas e sociais adquiriram o caráter de poderes naturais cegos, que o indivíduo a fim de preservar sua existência deve dominar, ajustando-se a elas. O que a *ratio* burguesa busca é a obstinada identidade, no zelo paranoico de nada tolerar, nada senão o que se transforma em sua imagem e semelhança, procurando eliminar o heterogêneo, o diferente, o divergente. Nesse sentido, ela fortalece a ordem, identificando e igualando todo e qualquer desigual (PUCCI, 2012). Em um mundo onde a técnica foi fetichizada, a regressão social e a barbárie se tornaram as condições existenciais do homem contemporâneo.

1.3 O indivíduo como mônada

Para os pensadores da escola de Frankfurt, a sociologia não se reduz e nem se dissolve em pesquisas setoriais e especializadas, como as pesquisas de mercado, típicas da sociologia americana. Ao contrário, a pesquisa social é para eles a teoria da sociedade como um todo, uma teoria posta sob o signo das categorias de totalidade e da dialética, dirigidas ao exame das relações existentes entre os âmbitos econômicos, psicológicos e culturais da sociedade contemporânea (REALE; ANTISERI, 2009). Desse ponto de vista, na concepção de Adorno e Horkheimer (1978b), a sociologia não pode ser uma ciência isolada de outras disciplinas, uma vez que o trabalho interdisciplinar é fundamental para se refletir sobre a totalidade social. Não existe uma sociologia pura. Como eles mesmos afirmam: “A sociologia pura não existe, tal como não existe uma história pura, uma psicologia ou economia pura; o próprio substrato da psicologia – o Indivíduo – não passa de uma abstração, se o retirarmos das suas determinantes sociais” (ADORNO; HORKHEIMER, 1978d, p. 20).

Se a sociologia pretende enunciar proposições que se refiram à totalidade das relações e forças sociais, a psicologia, a história e a economia são imprescindíveis para o trabalho do sociólogo. Nesse sentido, o que há de específico na sociologia não são seus objetos, que também estão presentes em outras ciências, mas é o modo de concebê-los, isto é, a relação entre todos esses objetos e as leis da socialização (ADORNO; HORKHEIMER, 1978b). É a partir dessa perspectiva que Adorno pensa o indivíduo. Este não pode ser compreendido separado da sociedade, uma vez que ele não é um ser acabado, pronto e isolado, independente das determinações sociais. O indivíduo é, antes de tudo, um ser mediado socialmente.

Refletir sobre o conceito de indivíduo na obra de Adorno é relevante, justamente porque ele supera a velha dicotomia da sociologia entre o indivíduo e a sociedade. Algumas teorias sociais partem do postulado de que são as relações sociais que determinam as estruturas da sociedade. Outras, ao contrário, analisam a sociedade como algo constituído e buscam compreender como as estruturas sociais condicionam as ações dos indivíduos. Já para Adorno, essas duas instâncias não podem ser pensadas isoladamente, uma vez que são interdependentes e se condicionam mutuamente: “ocorre um nexos funcional, uma interação entre os homens individuais e o todo e – isto é essencial” (ADORNO, 2008b, p. 102). Desse modo, indivíduo e a sociedade só podem ser pensadas dialeticamente.

1.3.1 Os *rackets*

O conceito de indivíduo foi pouco refletido pela sociologia, sendo muito mais um objeto da filosofia. Como observam Adorno e Horkheimer (1978b, p. 45), no ensaio *Indivíduo*, do livro *Temas básicos de sociologia*:

O tema do indivíduo é relativamente raro na sociologia. De um modo geral, ela dedica-se ao estudo das “relações entre indivíduos”, dos grupos, classes e instituições sociais, e a sua tendência é para considerar o indivíduo um dado irredutível, confiando sua análise à Biologia, à Psicologia e à Filosofia. Esta última, que também tentara a tarefa de reflexão crítica sobre o conceito, propôs durante longo tempo que o indivíduo fosse absolutizado como categoria extra social.

Desde o início da filosofia moderna, o indivíduo foi pensado como um ser acabado, fixo, como se tivesse uma essência dada *a priori*. No século XVII, o filósofo francês René Descartes vai ser o primeiro a colocar a pergunta “o que sou?”. Sua resposta: “uma coisa que pensa”. A certeza do *cogito* inaugura a noção de indivíduo como um eu lógico, autônomo e fechado em si mesmo. Posteriormente, Kant concebeu a razão como a capacidade que o ser humano tem, partindo de princípios *a priori*, representar e conhecer o mundo. Desse modo, o indivíduo surge como um eu transcendental e como um ser autônomo moralmente. Fichte concebeu o Eu como absoluto. Husserl como uma consciência pura. Toda filosofia moderna pensou o indivíduo como um ser acabado, independente das determinações sociais. Desde o seu aparecimento, “o conceito de indivíduo quis sempre designar algo concreto, fechado e autossuficiente” (ADORNO; HORKHEIMER 1978b, p. 46).

No ensaio *Indivíduo*, Adorno e Horkheimer procuraram mostrar que essa concepção de indivíduo como um eu lógico é muito mais antiga, teve sua origem em Boécio. Desde aquela época esse conceito sempre designou algo fechado em si mesmo, como uma unidade indivisível. Essa visão perdurou até a época do liberalismo. Sob a influência da teoria da livre concorrência o indivíduo foi considerado como algo absoluto, um ser em si. Foi somente quando a filosofia se converteu em ciências da sociedade, no século XIX, que essa crença foi abalada e o indivíduo apareceu como um ser socialmente mediado:

A vida humana é, essencialmente e não por mera casualidade, convivência. Com esta afirmação, põe-se em dúvida o conceito do indivíduo como unidade social fundamental. Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são os seus semelhantes, e unicamente por eles é o que é, então sua definição última não é de uma indivisibilidade e unicidades primárias, mas, outrossim, a de uma participação e comunicação necessárias com os outros. Mesmo antes de ser indivíduo o homem é um dos semelhantes, relaciona-se com os outros antes de referir-se explicitamente ao eu; é um momento das relações em que vive, antes de poder chegar finalmente, à autodeterminação (ADORNO; HORKHEIMER, 1978b, p. 47).

Os estudos de Adorno e Horkheimer mostraram que essa ideia de convivência se expressa através do conceito de pessoa. *Persona* era o termo romano para a máscara do teatro clássico. Em Cícero, a palavra designa a máscara ou o titular do papel, por exemplo, do filósofo e a dignidade com que este representa esse papel, como se fosse um ator. Contudo, essa doutrina da pessoa somente adquiriu o status de individualidade como expressão social com a Reforma protestante (ADORNO; HORKHEIMER, 1978b). Esse fato se constitui para os dois frankfurtiano como um momento importante no desenvolvimento histórico do indivíduo. Para ambos, essa noção é inovadora, uma vez que, nas circunstâncias em que vive o indivíduo, e mesmo antes de ter consciência de si, ele deve representar determinados papéis na sociedade. Em consequência desses papéis, e em relação aos seus semelhantes, o homem torna-se aquilo que ele é: filho de uma mãe, aluno de um professor, membro de uma tribo, praticante de uma profissão (ADORNO; HORKHEIMER, 1978b).

Essa imagem de pessoa humana que representa certos papéis sociais corrobora para Adorno e Horkheimer (1978b) a tese da relação intrínseca e indissolúvel do indivíduo com sua sociedade. Se quiséssemos prescindir desse caráter funcional da pessoa para procurar em cada um o seu significado único e absoluto, não conseguiríamos chegar ao indivíduo puro, em sua singularidade indefinível, mas apenas a um ponto de referência sumamente abstrato, que só tem significado em relação ao contexto social. Com isso, o indivíduo só pode se constituir mediado socialmente. A própria pessoa como entidade biográfica é uma categoria social. Ela se constitui em sua relação vital com outras pessoas (ADORNO; HORKHEIMER, 1978b). Desse ponto de vista, Adorno e Horkheimer (1978a) definem a sociedade como a soma de indivíduos singulares, onde uns dependem dos outros e na qual o todo só pode subsistir em virtude da unidade das funções assumidas pelos seus membros. A cada um se atribui uma tarefa funcional; todos, por seu turno, estão condicionados, em grande parte, pela sua participação no contexto geral. Em uma aula de sociologia, em Frankfurt, Adorno (2008b, p. 103-4) afirmou algo análogo:

Por seu turno, o que denominamos sociedade em sentido enfático representa determinado tipo de enredamento, que em certo sentido não deixa nada de fora. Um traço essencial dessa sociedade é que seus elementos individuais são apresentados, ainda que de modo derivado e a seguir até mesmo anulado, como relativamente iguais, dotados com a mesma razão, como se fossem átomos desprovidos de qualidades, definidos propriamente apenas por meio de sua razão de autoconservação, mas não estruturados em um sentido estamental e natural.

Como podemos notar, o conceito de sociedade designa uma relação entre indivíduos. É um conceito que não pode ser hipostasiado, uma vez que é um conceito dialético. Não há

como pensar a sociedade como algo absoluto para além dos indivíduos ou independente deles. Da mesma forma, a sociedade não é uma soma ou aglomerado de indivíduos. Ela só se efetiva através dos indivíduos, mas, enquanto é relação desses indivíduos, não pode ser reduzido a eles, e, por outro lado, também não pode ser apreendido como um conceito superior existente por si próprio. O que existe é uma interação recíproca entre os indivíduos e uma objetividade que se autonomiza em relação aos mesmos (ADORNO, 2008b). Desse modo, seria difícil compreender o indivíduo como algo isolado do papel social que ele representa: “Decerto, não se pode traçar uma divisão tão simples entre as pessoas em si e seus assim chamados papéis sociais. Estes penetram profundamente nas próprias características das pessoas, em sua constituição íntima” (ADORNO, 2009a, p. 62).

A ideia de “máscara social” como marca do indivíduo, onde esse é obrigado a exercer certos papéis sociais, tem uma importância fundamental na sua atomização e isolamento na sociedade capitalista. O indivíduo torna-se obrigado a obter uma função, cargo ou profissão na sociedade para poder sobreviver. A teoria das mônadas de Leibniz ofereceu a Adorno um modelo conceitual para a visão individualista do homem concreto burguês. No aforismo “Mônada”, do livro *Mínima moralia*, ele procurou mostrar que a sociedade tem uma função fundamental na determinação do indivíduo como uma mônada isolada, desconectada de outras mônadas, exercendo certos papéis sociais e agindo conforme as leis do mercado no interesse de sua autopreservação. Como um ser atomizado, o indivíduo se torna a imagem e semelhança do mercado, refletindo a lei social da exploração econômica. Como observa Musse (2016), o predomínio do papel social na constituição da individualidade no mundo moderno confirma a teoria marxista da alienação. Na sociedade capitalista, o indivíduo surge determinado pelas relações impessoais do mercado, mas alheio a ele, sem consciência das suas determinações. Nessa passagem Adorno (2008a, p. 145) esclarece esse processo de socialização:

O indivíduo deve a sua cristalização às formas da economia política, em especial à organização do mercado urbano. Ainda como oponente da pressão da socialização ele permanece seu mais autêntico produto e se lhe assemelha. Aquilo que a resistência lhe permite, cada gesto de independência, é gerado no interesse monadológico e no sedimento deste como caráter. Justamente na sua individualização o indivíduo reflete a lei social estabelecida da exploração, ainda quando mediada ao extremo.

Com a ideia de mônada, Adorno pretendeu mostrar duas características da individualidade na sociedade administrada e no capitalismo tardio: primeiro, sua condição de “célula” isolada do contato “ativo” (pode-se dizer, consciente) com o meio social que está envolvido, bem como com as demais células que compõe este meio. Esta, em seu isolamento cego, traz em sua constituição a mediação social sob uma forma velada e, portanto, não

reflexiva. Segundo, como átomo econômico individual da sociedade burguesa, a existência do indivíduo se deve ao mercado e as formas de economia política (MORAES, 2006).

Foi com o advento da sociedade individualista burguesa que o indivíduo se tornou uma mônada da totalidade social. Sua libertação do mundo medieval não significou sua emancipação. Na medida em que o indivíduo se viu liberto das instituições e dos códigos sociais e morais que o prendiam ao mundo medieval, não havia mais grupos ou entidades que poderiam servir de modelos para guiar sua vida. Desse modo, ele passou a ser responsável pela sua própria existência. Ele se viu livre, sem nenhuma referência, tornando-se um ser ativo e responsável por seus atos e por sua felicidade. Sua vida agora passou a ser pensada no âmbito da sociedade. Mas, sem nenhuma referência, substrato ou conteúdo que pudesse lhe guiar, ele se abandonou à realidade em busca de sua autopreservação. A consequência disso foi a ruína do próprio indivíduo, que se viu subjugado pelas leis impessoais do mercado.

Na avaliação de Adorno (2008a), o desaparecimento do indivíduo no mercado significou a eliminação da sua própria individualidade e de sua resistência ao heterônimo. Para ele, a exaltação do indivíduo livre e autossuficiente, como senhor de si mesmo, que age em nome de sua autopreservação, produz um individualismo desenfreado e perigoso, pois tudo é possível. Essa “emancipação” em vez de libertá-lo, rouba-lhe a força de ser livre, uma vez que, por mais real que possa ser o indivíduo na sua relação com os outros, concebido como absoluto, ele não passa de abstração. Ele não tem conteúdo algum que não seja socialmente constituído, nenhum impulso que transcenda a sociedade, que não seja dirigido a levar adiante a condição da sociedade (ADORNO, 2008a). Desse modo, “cada é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho” (ADORNO, 1985, p. 105). Quando o todo se dissolve no indivíduo, ele desaparece e torna-se mero objeto social:

No que tange à sociedade a condição absoluta atribuída ao indivíduo indica a passagem da mediação universal da relação social - que como troca sempre inclui um limite ao interesse que nele se realiza em cada caso - para a dominação universal, da qual se apossam os mais fortes. Ao dissolver-se toda mediação no próprio indivíduo, que lhe permitia ser até certo ponto sujeito social, ele se empobrece, se embrutece e regride à condição de mero objeto social [...]. Se hoje o remanescente do humano parece aderir unicamente ao indivíduo em declínio, então ele clama pelo fim dessa fatalidade, que individualiza os homens unicamente para, isolados, poder quebrá-los tanto mais completamente (ADORNO, 2008a, p. 147).

Apesar do indivíduo ter sido liquidado na sociedade capitalista, para Adorno (2008a) essa liquidação não é culpa dele, mesmo que ele colabore para sua anulação. A crítica reacionária à cultura, que percebe a ruína da individualidade e da sociedade, procuram culpar o indivíduo

por sua “superficialidade”, “vacuidade mecânica” e “fraqueza neurótica” (ADORNO, 2008a, p. 145). Contudo, esses críticos da cultura foram incapazes de compreender o princípio social da individualização (*principium individuationis*). Eles não conseguiram perceber as mediações sociais que fazem do indivíduo aquilo que ele é, um ser atomizado, fragmentado e alienado da totalidade social que o determina. Nesse sentido, eles foram incapazes de perceber que é a “crua realidade material que prende o humano na desumanidade” (ADORNO, 2008a, p. 146). Numa sociedade falsa, incapaz de conciliar os interesses particulares com as necessidades do universal, o processo de socialização é deformado. Ao socializar o indivíduo, a totalidade falsa o individualiza pressionando-o a ser de uma determinada forma:

Rigorosamente falando, a socialização afeta o “homem” como pretensa individualidade exclusivamente biológica, não tanto desde fora, mas, sobretudo, na medida em que envolve o indivíduo em sua própria interioridade e faz dele uma mônada da totalidade social. Nesse processo, a racionalização progressiva, como padronização do homem, faz-se acompanhar de uma regressão igualmente progressiva. O que outrora talvez acontecesse aos homens de fora para dentro, têm eles agora de sofrê-lo também no seu íntimo (ADORNO; HORKHEIMER, 1978a, p. 40-1).

No mundo administrado a socialização do indivíduo não acontece apenas na classe social. O capitalismo atingiu uma tal amplitude no século XX, que o conceito de classe ao qual estava ligado o indivíduo se tornou mais fluido. Pertencer a uma classe significava estar ligado a um certo status social, a um certo *ethos* e a certas relações de solidariedade. Contudo, hoje, “a modernidade capitalista não se dá mais a conhecer através de classes sociais e suas formas de organização, solidariedade, *ethos* e valores, mas encontra-se a margem da lei, como se constata nas práticas dos grupos, cliques ou gangues – os *rackets*” (MATOS, 2008, p. 149). Quando o indivíduo participa de um grupo ou organização ele se simpatiza com outros que possuem o mesmo modo de ser das entidades que a compõe. Ele é socializados no interior desses grupos e de suas práticas sociais. Nesse sentido, pertencer a uma igreja evangélica ou ao exército significa possuir o mesmo modo de ser das pessoas que o formam. Nesses grupos a figura dos *rackets* assume papel fundamental como um ser atomizado, isolado e alienado das forças que o subjagam. Os *rackets* que dominam a sociedade são os exemplos mais acabados de mônadas sociais. Eles se constituem como especialistas, managers de todo o tipo, dirigente de sindicatos, políticos, engenheiros altamente qualificados, advogados, líderes empresariais e todo o tipo de predador individualista que busca defender seus interesses dentro de grupos ou organizações. Adorno (2005a, p. 45) descreveu a figura dos *rackets* como a forma mais acabada de mônada social em uma passagem de *Mínima moralia*:

Se a sociedade, como ensina uma teoria contemporânea, é uma sociedade de *rackets*, então seu modelo mais fiel é precisamente o contrário do coletivo, ou seja, o indivíduo como mônada. Traçando os interesses particulares de cada indivíduo, a natureza do coletivo na sociedade falsa pode ser melhor estudada, e não é exagerado considerar a organização dos impulsos divergentes sob a primazia do ego ajustado à realidade, desde o começo, como um internalizado bando de ladrões, com líder, seguidores, cerimônia, juramento de fidelidade e todos os outros elementos.

Os *rackets*, como mônadas isoladas, refletem a imagem do mercado como rapinagem e exploração. São indivíduos que mimetizam a realidade e se ajustam a ela de tal forma que suas atitudes e emoções são sempre violentas. Eles agem de forma enérgica em busca de seus interesses. Desse modo, eles são parecidos como líderes de quadrilhas que se envolvem sempre em intrigas e conflitos de interesses: “Basta observar certas emoções em que o indivíduo se afirma energicamente contra o ambiente, como a raiva. O raivoso sempre se apresenta como líder de bando de si próprio” (ADORNO, 2008a, p. 41). Como sujeito agressivo de si mesmo, que se adapta ao ambiente opressivo de seu meio, ele personifica o princípio opressor da sociedade. Com isso, aquilo que parece representar o mais individual, na verdade representa o mais geral (ADORNO, 2008a).

Em uma época de capitalismo flexível e neoliberalismo, o conceito de *rackets* torna-se imprescindível para pensar o mundo atual, uma vez que o homem está cada vez mais atomizado e fragmentado. Na sociedade neoliberal, onde o indivíduo não tem mais o amparo do Estado, cada um deve manter sua autopreservação. A competição, a concorrência, o desemprego, a busca desenfreada pelo dinheiro não permite ao homem a autonomia. A sociedade se torna cada vez mais individualista na medida em que valoriza o desempenho, o esforço pessoal, o sacrifício e a adaptação. Em contrapartida, a radicalização política, os discursos de ódio, a intolerância, o autoritarismo, a xenofobia, o racismo, os conflitos étnicos, o surgimento de líderes fascistas e de milícias são indícios de que os *rackets* têm dominado a sociedade. Hoje, a vida social enclausura o indivíduo de tal forma que ele não se distingue de seu meio. Como aponta Erich Fromm (Apud GIDDENS, 2002, p. 176) nessa passagem:

O indivíduo deixa de ser ele mesmo; adota inteiramente o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais; e, portanto, torna-se exatamente igual a todos os outros e ao que os outros esperam que ele seja [...]. Eles parecem tão semelhantes ao seu entorno que só podem ser distinguidos dele com grande dificuldade.

A ideia de um indivíduo singular, como mônada isolada, liberto das amarras do antigo regime surgiu no século XVIII. A expansão do capitalismo nesta época possibilitou a tomada de consciência da classe burguesa. A revolução industrial, o avanço da técnica e das ciências

possibilitaram ao homem uma forte crença no poder da razão como critério de todo julgamento. Com isso, foi somente naquela época que ele se tornou senhor de si mesmo, como um indivíduo autoconsciente:

O indivíduo surge, de certo modo, quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser para si, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação. Antes, a linguagem filosófica e a linguagem comum indicavam tudo isso mediante a palavra “autoconsciência”. Só é indivíduo aquele que diferencia a si mesmo dos interesses e pontos de vistas dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação. E não é mero acidente fortuito que só por volta do século XVIII a palavra “indivíduo” tenha passado a designar o homem singular, e que a própria coisa não seja muito mais antiga do que a palavra, dado que só começou a existir nos alvares do Renascimento (ADORNO; HORKHEIMER, 1978b, p. 52).

Como observa Adorno e Horkheimer (1978b), o indivíduo não existe separado da sociedade. Essa autoconsciência da singularidade do eu somente pode designar o indivíduo como autoconsciência social. A própria ideia de autoconsciência já supera a ideias de sujeito fechado em si mesmo, como um ser abstrato. A autoconsciência somente pode surgir como uma relação, não como uma relação do indivíduo consigo mesmo, mas como uma relação com outra autoconsciência. A autoconsciência da singularidade do eu surge mediada socialmente. Ela é autoconsciência social e só se realiza a partir da interação e da socialização dos indivíduos. É na relação que os indivíduos estabelecem entre si que surge o social: “a sociedade como unidade de mônadas, só se manifesta na medida em que o eu somos nós e nós o eu” (ADORNO; HORKHEIMER, 1978b, p. 52). Em consequência disso, a ideia de indivíduo como um ser fixo, estável e determinado *a priori* é apenas uma crença, uma ficção:

Com efeito, a crença na independência radical do ser individual em relação ao todo nada mais é, por sua vez, do que uma aparência. A própria forma do indivíduo é a forma de uma sociedade que se mantém viva em virtude da mediação do mercado livre, no qual se encontram sujeitos econômicos livres e independentes. Quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças a relação da troca em que o indivíduo se forma. Ambos os conceitos são recíprocos. O indivíduo, num sentido amplo, é o contrário do ser natural, um ser que, certamente, se emancipa e se 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 (ADORNO; HORKHEIMER, 1978a, p. 53).

Como podemos notar nesta passagem, o próprio indivíduo como ser biológico perde suas características naturais e passa a ser moldado socialmente. O conceito de individuação biológica é tão abstrato e indeterminado que não pode expressar o que realmente o indivíduo é. Ele significa algo mais do que apenas o seu ser biológico. A própria existência natural e biológica do ser humano já está mediatizada pelo gênero humano (ADORNO; HORKHEIMER,

1978b). Desse modo, não é possível um conhecimento do indivíduo se ele não for pensado do ponto de vista das determinações sociais e, portanto, do ponto de vista do seu ser social. Adorno parte aqui da própria concepção de constituição do indivíduo em Marx.

1.3.2 O trabalho social e o corpo reificado

No final do século XIX, Marx já havia feito a crítica ao conceito de indivíduo iluminista como um eu lógico, acabado, estável, com uma essência fixa, biologicamente determinada. Na concepção do materialismo-histórico, o indivíduo surge determinado por aquilo que ele faz. Ele se torna o que é pelo seu ser social: “A forma como os indivíduos manifestam a sua vida, reflete muito exatamente aquilo que são. O que são coincide, portanto, com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como a forma como produzem” (MARX; ENGELS 1976, p. 19). Desse modo, é o comportamento material do homem que fomenta suas representações e pensamentos. Se examinarmos a maneira pelas quais os homens produzem os bens necessários à vida é possível compreender as formas de seu pensamento, tais como sua moral, religião e filosofia. Nesse sentido, o pensamento torna-se o reflexo do desenvolvimento material objetivo da história (MARX; ENGELS, 1976).

A partir da influência de Marx, Adorno procurou mostrar em seus ensaios que o indivíduo não possui nenhum substrato ou conteúdo que pudesse defini-lo, pois ele só se constituiu por meio da sociedade, que o torna mera força de trabalho. Como Marx (2016) já havia sustentado em o *Capital*, com a universalização da forma mercantil, o trabalho como produtor de valor de uso, que visa a produção de objetos úteis ao bem-estar dos indivíduos, é substituído pelo trabalho como produtor do valor de troca, que busca o acúmulo de capital expandindo a riqueza do capitalista. Em toda história da civilização, o fim último do trabalho humano era a produção do valor de uso. O objeto produzido deveria ter uma utilidade. O que se buscava era a satisfação de uma necessidade, seja ela física ou psicológica. Contudo, no modo de produção capitalista, o valor de troca passa a ser mais importante do que o valor de uso, pois ele é imprescindível para a reprodução do capital. A substituição do valor de uso pelo valor de troca, como critério de intercâmbio material entre os homens, lançou as bases para a exploração do trabalho humano e, conseqüentemente, para a expansão do capital. A partir daí o homem foi reduzido à mera força de trabalho, perdendo toda sua autonomia e tornando-se um apêndice da máquina.

O que é característico nas sociedades capitalistas é a transformação de todas as coisas em mercadoria. Tudo o que existe passa a ter um valor. A força de trabalho não foge a essa

regra. Ela é uma mercadoria como outra qualquer, pois possui um valor de troca. Esse valor é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário de produção dos meios de subsistência do trabalhador e de sua família. Como o trabalhador só dispõe de sua força de trabalho, ele a vende ao capitalista. Assim começa o ciclo de exploração e reprodução do capital. Como o próprio Adorno (2008a, p. 226-7) observa:

É só quando o processo que tem início com a transformação da força de trabalho em mercadoria impregna integralmente os homens e torna cada gesto deles comensurável de antemão, enquanto no mesmo passo o converte em objeto na condição de modalidade da relação de troca, que se faz possível a reprodução da vida sob as relações de produção dominantes. Sua organização integral exige a união de mortos. A vontade de viver vê-se remediada à negação da vontade de viver: a autopreservação anula a vida na subjetividade.

Como mostra essa passagem, em vez do indivíduo realizar todas as suas potencialidades por meio do trabalho, ocorre justamente o contrário, ele perde sua humanidade, uma vez que o trabalho surge como espoliação. A subsunção formal do trabalho ao capital se efetiva a partir do momento em que o produto do trabalho se torna algo exterior ao indivíduo, torna-se algo estranho, deixa de pertencer ao seu ser. Ao vender sua força de trabalho, o operário desgasta sua atividade física e mental, mortificando seu corpo e arruinando seu espírito numa atividade que ele não se reconhece. Desse modo, ele nega a si mesmo e torna-se apenas uma peça dentro de uma engrenagem. Ele torna-se um ser alienado de seu trabalho e de sua própria vida. Como observou o sociólogo inglês John Horton (2008, p. 82):

A atividade social e humana do homem é o seu trabalho; os produtos do trabalho, incluindo a sociedade, são extensões da própria natureza humana. Portanto, o homem é a sua atividade, é seus objetos, o homem é a sociedade. Qualquer reificação dos objetos humanos, qualquer transcendência do produto dos homens sobre eles mesmos que os impeça de visualizar seus interesses, sua habilidade e seu poder ali expressados e afirmados, vem a ser uma evidência da alienação do homem de sua própria atividade, de seus objetos e de si mesmo.

No processo de alienação o indivíduo perde sua própria identidade. Ele deixa de ser um sujeito livre e autônomo, capaz de decidir e escolher seus próprios meios de vida. É como se uma parte de seu ser lhe fosse arrancada. Esse fenômeno foi analisado pela historiadora Maria Bresciani (1985), que procurou compreender essa nova sensibilidade experimentada pelo trabalhador quando ele se tornou um assalariado. Segundo ela, a primeira perda que o trabalhador experimentou foi a perda da “representação do tempo”. Ele deixou de se relacionar com o tempo de modo natural, onde sua vida era regida pelos ciclos da natureza. O tempo tornou-se abstrato e linear, tornou-se tempo de trabalho, que subjuga o movimento, o ritmo e a

atividade humana. A segunda perda foi o da unidade do homem com suas condições de produção. O trabalhador é reduzido à mera força de trabalho, sendo despojado dos seus instrumentos de trabalho. As ferramentas se autonomizam e se materializam nas máquinas, tornando dispensável o labor de suas mãos. Desse modo, o trabalhador deixou de se reconhecer na sua atividade. A terceira perda foi a das “relações pessoais”, que foram substituídas pelas relações impessoais do mercado. Aquela relação de compartilhamento de experiências e aprendizagem entre o aprendiz e o mestre-artesão deixou de existir. No modo de produção capitalista, a relação entre patrão e operário torna-se mercantil. A última perda foi o do “habitat tradicional”, o trabalhador fabril e urbano foi arrancado de sua vida cotidiana, ao qual ele se identificava e convivia com seus pares. Em seu vilarejo ele compartilhava experiências e construía relações sólidas. Mas, ao abandonar sua vida tradicional, ele foi impelido a levar uma vida agressiva nas cidades, sem garantias de sobrevivência. Foi a partir dessas quatro perdas que o homem deixou de ser livre e autônomo. Ele perdeu a capacidade de autodeterminação.

Ao ser reduzido a mera força de trabalho, ao ser desenraizado de sua vida e de seus afazeres, o trabalhador perde todas as referências que tinha até então. Antes, ele produzia livremente, se reconhecendo e podendo ser reconhecido em sua atividade, mas ao ser afastado das suas condições de produção, ele se aliena de sua vida e de seu trabalho. Ao vender sua força de trabalho para um patrão, ao submeter-se a um trabalho repetitivo e mecânico, o trabalhador torna-se um objeto, uma simples mercadoria. Nesse sentido, como bem avaliou Lukács (2003), em *História e consciência de classe*, a separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e a desagregação de todas as unidades originais de produção são as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno. Todas essas condições agem no sentido de substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas.

Lukács (2003) observou que a única atitude que restou ao trabalhador em relação a opressão do aparato produtivo foi a contemplação. No modo de produção capitalista, o homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhe são estranhas. E isso ocorre tanto sob o aspecto objetivo quanto o subjetivo. O homem deixa de ser portador do processo de trabalho, pois é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já se encontra funcionando de modo totalmente independente dele. Como o processo de trabalho é cada vez mais racionalizado e mecanizado, a atitude do trabalhador perde cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude contemplativa.

Em um mundo cada vez mais socializado, a impotência do indivíduo só lhe permite contemplar as forças que o subjagam. A lógica do capital nivelou a tudo e a todos aos imperativos da economia. Nada escapa à mão invisível do mercado, que modela não somente os bens e serviços, mas também a alma humana. O indivíduo como mônada perde todas as suas qualidades, tornando-se igual a todos os outros. A opressão do todo se impõe como uma força devastadora, impedindo o de realizar sua plena individualidade. Ele torna-se um corpo-máquina inserido na maquinaria da produção: “Sob o *a priori* do vendável o vivente enquanto tal se fez ele próprio coisa, equipamento” (ADORNO, 2008a, p. 227).

No modo de produção capitalista, quem não se comporta segundo as regras econômicas tem sua vida arruinada. A experiência mostra-nos que, aquele que não se submete, pode recair na marginalidade, pode ser exposto à vingança social. Segundo Adorno (2015a), o medo [Angst] de ser excluído, a sanção social do comportamento econômico, internalizou-se há muito através de outros tabus, sedimentando-se no indivíduo. Tal medo transformou-se historicamente em segunda natureza. O superego, a instância da consciência moral, não apenas coloca perante os olhos do indivíduo o que é proscrito socialmente como o mal em si, mas também mescla irracionalmente o medo arcaico de aniquilação física com o medo muito posterior de não mais pertencer ao conjunto social, que abarca os seres humanos em vez da natureza. Nesse sentido, o indivíduo para viver em sociedade deve reprimir sua natureza interna e deve tornar o seu corpo um instrumento de trabalho para poder sobreviver. É como um corpo-máquina que ele se torna parte da maquinaria social.

Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno procurou mostrar que a autopreservação e o autossacrifício são momentos constitutivos do indivíduo e de seu Ego. Ulisses como o proto-sujeito burguês em busca de sua autopreservação sacrificou sua natureza pulsional. O ego em busca de sua identidade renunciou a si mesmo. A dominação da natureza, momento necessário para a preservação do indivíduo, implica também na dominação dos homens e ao mesmo tempo, a dominação de cada um sobre sua natureza instintiva. Segundo Guiraldelli (1996), se a jornada de Ulisses foi uma jornada pelo esclarecimento em busca de si mesmo, procurando afirmar o seu ego, o fim dessa jornada foi o autoengano, pois só restou ao herói um corpo mutilado, uma vez que não há mais entendimento. A maioria da razão não passou de uma crença. Quando Ulisses chega em Ítaca, é reconhecido apenas pelo seu cão Argos, que identificou seu cheiro, e pela sua velha serva, devido a uma cicatriz de infância. Ao fim de sua viagem, o herói não é reconhecido por sua identidade, mas por indicações corporais:

Em que medida haveria lugar para o *sapere aude!* Kantiano se não podemos contar com uma unidade subjetiva à base do intelecto, da razão? Como crer que Ulisses seja moderno e *Aufklärer* exatamente quando ele parece portar características contrárias as prometidas – pelo menos as oficialmente prometidas – pelo Humanismo e pela Modernidade? Ou, em outras palavras, como Ulisses saiu da menoridade se o preço para tal foi o de tornar-se só corpo e, portanto, deixar de lado o entendimento, justamente a faculdade que, no seu uso corajoso pelo homem, teria sido a garantia para que ele, Ulisses, e nós, atravessássemos o portal dos tempos modernos enquanto sujeitos? (GUIRALDELLI, 1996, p. 196).

O autossacrifício de Ulisses, que foi obrigado a subjugar seus instintos, significou a perda dos traços de sua subjetividade e de sua individualidade. Se os remadores do herói grego representam o trabalhador na linha de produção, como corpos-máquinas que devem remar sem olhar para os lados, mantendo a retidão e a disciplina, o pensamento de Ulisses está limitado apenas a administração de seus negócios. Com isso, sua razão é instrumentalizada e suas ações e atitudes estão presas à manutenção do seu poder. Todos têm sua experiência reduzida na realidade reificada. A perda da experiência é uma característica do mundo moderno.

Para Adorno e Horkheimer (1985), a limitação do pensamento à organização e à administração, praticadas pelos governantes desde o astucioso Ulisses até os modernos diretores das grandes corporações, inclui também a limitação que acomete os poderosos tão logo não se trate mais apenas da manipulação dos trabalhadores. O espírito torna-se de fato o aparelho da dominação e do autodomínio. Os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor.

No mundo administrado, uma vez desprovido de entendimento e dessubjetivado, o indivíduo como mônada se torna apenas um corpo que experimenta um mundo que o enclausura e o disciplina aos padrões de comportamento socialmente estabelecidos. O corpo é adestrado e se adapta aos mecanismos que regulam a produção: “Quanto mais complicado e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41).

A história do corpo como uma das faces da subjetividade foi tratada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, no ensaio: *O interesse pelo corpo*. Nesse ensaio, eles nos mostram que por trás da história conhecida da Europa ocorre uma outra, que age no sentido de transformar o corpo vivo em algo morto. É a história do destino dos instintos e das paixões humanas recalçadas e desfiguradas pela civilização.

A dominação do corpo na história da civilização surge como a expressão do conflito entre o homem e a natureza. A dominação que o homem exerceu sobre a natureza é a mesma dominação que hoje ele exerce sobre seu próprio corpo. O mesmo processo de subjugar,

dominar e transformar tudo o que é vivo em coisa também se aplica a história do corpo humano. O corpo sempre foi objeto de coerção no interior das práticas sociais. Essa dominação é parte de um longo processo de reificação da existência humana pela sociedade. Esse processo tem sua origem com a divisão social do trabalho. Com essa divisão, a fruição do prazer tornou-se o monopólio dos poderosos, já a maioria da população foi condenada ao trabalho: “Quanto menos os senhores podiam dispensar o trabalho dos outros, mais desprezível ele se tornava a seus olhos. Assim como o escravo, o trabalho também foi estigmatizado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 190).

Com a divisão social do trabalho, a atividade física foi separada da atividade intelectual, ou seja, aqueles que mandam e desfrutam se diferenciam daqueles que trabalham e obedecem. Mas, esse processo foi lento, o trabalho primeiramente foi imposto ao escravo na antiguidade, tornando-o uma coisa, um objeto que servia ao seu senhor: “O destino dos escravos da antiguidade foi o destino de todas as vítimas até os modernos povos colonizados” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 191). A história humana é a história de sua subjugação, seja pelo poder do homem ou das instituições. Já desde o velho testamento o trabalho era visto como uma maldição, uma condenação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Foi somente com o cristianismo que o trabalho foi louvado, anunciando a ordem burguesa. Contudo, o corpo foi amaldiçoado como a fonte de todo o mal. Ele foi visto como algo que devia ser desprezado, subjugado, como um objeto pecaminoso. Já na época do Renascimento, com Lutero e Calvino, o trabalho surge ligado à salvação da alma. O protestantismo dá um novo rumo ao cristianismo. O homem não é mais um ser passivo, submetendo-se aos preceitos e dogmas religiosos, esperando receber a graça divina. Ele agora é um ser ativo que busca no trabalho glorificar Deus e reconhece a riqueza e a felicidade humana nessa atividade. Já nessa época, o corpo surge subjugado pelo trabalho, transformando-se em instrumento de produção: “Para Lutero e Calvino, o laço que ligava o trabalho à salvação já era tão complexo que a exortação febril ao trabalho, típica da reforma, quase parece um escárnio, como uma bota pisando um verme” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 191).

Através da divisão social do trabalho, a história da civilização ocidental aparece como a história da divisão entre indivíduos superiores e inferiores. Essa divisão aparece também na religião como a separação entre o corpo e a alma: “O corpo explorado devia representar para os inferiores o que é mau e o espírito, para o qual os outros tinham o ócio necessário, deveria representar o sumo bem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 191). A libertação do indivíduo das forças da natureza significou no mundo moderno uma transformação geral da cultura europeia, uma vez que diminuía a coerção externa sobre ele. Mas, em compensação,

aprofundava cada vez mais a divisão social do trabalho, onde uns exerciam atividades intelectuais, usufruindo dos bens culturais; e outros exerciam atividades físicas, sendo explorados.

A hierarquia entre trabalho físico e o intelectual tornou-se a base de toda distinção na civilização ocidental. Aqueles que foram obrigados a transformar o seu corpo em um instrumento de trabalho, dedicando-se à atividade física, foram humilhados e hostilizados como seres inferiores. Seu destino foi trabalhar e postergar o prazer indefinidamente, além de serem excluídos da cultura do espírito. Para eles, não sobrava tempo para se dedicarem ao conhecimento e a cultura. Já aqueles que cultivavam as atividades do espírito, desempenharam o trabalho intelectual na sociedade, exercendo o papel de comando e dominação das classes inferiores. Eles se tornaram a classe que desfrutava da riqueza produzida, além de propagarem a ideologia do amor-ódio pelo corpo, exaltando o trabalho e os valores da alma e condenando a pecaminosidade do corpo. Essa mentalidade das massas de amor-ódio pelo corpo foi propagada por toda Europa:

O amor-ódio pelo corpo impregna toda a cultura moderna. O corpo se vê de novo escarnecido e repellido como algo inferior e escravizado, e, ao mesmo tempo, desejado como o proibido, reificado e alienado. É só a cultura que conhece o corpo como coisa que se pode possuir; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, “corpus”. Com o autorrebaixamento do homem ao corpus, a natureza se vingou do fato de que o homem a rebaixou a um objeto de dominação, de matéria bruta (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 191).

As grandes produções culturais do mundo moderno somente puderam acontecer por causa da divisão do trabalho, uma vez que a grande maioria vivia do trabalho e uma pequena minoria poderosa se dedicava a cultura do espírito. O controle e dominação sobre o corpo significou as grandes descobertas e produções no campo da ciência, da filosofia e das artes a partir do Renascimento. Enquanto a classe burguesa se dedicava ao cultivo de si mesmo e de suas habilidades intelectuais, que permitiam a ela criar uma nova ordem mundial, ao trabalhador cabia a escravidão no interior da fábrica para produzir a riqueza da sociedade na esperança de um dia salvar sua alma dos pecados da vida terrena. Desse modo, como observou Benjamin (1994b) em seu clássico texto “Sobre o conceito de história”, todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo denominados de bens culturais. Com isso, “nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie” (BENJAMIN, 1994b, p. 225).

Para Adorno e Horkheimer (1985), na medida em que o corpo se tornou um objeto de repressão e subjugação, não é mais possível reconverter o corpo físico [*Körper*] em corpo vivo [*Leib*]. O que eles denominam de corpo físico é o corpo subjugado historicamente, reificado e transformado em instrumento de produção; ao contrário do corpo vivo, como algo orgânico, natural, biológico (SORIA, 2008). O corpo físico por mais exercitado que seja, permanece um cadáver, algo morto, um objeto que foi transformado em partes da engrenagem social. O corpo é parte desse “processo perene que transformava a natureza em matéria e material. As obras da civilização são o produto da sublimação, desse amor-ódio adquirido pelo corpo e pela terra, dos quais a dominação arrancou todos os homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 193).

Do homem grego até os senhores feudais, a relação com o corpo foi determinada pela habilidade e destreza pessoal, exaltada pela nobreza como símbolo de sua força. O cuidado com o corpo tinha uma finalidade social. O objetivo era a preservação do poder pessoal e a dominação pela espada. Nesse período, as relações entre os indivíduos eram ainda entre o superior e o inferior. Mas, com a entrada do mundo capitalista, a dominação deixou de ser entre indivíduos e passou a ser mediatizada pelo comércio e pelas comunicações e, sobretudo, quando surge a indústria, há uma mudança formal nas relações hierárquicas: “A humanidade deixa-se escravizar, não mais pela espada, mas pela gigantesca aparelhagem que acaba, é verdade, por forjar de novo a espada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 192).

O advento do fascismo na Europa é o testemunho dessa aparelhagem técnica que domina o corpo, desfigurando os instintos e as paixões humanas. A tentativa de reconciliar a unidade perdida entre alma e corpo no fascismo, mostra a aparência socialmente necessária de uma identidade perdida. Em suas propagandas, onde se mostra o amor pela natureza e pelo destino, se expressa “uma superficial formação reativa a essa servidão ao corpo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.193). O culto ao corpo, belo e saudável, a publicidade de vitaminas e de cremes para a pele são apenas uma falsa aparência para reforçar a subjugação do corpo e o poder do “novo, grande, belo e nobre tipo humano, vale dizer, dos chefes fascistas e suas tropas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 192).

Para Adorno e Horkheimer (1985), todos os algozes do fascismo que executam suas vítimas sem culpa, não executam com base em sua força superior, mas com a ordem do Estado e de suas instituições, pois os poderosos não são capazes de fazer com suas próprias mãos. Desse modo, eles entregam suas vítimas para serem eliminadas nos porões dos quartéis-generais. Todos esses homicidas fascistas a serviço do poder ou dos poderosos são os vingadores da reificação e da impotência, são indivíduos incapazes de afirmar o seu eu no mundo. Eles possuem uma vida atrofiada, incapaz de realização, são produtos de um mundo que transformou

o corpo em matéria e objeto a serviço das estruturas sociais do poder vigente: “Na diabólica humilhação do prisioneiro no campo de concentração, que o carrasco moderno acrescenta sem um sentido racional a seu martírio, desponta a rebelião não-sublimada e, no entanto, recalçada da natureza condenada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 194). Esses alçózes do poder, que tornam a terra um inferno para os homens, representam a imagem do ódio contra a realidade, ou seja, o grande mal-estar que Freud já havia diagnosticado em sua obra. Nessa passagem do ensaio essa ideia é expressa de forma contundente:

Mas o assassino, o homicida, os colossos animalizados, que são secretamente empregados pelos donos do poder – legais e ilegais, grandes e pequenos – como seus executores, os homens violentos, que estão sempre aí quando se trata de eliminar alguém, os linchadores e os membros da Ku-Klux-Klan, o brutamontes que logo se ergue quando alguém começa a querer aparecer, as figuras terríveis às quais a gente se vê entregue tão logo a mão protetora do poder se retira, quando se perde dinheiro e posição, todos os lobisomens que vivem nas trevas da história e alimentam o medo sem a qual não haveria nenhuma dominação: neles, o amor-ódio pelo corpo é brutal e imediato, eles profanam tudo o que tocam, aniquilam tudo o que veem à luz, e esse aniquilamento é o rancor pela reificação, eles repetem numa fúria cega sobre o objeto vivo tudo o que não podem mais fazer desacontecer: a cisão da vida no espírito e seu objeto. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 193).

O rebaixamento do corpo a um instrumento de produção no mundo capitalista, que o torna matéria bruta, como um mero apêndice da máquina, significou para Adorno e Horkheimer o retorno da barbárie primitiva, uma vez que a natureza ao se vingar, produziu uma compulsão à crueldade que se estendeu por toda cultura ocidental: “A compulsão à crueldade e à destruição tem origem no recalçamento orgânico” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 191). Nessa perspectiva, o triunfo da grande indústria representou o triunfo de uma realidade que se confronta com o indivíduo como algo absoluto e esmagador. Esse caráter repressivo do trabalho, que transforma o corpo em um instrumento de produção, gera um grande mal-estar, que tem como resultado a violência contra o mundo civilizado. A visão profunda de Freud, estabeleceu que, como as renúncias cada vez maiores impostas aos instintos não encontram uma saída equivalente nas compensações pelas quais o ego as aceita, os instintos assim reprimidos não têm outro caminho senão o da rebelião. (ADORNO; HORKHEIMER, 1978a). Daí o holocausto, os genocídios, as guerras e a violência nas grandes cidades que tornaram o século XX uma época de barbárie.

PARTE II – INDÚSTRIA CULTURAL, SEMIFORMAÇÃO E A CRISE DA EDUCAÇÃO NO MUNDO ADMINISTRADO

2.1 Indústria cultural, semiformação e a produção da subjetividade

Adorno, em sua emigração para os Estados-Unidos, ao entrar em contato com a cultura norte-americana, ficou espantado com o planejamento racional e a padronização dos meios de comunicação de massa. Ele percebeu que a cultura deixou de ser algo espontâneo e popular, e passou a ser produzida por empresas e instituições que criam produtos e entretenimentos padronizados para o grande público. Na Alemanha, ele já havia escrito sobre a música e já reconhecia que ela era um produto criado pelas relações de produção capitalista. Essa ideia foi mostrada em seu texto “Sobre a situação social da música”, de 1932. Em seu ponto de vista, “a maior parte da música exibia as características de uma mercadoria, dominada mais pelo valor de troca que pelo de uso” (JAY, 2008, p. 239). Já no período de sua emigração, os estudos sobre a música o levaram a adquirir um grande conhecimento dos principais mecanismos de funcionamento da indústria radiofônica nos Estados Unidos. Ele também tomou conhecimento da grande indústria do cinema, desde sua fundação com a criação dos grandes estúdios de Hollywood. Já naquela época, os Estados Unidos tinham um aparato produtivo imenso, desde 1910, quando a indústria cinematográfica foi criada. Segundo Duarte, “ao que parece, Adorno até frequenta os bastidores da sétima arte, como a recepção em Malibu, com a presença de Charles Chaplin, dentre outros astros e estrelas” (DUARTE, 2003, p. 19).

Em seu ensaio *Teoria da semicultura*, ao analisar a cultura norte-americana, Adorno percebeu nela uma carência de formas de existência. Aquele mundo de imagens religiosas, de cultos, procissões, peregrinações, de folclore e de imagens irracionais da época medieval perderam sua razão de ser. A existência foi esvaziada de seu sentido lúdico e se nivelou pela forma universal da mercadoria: “A vida, modelada até as últimas ramificações pelo princípio da equivalência, se esgota na reprodução de si mesma” (ADORNO, 2005b, p. 10). Na medida em que as relações de troca moldaram as formas de existência, a realidade se impõe como algo despótico e nivelador, exercendo uma grande pressão sobre os indivíduos. O resultado disso foi que a alma humana sentiu a necessidade de substituir aquelas imagens e formas perdidas por novos elementos imagéticos. Adorno percebeu que os meios de comunicação de massa adotaram uma mitologia em substituição aquele mundo de riqueza cultural da idade média. O culto às estrelas de cinema substituiu o culto às imagens sagradas; as canções de sucesso

tomaram lugar das procissões medievais; os programas de auditório tomaram o lugar do folclore e das festas religiosas. Hoje, os rostos femininos que aparecem no cinema e na televisão representam a imagem da semiformação: “A semiformação não se confina meramente ao espírito, adultera também a vida sensorial” (ADORNO, 2005b, p. 11).

O nosso objetivo neste capítulo é refletir sobre a crise da formação cultural (*Bildung*) no mundo contemporâneo. O que procuramos investigar é como a formação cultural burguesa deu origem a uma cultura elaborada em moldes industriais, tornando-se uma mercadoria, cujo objetivo é produzir uma formação dada *a priori*, que fixa e fortalece as formas de consciência, produzindo a dominação no plano da subjetividade. Para esse intento, trataremos de discutir alguns aspectos dos conceitos de *Bildung* e *Kultur* da tradição alemã. A partir disso, procuramos mostrar como historicamente a cultura espiritual burguesa transcendeu as preocupações materiais da civilização, perdendo seu potencial crítico da realidade, convertendo-se integralmente em ideologia e tornando a semiformação o espírito objetivo de nossa época.

2.1.1 *Bildung* e *Kultur*: a crise da formação cultural

Para uma maior compreensão do conceito de cultura da tradição alemã, torna-se necessário antes fazer uma distinção conceitual sobre os termos *Bildung* e *Kultur*.² A palavra *Bildung* significa cultura e é análoga à palavra *Kultur*. Contudo, enquanto *Kultur* está mais relacionado a relações humanas objetivas, como as realizações ou produções espirituais, como arte, filosofia, teatro, livros e obras de arte; *Bildung* refere-se mais as transformações na esfera subjetiva, estando ligado ao processo de formação cultural. Esse conceito normalmente é usado para falar sobre o grau de "formação" de um indivíduo, de um povo, de uma língua, de uma obra de arte.³ Nesse sentido, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como *processo*.

O conceito de formação cultural (*Bildung*) da tradição alemã está no centro das discussões sobre a cultura no pensamento de Adorno. Como observou Jay (1988), poucos intelectuais do século XX foram tão sensíveis aos múltiplos significados e implicações contraditórias quanto Adorno sobre o conceito de cultura, que deixou o ambiente da *Kultur*

² Para distinguir os conceitos de *Kultur* e *Bildung* da tradição alemã, nós utilizamos as explicações de Rosana Suarez em seu artigo Notas sobre o conceito de *Bildung* (Formação cultural) e a obra de Norbert Elias, O processo civilizador: uma história dos costumes.

³ Embora a palavra *Bildung* seja normalmente traduzida do alemão para o português como formação, nós optamos por empregá-la como formação cultural, tendo como referência Maar (2003, p.468), Suarez (2005, p.192), Zuin, Pucci, Oliveira (2008, p.55), entre outros.

alemã e foi para o ambiente da *Culture* anglo-americana, e sentiu-se deslocada diante de tantas versões que encontrou. Como pensador dialético, a palavra cultura não possui um sentido unívoco em seu pensamento. Em alguns momentos, a palavra aparece em seu sentido crítico em oposição à cultura industrializada. Com isso, ela se opõe ao mundo reificado do mercado e em oposição a indústria cultural, como uma esfera de esclarecimento e autoconsciência, permitindo a emancipação e a transformação social. Nesse sentido, a cultura, como algo que transcende a autopreservação sistêmica da espécie, contém inevitavelmente uma dimensão crítica face a todas as instituições e a tudo que existe (ADORNO; HORKHEIMER, 1978a). Em outros momentos, a palavra aparece no sentido de *Kultur* como foi apropriada pela formação espiritual burguesa, herdeira da tradição alemã: “Na linguagem alemã se entende por ‘cultura’, em oposição cada vez mais direta à práxis, à cultura do espírito” (ADORNO, 2005b, p. 44). Nesse sentido, a cultura é fetichizada, tornando os produtos do espírito humano fins em si mesmos, desconectados da práxis social. Com isso, a palavra assume um caráter afirmativo, ideológico e de manutenção do *status quo*.

Para um maior esclarecimento do conceito de *Kultur* da tradição alemã é necessário entender a sua origem, o seu sentido e o seu significado. O conceito de *Kultur* só pode ser compreendido a partir do seu par oposto *Zivilization*, que apareceu na Europa na segunda metade do século XVIII. Para esclarecer essa distinção, utilizaremos como referência a obra do sociólogo polonês Nobert Elias, *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Neste livro, Elias desenvolve a ideia de que na Europa teria existido um processo civilizatório que culminou no desenvolvimento de uma consciência de civilização, da superioridade de seu próprio comportamento e de sua materialização na ciência, na tecnologia e nas artes que se universalizou por todas as nações (ELIAS, 2011).

Para Elias (2011), o conceito de civilização refere-se a uma variedade de fatos: ao nível da tecnologia, as maneiras de ser, ao desenvolvimento das ciências, as ideias religiosas, as formas de punição judiciária, ao modo de preparar os alimentos, etc. Contudo, o conceito não significa a mesma coisa para diferentes nações ocidentais. Há uma diferença fundamental entre a forma em que os ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e os alemães, por outro. Para os primeiros, a palavra representa o orgulho pela importância de suas nações para o progresso do ocidente e da humanidade. Já no emprego que é dado pelos alemães, a palavra *Zivilisation* significa algo útil, mas é apenas um valor de segunda mão, uma vez que está ligado à aparência externa dos indivíduos e a superficialidade de suas existências. A palavra pela qual os alemães se compreendem e sentem orgulho de suas próprias realizações é *Kultur*. Este conceito está ligado às realizações espirituais, como fatos intelectuais, artísticos ou

religiosos, e se opõe ao conceito francês e inglês de civilização, que pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais.

Outra diferença observada por Elias (2011), é a de que o conceito de civilização entre os ingleses e franceses pode ser aplicado a atitudes e ao comportamento dos indivíduos, mesmo que eles não realizem nada de importante. Com isso, uma pessoa pode ser considerada civilizada a partir daquilo que ela expressa em seu comportamento. No entanto, isso já não acontece com o conceito de *Kultur*, pois o valor que a pessoa tem em virtude de sua conduta é algo secundário. O que é mais importante são as realizações do indivíduo. Por esta razão, o adjetivo *kulturell* descreve o caráter e o valor de determinados produtos humanos e não o valor intrínseco da pessoa. Ele refere-se a criações humanas, que são semelhantes a obras de arte, livros, sistemas religiosos ou filosóficos, nos quais se expressa a individualidade de um povo.

Os estudos de Elias (2011) mostraram que o conceito de *Kultur* apareceu na experiência dos indivíduos na Alemanha do século XVIII, a partir de um contraste entre a nobreza cortesã, que usava a língua francesa e se denominava civilizada e um estrato da *intelligentsia* de classe média, que falava alemão, constituindo-se de servidores do príncipe, burgueses e funcionários públicos. Essa *intelligentsia* estava muito distante das atividades políticas e se dedicavam as realizações intelectuais, científicas ou artísticas. Em contraposição a ela, há uma classe superior governante que nada “realiza”, no sentido que as outras o fazem, mas que buscam se distinguir de outras classes a partir de sua autoimagem, de seu comportamento e de sua autojustificação: cortesia, decoro, decência social, moralidade no amor à honra são suas principais características. Desse modo, “é na polêmica entre o estrato da *intelligentsia* alemã de classe média e a etiqueta da classe cortesã, superior e governante, que se origina o contraste entre *Kultur* e *Zivilization* na Alemanha” (ELIAS, 2011, p. 28).

As cortes dos grandes senhores na Alemanha podem ser comparadas ao teatro, onde todos representam como atores, buscando favores do príncipe e dos membros mais importantes da nobreza. Para isso, os indivíduos não poupam esforços para alcançar seus objetivos. A cortesia, os bons modos e a etiqueta são habilidade imprescindíveis para se obter estima. Ali, quase todos falam francês e possuem ojeriza pela língua alemã, que a consideram bárbara, pesada e vulgar, estando ligado às classes baixas e médias. É em contraste com estas cortes, consideradas civilizadas conforme os padrões da corte de Luiz XIV, que surge uma *intelligentsia* de fala alemã, que não participava da corte e da vida política, mas que se dedicava as criações espirituais como a arte, a literatura e a poesia, tornando a Alemanha uma terra conhecida por seus poetas e pensadores, como Lessing, Goethe e Schiller: “E deles, conceitos

como *Bildung* e *Kultur* receberam seu cunho e substância especificamente alemães” (ELIAS, 2011, p. 33).

Em uma Alemanha onde o comércio, as comunicações e a indústria são ainda dependentes da regulamentação e da promoção do Estado mercantilista, a burguesia comercial era relativamente subdesenvolvida: “A ascensão para a prosperidade apenas ensaia os primeiros passos nesse período” (ELIAS, 2011, p. 42). Em consequência disso, esse movimento literário não era de caráter político e econômico, mas se constitui como um movimento social que transformou toda a sociedade daquela época. Aqueles poetas, artistas e pensadores se tornaram os grandes representantes da vanguarda espiritual da classe burguesa. Eram numerosos indivíduos que se encontravam na mesma situação e possuíam as mesmas origens sociais, mas que viviam isolados ou em um pequeno círculo, formando uma elite intelectual em relação ao povo. Apesar disso, eram considerados cidadãos de segunda classe pela aristocracia cortesã. Para Elias (2011), o que eles tinham em comum era o amor pela natureza, pela liberdade, a exaltação da solidão, o culto das emoções, sendo avessos à razão fria e calculista. Em certo sentido, os escritores e intelectuais alemães como “que flutuam no ar”. Mente e livro são seu refúgio e domínio, e as realizações na erudição e na arte seu motivo de orgulho. Nesta passagem abaixo o autor descreve o que distingue a intelligentsia da classe média alemã em contraste com os valores da burguesia ascendente na França e Inglaterra:

O que legitima a seus próprios olhos a intelligentsia da classe média do século XVIII, o que fornece os alicerces à sua autoimagem e orgulho, situa-se além da economia e da política. Reside no que, exatamente por esta razão, é chamado de *das rein Geistige* (o puramente espiritual) em livros, trabalho de erudição, religião, arte, filosofia, no enriquecimento interno, na formação intelectual (*Bildung*) do indivíduo, principalmente através dos livros, na personalidade. Em consequência, os lemas que expressam essa autoimagem da classe intelectual alemã, termos tais como *Bildung* e *Kultur*, tendem a traçar uma nítida distinção entre realizações nas áreas que acabamos de mencionar, esta esfera puramente espiritual (concebido como a única de valor autêntico), e a esfera econômica política, econômica e social, em contraste frontal com os lemas da burguesia ascendente na França e Inglaterra (ELIAS, 2011, p. 42).

Em suas análises, Elias deixou claro como surgiu historicamente a distinção que os Alemães fazem ainda hoje entre cultura e civilização, isto é, entre o mundo simbólico das ideias e dos sentimentos superiores de um lado e o mundo físico da produção e reprodução material do outro. Já se percebe como a cultura espiritual da burguesia adquire um valor superior em relação ao mundo do trabalho e da luta diária pela existência. Adorno assim como “os membros do *Institut* nunca se cansaram de atacar a oposição entre a cultura, como esfera superior das realizações humanas, e a existência material, como aspecto inferior da condição humana” (JAY, 2008, p. 233).

Tal como Elias, Jay (1988) também observou que há dois âmbitos antagônicos da cultura que se contrastam na Alemanha do século XIX. Segundo ele, falar em cultura significa ser confrontado de imediato com a tensão entre seus sentidos antropológico e elitista. No primeiro sentido, a cultura significa desde Herder na Alemanha todo um modo de vida: práticas, rituais, instituições e artefatos materiais, assim como textos, ideias e imagens. Nessa acepção, a palavra se refere às produções folclóricas da cultura popular e às realizações materiais como modos de vida. No segundo sentido, a cultura adquire aquele valor interior que contrasta com a superficialidade dos costumes cortesões e tem propósitos humanizadores de homens cultivados, identificando-se à arte, à filosofia, à literatura, à educação formal, ao teatro, etc. Essas ideias ficam mais clara nessa passagem:

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 com a cultura ‘popular’ ou ‘folclórica’, seja com as realizações mais materiais da ‘civilização’. Em função de suas conotações inegavelmente hierárquicas e elitistas, a cultura, em seu sentido mais restrito, sempre provocou a hostilidade dos críticos populistas ou radicais, que denunciavam sua cumplicidade natural com estratificação social (JAY, 1988, p.102).

Um dos críticos mais radicais da Escola de Frankfurt, que também refletiu sobre essa cisão no âmbito da cultura, foi Herbert Marcuse. Esse pensador escreveu um artigo sobre o assunto denominado, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, de 1937, onde ele desenvolveu o conceito de *Cultura Afirmativa*, influenciando, posteriormente, os estudos de Adorno e Horkheimer sobre a *Indústria Cultural*. O que se tornava importante nesse artigo era a percepção do caráter ideológico da cultura e da arte. Em suas análises, Marcuse observou que aqueles mais altos valores da época iluminista, como liberdade, felicidade, igualdade, verdade, bondade e fraternidade se realizaram apenas no plano da cultura espiritual burguesa, não se manifestando no plano da civilização. Foi o que ele denominou de “cultura afirmativa”, ou seja, aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual anímico, nos termos de uma esfera de valores autônomos, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo do fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si a partir do interior, sem transformar aquela realidade de fato (MARCUSE, 1997).

Marcuse entende o conceito de cultura originalmente como o entrelaçamento entre o mundo espiritual e simbólico com o processo histórico da sociedade, ou seja, o entrelaçamento

entre o plano da reprodução ideal (cultura) e o plano da reprodução material (civilização). Contudo, na história da civilização, que culminou com a cultura burguesa, houve a separação dessas duas esferas. Na práxis material da época burguesa, o mundo espiritual foi banido do plano material e, assim, a cultura foi elevada a uma falsa universalidade. Com isso, houve o comprometimento histórico da alta cultura com as necessidades ideológicas da burguesia setecentista em ascensão, na medida em que a arte erudita desviava, segundo Marcuse, a atenção da maioria do povo da situação de miséria em que se encontrava, ajudando, com isso, a consolidar o poder da nova classe dominante (DUARTE, 2008).

Marcuse também percebeu essa cisão nas manifestações culturais dos antigos, onde os bens espirituais produzidos na antiguidade clássica aparecem como uma esfera superior e mais importante que o âmbito da reprodução da vida. A esse respeito, Duarte (2008) aponta que essa separação divide a sociedade entre uma esmagadora maioria que deve realizar o trabalho físico e os poucos escolhidos que têm o ócio para se dedicar às coisas do espírito: ao verdadeiro, ao bem e ao belo. Já naquela época existia o discurso da classe dominante de que existem, por um lado, pessoas inferiores, às quais cabe a dura labuta física, e, por outro lado, seres humanos superiores, responsáveis pelas atividades intelectuais que propriamente engrandecem a humanidade. Segundo Marcuse, o cultivo do espírito cabe apenas a uma pequena parcela de privilegiados pela sua situação social. É o que mostra esse trecho:

Em todas as classificações ontológicas do idealismo antigo se expressa a perversão de uma realidade social em que o conhecimento da verdade sobre a existência humana já não é assimilada na práxis. Efetivamente, o mundo do verdadeiro, bom e belo é um mundo 'ideal', na medida em que se situa além das condições de vida vigentes, além de uma forma da existência em que a maioria dos homens trabalha como escravos ou passa sua vida no comércio de mercadorias e onde só uma pequena camada tem a possibilidade de se ocupar daquilo que vai além da conquista e da garantia das necessidades. Na medida em que a reprodução da vida material se completa sob o domínio da forma mercadoria, renovando continuamente a miséria da sociedade de classes, nessa medida o bom, belo e verdadeiro transcende esta vida (MARCUSE, 1997, p. 91).

Tal como Marcuse, em seu artigo, "*Crítica cultural e sociedade*", Adorno também mostrou que a distinção entre cultura e civilização já poderia ser encontrada nos primórdios da divisão social do trabalho. Segundo ele, "a própria cultura surge da separação radical entre trabalho intelectual e trabalho braçal, extraindo dessa separação, desse 'pecado original', a sua força" (ADORNO, 2009b, p.52). Desse modo, a tensão entre a cultura definida no sentido elitista e a cultura como modo de vida é um produto dessa divisão. Um dos principais objetivos de Adorno foi superar essa divisão: mas ele reconhecia que isso seria impossível no âmbito da própria cultura, assim como também não seria realizado pela implosão da alta cultura na vida

cotidiana do presente, pois esta só serviria para negá-la, sem concretizar seu potencial emancipatório (JAY, 1988).

Apesar da cultura ser abalada desde sua origem com a divisão social do trabalho, foi somente no mundo moderno que ela se tornou ideológica e perdeu suas características emancipatórias. Como crítico da cultura, Adorno observou que a cultura se modificou quando foi absorvida pela forma universal da mercadoria. Ela rompeu com o reino dos fins, se submetendo aos interesses de classe. Desse modo, quando o espírito se libertou do mundo teológico-medieval, ele recaiu sob as determinações do mercado, transformando as produções espirituais em bens de consumo. Esse processo ocorreu no transcorrer da era liberal, onde a cultura foi assimilada na esfera de circulação. Tão logo a cultura se congelou em “bens culturais”, ela perdeu sua razão de ser. O resultado disso foi que a cultura espiritual aparece separada da luta pela vida, separando-se da práxis social, como uma esfera de valores eternos e superiores. Como o próprio Adorno (2009b, p. 52) afirma:

Assim como a cultura surgiu no mercado, no comércio, na comunicação e na negociação como algo distinto da luta imediata pela autopreservação individual; assim como ela se irmana, no capitalismo clássico, ao comércio, e assim como os seus portadores se incluem entre ‘terceiras pessoas’ e se sustentam como intermediários, assim a cultura, considerada ‘socialmente necessária’ segundo as regras clássicas, ou seja, algo que se reproduz economicamente, restringe-se novamente ao âmbito em que se iniciou, o da mera comunicação. Sua alienação do humano desemboca na absoluta docilidade em relação à uma humanidade metamorfoseada em clientela pelos fornecedores.

A deterioração da cultura não significou algo ocasional, mas é o resultado do processo pela qual ela toma consciência de si mesmo enquanto cultura, opondo-se fortemente ao mundo da crescente violência e barbárie do domínio do poder econômico. Não se trata de uma decadência da cultura, mas do seu puro caminhar em direção a si mesma. Na opinião de Adorno (2009b), a cultura deixa de se idolatrar apenas quando está neutralizada e reificada. Hoje, o supremo fetiche da crítica cultural é a noção de cultura enquanto tal: “Pois nenhuma obra de arte autêntica e nenhuma filosofia verdadeira jamais esgotaram seu sentido em si mesmas, em seu ser em si, sempre estiveram relacionadas ao processo vital real da sociedade, da qual se separam (ADORNO, 2009b, p. 49).

Para Adorno (2009b), a cultura só é verdadeira quando é necessariamente crítica. A crítica é um elemento inalienável da cultura. Contudo, celebrar a cultura apenas em termos de sua transcendência com relação às preocupações materiais significa bloquear o potencial crítico desse conceito. Do mesmo modo, isolar a cultura como algo superior à sociedade, livre de suas restrições, é ignorar o penetrante poder da totalidade dominante, em que se transformou a vida

moderna (JAY, 1988). Desse ponto de vista, a cultura só foi transformada em ideologia porque ela renunciou a seu papel crítico de interferir na realidade social, transformando-se em um bem de consumo:

O fato de que a cultura europeia como um todo tenha degenerado em mera ideologia aquilo que oferece ao consumo, hoje prescrito a populações inteiras por managers e técnicos em psicologia, provém da mudança de sua função em relação a práxis material, de sua renúncia a uma intervenção direta. Essa mudança certamente não foi nenhum pecado original, mas algo imposto historicamente (ADORNO, 2009b, p. 49).

Em seu ensaio “Semicultura”, Adorno (2005b) procurou explicar como originalmente se deu essa separação entre cultura e civilização. Segundo ele, quando a jovem burguesia se libertou das amarras do mundo feudal, tomando politicamente o poder na Inglaterra do século XVII e na França do século XVIII, ela economicamente estava mais desenvolvida que o sistema feudal. Mas, isso só foi possível porque a formação cultural da burguesia possibilitou que ela pudesse assumir o desempenho das tarefas econômicas e administrativas. Sem essa formação, o burguês não poderia assumir o seu papel social como empresário, como gerente ou funcionário. Foi desse modo que burguesia se consolidou enquanto classe. Contudo, quando os socialistas procuram despertar a consciência dos trabalhadores, estes não se encontravam subjetivamente mais avançados do que a burguesia. Com isso, a classe burguesa procurou monopolizar a formação cultural, estabelecendo o antagonismo entre cultura como âmbito de valores e sentimentos superiores e a cultura como “conformar-se à vida real”, como momento de adaptação:

O duplo caráter da cultura nasce do antagonismo social não-conciliado que a cultura quer resolver, mas que demanda um poder, que, como simples cultura, não possui. Esse desejado equilíbrio é momentâneo, transitório. Na hipóstase do espírito, mediante a cultura, a reflexão glorifica a separação social colocada entre o trabalho do corpo e o trabalho do espírito” (ADORNO, 2005b, p. 4).

A burguesia em sua dominação progressiva sobre o proletariado só conseguiu perpetuar o seu poder porque monopolizou a formação cultural. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação cultural. Todas as tentativas pedagógicas de remediar a situação se transformaram em caricaturas. Toda a chamada educação popular nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída (ADORNO, 2005b).

Outra consequência atentada por Adorno em relação a hipóstase do espírito foi a criação das condições objetivas para a barbárie fascista. O definhamento da cultura permitiu que a consciência renunciasse à sua autodeterminação. Com isso, a sociedade como um todo se colocou em oposição ao próprio conceito de humanidade, perdendo a consciência de si mesma. Não foi à toa que muitos intelectuais que cultivavam os bens espirituais foram capazes de apoiar ou cometer atrocidades em nome do Estado autoritário. Esse fato demonstra para Adorno (2005b) duas coisas, primeiro, que aqueles indivíduos possuíam uma consciência dissociada; segundo, os bens espirituais, considerados como os mais altos valores humanos, estavam dissociados do verdadeiro mundo das coisas humanas. Desse modo, a formação cultural que ignorou esse fato e se hipostasiou acabou por se converter em semiformação.

A completa mutilação da cultura se deu justamente com o advento dos regimes totalitários na Europa, quando o capitalismo progrediu de liberal para monopolista, afetando a cultura em sua própria raiz. A partir daí a formação cultural da burguesia (*Bildung*) deu lugar a uma semicultura. Esse processo ocorreu porque a eliminação do comércio e dos pequenos negócios foi substituído pelo enorme aparato de distribuição da indústria, impulsionando a completa mercantilização dos bens culturais. Em consequência disso, a totalidade da existência foi dominada pelo aparato técnico, possibilitando que a vida se tornasse inteiramente administrada e que a cultura se convertesse integralmente em ideologia. Assim, a semicultura surge como um produto e ingrediente de uma sociedade industrializada: “Sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo” (ADORNO, 1985, p.162).

O que caracteriza o capitalismo tardio é a união entre as esferas da cultura e da indústria. Nesse sentido, a semiformação seria a formação do indivíduo por meio da industrialização da cultura, em que os produtos perdem sua essência cultural, pois são transformados pelo processo industrial em semicultura. Assim, os produtos da semicultura servirão de conteúdo formativo para a sociedade de massa. Este processo formativo denomina-se semiformação, por não ser realizado pelo conteúdo cultural, que é o conteúdo imanente à verdadeira obra de arte (IOP, 2009).

Na concepção de Adorno, “a formação nada mais é que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva” (ADORNO, 2009b, p.2). Contudo, quando a semicultura tornou-se o espírito objetivo, a formação passou a ser definida *a priori* pelos inumeráveis mecanismos de controle social, convertendo-se em uma semiformação socializada. Em outras palavras, a formação dos indivíduos passou a ser mediada por produtos culturais estandardizados pela técnica, vulgarizando a cultura em sua própria raiz. O resultado disso foi que a ideologia se materializou nos próprios produtos desse mundo, sendo absorvida pela própria realidade: “A

ideologia, ou seja, a aparência socialmente necessária, é hoje a própria sociedade real” (ADORNO, 2009b, p. 57).

Com a transformação da realidade em ideologia, a ordem estabelecida passa a ser aceita como um fato natural na existência humana, a sua mera reprodução na consciência converte-se em verdade. Hoje, “a ideologia se encontra tão ‘colada’ à realidade, que qualquer comportamento que não se atrele ao atendimento das necessidades do consumo é rotulado como desviante” (ZUIN; PUCCI; OLIVEIRA, 2008, p. 60). Nesse sentido, quando a ideologia se materializa nas próprias condições de vida, toda forma de barbárie e de repressão necessárias para a preservação da sociedade são justificadas. Apesar de todo o seu absurdo, a vida sob as condições existente suscita objetivamente a aparência de legitimação social. Como o próprio Adorno (2009b, p. 56) afirma:

A cultura tornou-se ideológica não só como a quintessência das manifestações subjetivamente elaboradas pelo espírito objetivo, mas, em maior medida, também como esfera da vida privada. Esta esconde, sob a aparência de importância e autonomia, o fato de que é mantida apenas como apêndice do processo social. A vida se transforma em ideologia da reificação.

2.1.2 Indústria cultural e Semiformação

Em nossa atualidade, a semiformação como apropriação subjetiva somente se perpetua porque é disseminada pela indústria cultural. Os espectadores assimilam os produtos padronizados dessa indústria de forma passiva e sem reflexão crítica. Esses produtos não somente infantilizam os indivíduos, a partir de entretenimentos idiotizados, mas também inculcam normas, valores e modos de comportamento determinando as formas de consciência. Desse modo, os indivíduos são educados e formados segundo os padrões de condutas socialmente estabelecidos pelas instâncias de controle social. O objetivo é impedir uma formação cultural plena e autônoma, que os leve a compreender os fenômenos sociais de forma crítica e emancipada. O indivíduo perde a capacidade da experiência da realidade. Como a socialização se estabelece de forma precária e parcial, a semiformação reforça a socialização, visando a adaptação e a coesão social, fazendo os homens se nivelarem uns aos outros, impedindo-os que se eduquem a si mesmos:

A semiformação conta com o apoio dos *mass media* para se difundir entre a sociedade de massa e conquistar a consciência individual em meio ao coletivo, não permitindo que os indivíduos pertencentes a essa camada social sejam educados pela formação cultural, com base em uma teoria que possibilite a liberdade do espírito e gere a reflexão crítica sobre os processos sociais e culturais, impedindo que esses indivíduos

compreendam os fenômenos sociais, do ponto de vista histórico, social, cultural, político e econômico (IOP, 2009, p. 24).

Foi a partir do contato com os meios de comunicação de massa norte-americano que Adorno e Horkheimer (1985) desenvolveram o termo indústria cultural, para substituir a expressão “cultura de massas”, cunhada pelos apologistas da comunicação, que afirmavam ser porta-vozes de uma cultura que brotava espontaneamente das próprias massas, da forma que assumiria, atualmente, a arte popular. Foi naquela época que eles perceberam que a formação cultural (*Bildung*) burguesa perdeu suas características de formação da personalidade individual e da vida interior para tornar-se uma mercadoria assimilada pela indústria, transformando-se em uma espécie de pseudocultura ou semicultura, responsável pela manutenção ideológica das classes dominantes. Eles descobriram que a formação cultural no mundo contemporâneo passou a ser mediada pelas imagens. As imagens ganharam grande poder ideológico, pois modificaram a realidade e adulteram-na em benefício dos interesses de classe. No tocante a esse assunto, Sontag (1981) afirma que uma sociedade se torna moderna quando uma de suas principais atividades passa a ser a produção e o consumo de imagens, quando as imagens passam a determinar nossas exigências com respeito à realidade e são elas mesmas substitutas cobiçadas da experiência autêntica, tornam-se indispensáveis à boa saúde da economia, à estabilidade política e à busca da felicidade individual.

A semiformação disseminada pela indústria cultural produz nos indivíduos aquilo que Kant (2008a) denominou de estado de menoridade. Nesse estado o homem abre mão da sua capacidade de se servir de seu próprio entendimento. O indivíduo que possui como qualidades naturais a faculdade de julgar e a autonomia da sua vontade deixaria de se valer de sua característica existencial. Ele privar-se-ia do próprio direito natural da liberdade. Com isso, ele tornar-se-ia incapaz de analisar as circunstâncias sociais em que está inserido, perdendo a capacidade de reflexão crítica. Sua vida passa a ser conduzida por mecanismos externos, como as crenças, a religião e as ideologias. Ele passa a ser guiado por lógicas heterônomas, perdendo a capacidade de ter uma experiência autêntica da realidade.

Para Adorno, “a formação tem como condições a autonomia e a liberdade” (2005b, p. 8). É pela autonomia e liberdade do intelecto e do espírito que se nutre a formação. Se a formação cultural da burguesia exigiu um certo esforço intelectual, concentração espiritual e sensorial; a semiformação, ao contrário, simplificou os elementos complexos, adaptando-os e tornando-os desprovidos de qualquer conteúdo espiritual. Os conteúdos críticos, negativos e transformadores foram neutralizados, perdendo suas características emancipadoras. A cultura converteu-se, assim, num valor e tornou-se adaptação ao conformar os indivíduos à vida real.

Os produtos da semicultura planejada e produzida pela indústria cultural renunciaram ao reino dos fins, que eram propagados pela formação espiritual burguesa. Os fins verdadeiramente humanos, como a igualdade, a liberdade, a justiça social, a cidadania e a felicidade coletiva presentes na filosofia, na arte e na literatura burguesa foram renegados. Como observou Marcuse, “foi somente na arte que a burguesia tolerou a realização efetiva de seus ideais, levando-os a sério como exigência universal” (MARCUSE, 1997, p.113). Ao renegar esses valores, a indústria cultura desenvolveu novos valores, como a busca da felicidade individual, o culto ao corpo, a busca da beleza, a realização profissional, o consumo e a satisfação do prazer. Esses novos valores foram disseminados nos produtos padronizados da indústria cultural. Com isso, a semiformação tornou-se falsa universalidade. Em lugar dos ideais de liberdade e felicidade para todos, ela respondeu com ideais de felicidade individual, fama, dinheiro, beleza e consumo. A semiformação tornou-se o apanágio da cultura afirmativa.

Um dos objetivos fundamentais da semicultura é propagar a ideologia da vida como reificação. Nesse sentido, “a semiformação é o espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria” (ADORNO, 2005b, p. 11). A busca desenfreada pelo dinheiro, a competição, o consumo, a busca de reconhecimento simbólico, a labuta do dia a dia não permitem ao homem determinar sua própria vida como projeto, como determinação consciente. Ele deixa de ser livre, sendo impedido de realizar suas potencialidades e sua autonomia. Sua vida deixa de lhe pertencer, assim como seu tempo, sua interioridade e seus projetos. Segundo Coelho (1997), para essa sociedade, o padrão maior de avaliação tende a ser a coisa, o bem, o produto; tudo é julgado como coisa, portanto tudo se transforma em coisa, inclusive o homem. E esse homem reificado só pode ser um homem alienado: alienado de seu trabalho, que é trocado por um valor em moeda inferior às forças por eles gastas; alienada do produto de seu trabalho, que ele mesmo não pode comprar, pois seu trabalho não é remunerado à altura do que ele mesmo produz; alienado, enfim, em relação a tudo, alienado de seus projetos, da vida do país, de sua própria vida, uma vez que não dispõe de tempo livre, nem de instrumentos teóricos capazes de permitir-lhe a crítica de si mesmo e da sociedade. Adorno (2005b, p. 6) denominou esse processo de objetivação da reificação de integração:

O termo sociológico para isso se chama integração. Para a consciência, as barreiras sociais são, subjetivamente, cada vez mais fluidas [...]. Por inúmeros canais, fornecem-se às massas bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito elevado ou caro. Isso se consegue ao ajustar o conteúdo da formação, sobre os mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da formação cultural e cuja modificação seria propriamente a formação cultural.

Hoje, mesmo que as massas se encontrem inundadas de bens culturais, a semiformação está tão solidificada na consciência dos indivíduos, que impede qualquer tentativa de ruptura. As pessoas estão muito precariamente preparados para uma formação cultural no sentido tradicional. A sensibilidade e a consciência estão tão degradadas que “tudo o que estimula a formação acaba por contrair-lhe os nervos vitais” (ADORNO, 2005b, p. 6). Apesar de todo esclarecimento e de toda informação que se difunde, por meio dos mais diversos canais de comunicação e das mais variadas tecnologias, a semiformação tornou-se a forma dominante da consciência atual.

No plano da subjetividade, a indústria cultural ao disseminar os conteúdos da semicultura produz no indivíduo semiformado uma espécie de pseudorealidade. Ela produz uma espécie de engenharia do real. Ao mesmo tempo que duplica a realidade, ela a falsifica. Ela constrói a realidade como representação com o amparo da técnica e do capital, impedindo os indivíduos de atingirem uma verdadeira experiência da realidade. No ensaio *Indústria Cultural* Adorno e Horkheimer pensaram esse fenômeno a partir da ideia de esquematismo kantiano.

O esquematismo aparece na obra “Crítica da Razão Pura” de Immanuel Kant (2007), e está relacionado ao problema do conhecimento. Para esse autor, conhecer é o ato pelo qual o pensamento apreende o objeto ou o torna presente, esforçando-se para formar uma representação que exprime perfeitamente este objeto. Em sua epistemologia, o indivíduo é concebido como um eu transcendental, dotado de uma razão fundada em princípios a priori. Nesse sentido, o real não é algo externo ao indivíduo, mas este o produz no interior de si mesmo. Para isso há dois modos *a priori* do conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. A sensibilidade intui os objetos pela percepção dos sentidos, organizando o material sensível em uma relação espaço temporal. Já o entendimento possui as formas de relacionar as coisas como causa e efeito, substância, atributo, unidade, pluralidade. Essas formas são os predicados universais de toda experiência possível. Assim, uma faculdade intermediária às duas, a imaginação, unifica as representações no âmbito do sujeito, produzindo imagens puras chamados esquemas e, com isso, realiza a síntese de percepções e permite a aplicação dos conceitos do entendimento ao material da sensibilidade. É somente a partir desse esquematismo que percepções e conceitos se relacionam sob a forma de juízos.

Para Adorno e Horkheimer (1985, p. 103), o esquematismo é o primeiro serviço que a indústria cultural presta ao cliente:

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. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. Muito embora o planejamento do mecanismo pelos organizadores dos dados, isto é, pela indústria cultural, seja imposto a esta pelo peso da sociedade que permanece irracional apesar de toda racionalização, essa tendência fatal é transformada em sua passagem pelas agências do capital do modo a aparecer como o sábio desígnio dessas agências. Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção.

O mundo irracional da sociedade do consumo é racionalizado pela indústria cultural e se apresenta como representação realista para os indivíduos. O mundo surge como realidade simulada. A realidade dos filmes, novelas e entretenimentos aparecem como se fossem o mundo real. A realidade deixa de ser fragmentada, as diferenças sociais são apagadas, os problemas parecem ser solúveis, surge o modelo ideal de família, de beleza, de corpo, de felicidade. A representação da realidade pela perspectiva da indústria cultural torna-se realista, ganhando sentido e significado. O mundo que permanece irracional seria reconstruído como racionalização, num esquematismo planejado que substitui o que seria a experiência do consumidor, antecipando-a sob os desígnios do capital, resultando na ilusão de que o mundo exterior seria o prolongamento da produção nos termos da indústria cultural. No mundo reconstruído o sujeito semiformado toma-se como sujeito do mundo que meramente reproduz. Para ele, a construção parece natural, mas é uma segunda natureza (MAAR, 2003).

O indivíduo semiformado pela indústria cultural apreende a realidade como algo natural, reconhecendo sua superioridade. Ele não tem outra escolha que não seja ser realista e se submeter ao existente. “O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37). O medo da crise econômica, da violência, do desemprego, da fome e da guerra, mostrados todos os dias nos meios de comunicação de massa, produz no indivíduo o comportamento mimético. Ele faz do esforço para se conservar um mandamento e uma virtude. Desse modo, submete-se sem críticas à realidade opressiva. O assumir as ideias e os valores da classe dominante como as diretrizes de toda sociedade; a concordância universal de todos; o conformismo integral dos que querem se integrar à sociedade de mercado e de consumo; o deixar-se levar pelos ditames da indústria cultural, são os mandamentos inexoráveis da *ratio* burguesa (PUCCI, 2012). A adaptação torna-se por fim resignação que abandona qualquer pretensão de existência autônoma e livre, amoldando-se como um acessório da maquinaria social.

Em uma conferência de 1969, proferida em uma rádio da Alemanha, “Tempo livre”, Adorno (2009a) procurou mostrar que o tempo livre é eminentemente um tempo dedicado a semiformação dos indivíduos. O ensaio foi justamente escrito em uma época em que a classe trabalhadora nas últimas décadas tinha conquistado muitos direitos, por meio do Estado de Bem-Estar Social. Era uma época de emprego, aumento de renda, direitos sociais e consumo para a classe trabalhadora. O aumento no poder aquisitivo e no tempo livre conquistados tornavam o lazer uma grande fonte de lucro para as grandes indústrias. O resultado disso foi que na época de ouro do capitalismo, o tempo livre passou a ser administrado. Ele se tornou um momento privilegiado da semiformação. Um exemplo disso é o hobby, que era incentivado por diversos canais e que se tornou naquela época uma das principais ocupações da indústria cultural. Qualquer pessoa, artista ou figurão dos negócios tinha um hobby. O tempo livre, que deveria ser uma atividade séria, produtiva, criativa, como momento de formação cultural, tornava-se apenas entretenimento, cuja função não era somente gerar lucro para a grande indústria, mas acima de tudo deteriorar o pensamento e a sensibilidade. O próprio lazer se tornou reificado. É o que mostra Adorno (2009a, p. 64) nessa passagem:

Quando se aceita como verdadeiro o pensamento de Marx, de que na sociedade burguesa a força de trabalho tornou-se mercadoria e, por isso, o trabalho foi coisificado, então a palavra hobby conduz ao paradoxo de que aquele estado, que se entende como o contrário de coisificação, como reserva de vida imediata em um sistema total completamente mediado, é, por sua vez, coisificado da mesma maneira que a rígida delimitação entre trabalho e tempo livre. Neste prolongam-se as formas de vida organizada segundo o regime do lucro.

O *hobby* como passatempo preferido das pessoas tornou-se na época de Adorno a ideologia do tempo livre: “Na naturalidade da pergunta sobre qual *hobby* se tem, está subentendido que se deve ter um, porventura, também já escolhido dentre as ofertas do negócio do tempo livre” (ADORNO, 2009a, p. 64). Se a pessoa não tem um *hobby*, ela seria alguém antiquado, um ser estranho, alguém que soa ridículo aos olhos dos outros. Esse fato mostra a não liberdade e a coerção que se colocava aos indivíduos em seu tempo livre. Demonstra-se, assim, a barbárie e a regressão social que se impõem a todos com o único objetivo de naturalizar o mundo reificado do já dado.

O tempo de folga do trabalhador na sociedade administrada torna-se um período eminentemente dedicado ao entretenimento, uma vez que serve a distração e o relaxamento. Por isso, foi submetido aos interesses do mercado, tornando-se um tempo dedicado a atividades reificadas e determinado pela indústria do lazer. O tempo livre tornou-se um mero apêndice do tempo de trabalho. Se no trabalho se exige atenção, concentração, disciplina; o tempo livre, ao

contrário, é dedicado a distração, ao relaxamento, ao esquecimento do tempo de trabalho. O que se busca é restaurar as forças do trabalhador: “O desfrute do tempo livre, sobretudo quando este se configura como o oposto estrito do trabalho, redundante, por conseguinte, muitas vezes, precisamente naquilo que se deseja evitar: rotina, apatia e tédio” (MUSSE, 2016, p. 127). Esta é a razão, segundo Adorno, da imbecilidade de muitas ocupações do tempo livre. A indústria cultural se especializou nesses entretenimentos idiotizados, como programas de auditório, reality shows, programas de humorismo, show business, que têm por único objetivo a distração e o relaxamento dos indivíduos. Contudo, “por baixo do pano, porém, são introduzidas de contrabando, formas de comportamentos do trabalho” (2009a, p. 64).

A indústria cultural como meio de domínio e integração tem um papel fundamental na determinação da subjetividade e da conduta dos indivíduos, conduzindo sua atenção para atividades que preencham seu tempo livre: “Ela domina e controla, de fato e totalmente, a consciência e inconsciência daqueles aos quais se dirige” (ADORNO, 2009a, p. 69). Ao mesmo tempo, ela impede a formação cultural e propicia momentos de descontração, entretenimento e descanso mental. Propor que as pessoas tenham um hobby, que se preocupem com a forma física, que acampem ou se bronzeiem na praia, ou ainda, que realizem uma atividade do tipo “*Do it your self*” (faça você mesmo) demonstra que a vida dos indivíduos é totalmente administrada, mesmo que elas pensem que tenham certa autonomia e liberdade. Por este motivo, “sob as condições vigentes, seria inoportuno e insensato esperar ou exigir das pessoas que realizem algo produtivo em seu tempo livre, uma vez que se destruiu nelas justamente a produtividade, a capacidade criativa” (ADORNO, 2009a, p. 67).

É a realidade enquanto totalidade reificada, fundamentada no espírito da semiformação, que impede uma verdadeira formação cultural, que deveria ser o pressuposto de toda emancipação. Essa impotência é percebida até mesmo naqueles que possuem relativa liberdade e autonomia para pensar:

[...] às vezes me parece que a liberdade já se encontra abalada também naqueles que formalmente ainda a possuem, como se seus hábitos intelectuais já se identificassem ao que é regressivo, ainda que este não tenha sido prescrito; como se algo nas próprias pessoas esperasse por ser dispensado do peso da autonomia, cujo significado representa tudo o que alguma vez foi valorizado e considerado verdadeiro na Europa (ADORNO, 1995e, p. 71).

No mundo administrado, em que a educação perdeu sua função de formação integral dos homens, a indústria cultural assume esse papel, tornando-se ideologia da sociedade reificada, adaptando os indivíduos e mantendo-os impotentes, incapazes de reflexão e autonomia: A

“regressão passa, portanto, a ser um termo chave para descrever o estado de reificação geral, do qual não escapam nem mesmo aqueles que aparentemente seriam o sujeito do processo” (DUARTE, 2003, p. 49). Desse modo, a alienação em nossa época tem se consolidado principalmente pelo grande papel hoje que a televisão exerce no tempo livre das pessoas. Para Adorno (1995g) a televisão assumiu em nossa atualidade uma espécie de função formativa ou deformativa da consciência, uma vez que a maioria dos indivíduos se informam, aprendem e se entretém por esse meio de comunicação, gastando uma grande parte de seu tempo livre diante desse aparelho. Contudo, Adorno não é totalmente contra a televisão, uma vez que participou de muitos programas televisivos e a considera um instrumento neutro, que pode ser usado tanto para disseminar ideologias como para fins pedagógicos. Sua crítica se refere principalmente ao grande papel que ela assume no capitalismo, ao divulgar ideologias e dirigir de maneira enganosa a consciência dos espectadores:

Em primeiro lugar, compreendo a “televisão como ideologia” simplesmente como o que pode ser verificado, sobretudo nas representações televisivas norte-americanas, cuja influência entre nós é grande, ou seja, a tentativa de incutir nas pessoas uma falsa consciência e um ocultamento da realidade, além de, como se costuma dizer tão bem, procurar-se impor as pessoas um conjunto de valores como se fossem dogmaticamente positivos [...]. Além disso, contudo existe ainda um caráter ideológico-formal da televisão, ou seja, desenvolve-se uma espécie de vício televisivo em que por fim a televisão, como também outros veículos de comunicação de massa, converte-se pela sua simples existência no único conteúdo da consciência, desviando as pessoas por meio de sua fartura de sua oferta daquilo que deveria se constituir propriamente como seu objeto e sua prioridade (ADORNO, 1995g, p. 80).

Segundo Chauí (2004), o que torna possível a ideologia é o fenômeno da alienação, isto é, o fato de que, no plano da experiência vivida e imediata, as condições reais de existência social dos homens não lhes aparecem como produzidas por eles, mas, ao contrário, eles se percebem produzidos por tais condições e atribuem a origem da vida social a forças ignoradas, alheias às suas, superiores e independentes, de sorte que as ideias cotidianas representam a realidade de modo invertido e são conservadas nessa inversão, vindo a constituir os pilares para a construção da ideologia. Portanto, enquanto não houver um conhecimento da história real, enquanto a teoria não mostrar o significado da prática imediata dos homens, enquanto a experiência comum de vida for mantida sem crítica e sem pensamento, a ideologia se manterá.

Ao mesmo tempo em que obscurece a consciência pela ideologia, a televisão também ajuda a disseminar um hiperrealismo exagerado, levando as pessoas a entenderem que a única conduta a se tomar na vida é a adaptação. Para Adorno (1995d), na verdade se trata de um pseudorealismo que remete a uma cicatriz, uma vez que desde a tenra infância os indivíduos são obrigados a impor a si mesmos a adaptação de um modo dolorido. A introjeção de ideais

exteriores tornou-se um componente da vida em sociedade, de modo que a autopreparação para a adaptação e, sobretudo, a ideia de que a sociabilidade significa sempre adaptação, não permite que as pessoas notem que esse processo agride a consciência, por ser essencialmente não emancipatório. Trata-se da concepção de que a realidade é intocável e imutável: é este o sentido do hiperrealismo, a aceitação pura e simples à qual se segue naturalmente a adaptação, como se não fosse possível agir de outra maneira, já que a realidade não pode ser outra (SILVA, 2001).

Na medida em que a formação cultural se separou da práxis social, tornando-se elitista, a indústria cultural assume o papel fundamental como ideologia da reificação, e a televisão, em particular, assume papel preponderante como único conteúdo da consciência dos indivíduos. Contudo, para Adorno (1995g), a televisão não pode ser pensada isoladamente, ela constitui somente um momento no conjunto da cultura de massa dirigida e orientada numa perspectiva industrial. As pessoas são submetidas em qualquer lugar, seja ao ler uma revista, um jornal, ou ao ver um cartaz publicitário nas ruas. Ele atenta para o fato que a formação se efetiva em incontáveis situações da vida, de modo que a modelagem conjunta da consciência e do inconsciente só pode ocorrer por intermédio da totalidade desses veículos de comunicação de massa.

Segundo Duarte (2003), um dos aspectos mais evidentes do mundo contemporâneo é o lugar central ocupado pelos meios tecnológicos de produção, reprodução e difusão de informações audiovisuais desde o início do século XX: sistemas como o rádio, o toca discos e o cinematógrafo; posteriormente a televisão e o vídeo; mais recentemente, os recursos de processamento digital de som e imagem têm um papel enorme e crescente em todos os âmbitos de nossas vidas, tendo se tornado verdadeiros catalisadores de nossa afetividade e de nosso posicionamento diante do mundo e das coisas em geral.

Considerando as imensas mudanças na tecnologia da comunicação em grande escala desde meados do século passado, sua extrema aceleração nas décadas recentes e seus efeitos sobre sua escala de operações, sobre sua organização e sobre os processos culturais em geral, é de causar espanto que ainda podemos falar em indústria cultural. Segundo Cohn (2018), o que é espantoso é que nenhuma corrente de análise social conseguiu superar esse conceito. O sistema de meios de comunicação sob controle de grandes conglomerados empresariais, de fato não podem mais ser vistos como formando a ponta mais avançada da produção e distribuição de conteúdo simbólico nas sociedades contemporâneas. Na realidade, forma algo como um subsistema no interior do conjunto de organizações e de processos nas sociedades informatizadas, desde o mais trivial, tal como o celular, Google, Youtube, até ainda o abstrato como a inteligência artificial aplicada.

Hoje, as tecnologias da informação, as redes, e todo o tipo de gadgets (smartphones, tablets, notebooks, celulares, cameras) submetem-se ao mesmo esquema da indústria cultural. As novas tecnologias da informação permitiram em nossa atualidade o desenvolvimento de uma nova cultura internacional popular, possibilitando um maior controle sobre populações inteiras, mantendo-as em um estado de permanente minoridade. Para Duarte (2003), desde 1990, marco para o início do processo de globalização, o âmbito dos meios de comunicação vem passando por enormes transformações que correspondem, até aos mais ínfimos detalhes, a movimentos ocorridos na sociedade e na política do mundo globalizado. Observa-se uma concentração de capitais enorme nesse ramo, uma vez que apenas uma dúzia de grandes corporações controlam quase toda a oferta de mercadorias culturais posta à disposição no mercado. O que é notório, é o predomínio do mercado norte-americano sobre todos os demais. Os Estados Unidos é o maior centro produtor e irradiador dos conteúdos consumidos mundo afora, também é o principal mercado consumidor de produtos culturais industrializados. Sobre isso Duarte (2003) nos apresenta alguns dados. Ele afirma que há uma grande disparidade entre o comércio de mercadorias culturais entre EUA e Europa: 30% do tempo de transmissão televisiva na Europa é ocupada por produções norte-americanas. Só na Alemanha, 67% do tempo de transmissão é dedicado aos produtos culturais dos EUA. Enquanto isso, 90% de todos os programas de televisão produzidos na Europa são consumidos em seus próprios países de origem.

No mundo administrado, com o advento das novas tecnologias da informação e com a semicultura universalizada, houve um holocausto cultural. Não conhecemos mais a cultura como ela se manifestava nos períodos pré-capitalistas. Segundo Alfredo Bosi (1992), o patrimônio sociocultural perdeu-se ou encontra-se depositado em bibliotecas e museus como relíquias. O que acontece é a destruição de formas sociais de vida e de trabalho, modos de ser das coletividades, povos e culturas. Ele critica ainda uma certa vertente culta, ocidentalizante, de fundo colonizador, que procura estigmatizar a cultura popular como fóssil correspondente a estados de primitivismo, atraso e subdesenvolvimento. Para Bosi, a cultura são os modos de existir de uma nação, é o cotidiano “físico e simbólico e imaginário dos homens” (BOSI, 1992, p. 324).

A cultura é a expressão de autenticidade de um povo, de seus valores e modos de ser, ver e compreender o mundo. Por esta razão, um povo que não preserva sua cultura é um povo sem história e sem identidade. Um indivíduo sem cultura é permeável a manipulação. Segundo Milton Santos (2000), o conceito de cultura está intimamente ligado às expressões da autenticidade, da integridade e da liberdade. Ela é uma manifestação coletiva que reúne heranças do passado, modos de ser do presente e aspirações, isto é, o delineamento do futuro

desejado. Por isso mesmo, tem de ser genuína, isto é, resultar das relações profundas dos homens com o seu meio, sendo por isso o grande cimento que defende as sociedades locais, regionais nacionais contra as ameaças de deformação ou de dissolução de que podem ser vítimas. Deformar uma cultura é uma maneira de abrir a porta para o enraizamento de novas necessidades e a criação de novos gostos e hábitos.

A indústria cultural ao atingir todos os âmbitos da vida social tornou o espírito da semiformação globalizado. A indústria cultural é a cultura totalmente convertida em mercadoria. Desse modo, o esclarecimento como consciência de si, como autoconscientização é condicionado culturalmente e, nos termos da indústria cultural, limita-se a uma semiformação. Há uma falsa experiência restrita ao caráter afirmativo, ao que resulta da satisfação provocada pelo consumo dos bens culturais. Esta é uma satisfação real, ela corresponde a interesses objetivos, representa uma determinada satisfação concreta dos sentidos. Mas é uma satisfação que trava as possibilidades da experiência formativa, provoca uma regressão de sentidos como a audição (MAAR, 1995).

Para Adorno, a formação nada mais é do que a introjeção da cultura. Nesse sentido, a maior consequência do advento da indústria cultural foi a degradação da formação cultural, justamente para impedir o esclarecimento e a autonomia dos indivíduos, mantendo-os em um estado de menoridade. O sujeito soberano e autônomo do iluminismo deixou de existir. O aparato produtivo e as mercadorias se impõem ao sistema social como um todo. Os consumidores dos produtos e das formas de bem-estar social tornaram-se prisioneiros do capital. A consciência foi tomada pelos produtos e confortos narcotizantes da sociedade de consumo. A menoridade se globalizou e se tornou a condição do estado de consciência dos indivíduos.

2.2 Educação burguesa e barbárie

No mundo contemporâneo, a crise da educação tem uma relação intrínseca com a crise da formação cultural. A educação e o processo pedagógico são condicionados pela realidade objetivada pela reificação: “Quanto mais a educação procura se fechar ao seu condicionamento social, tanto mais ela se converte em mera presa da situação social existente” (MAAR, 1995, p. 11). Para Adorno (1995e, p. 71), as condições sociais estão na origem em relação a qual todos somos impotentes, elas “são culpadas pela insuficiência do conceito enfático de formação: a maioria não teve acesso aquelas experiências prévias a toda educação explícita, de que a formação cultural se nutre”. A crise da educação, portanto, é o resultado inevitável da dinâmica atual do processo produtivo. A formação precisa levar em conta as condições a que se encontram subordinadas a produção e a reprodução da vida humana em sociedade (MAAR, 1995). No mundo capitalista, o fato de a educação não visar uma formação cultural plena, não é algo ocasional, mas imposto pelas formas de domínio social, que transformam a escola em um veículo de reprodução ideológica das classes dominantes.

Adorno não pensa a educação como um fenômeno isolado, uma vez que ela é parte do mundo social. Com isso, a educação só pode ser pensada pela categoria de totalidade. Os conceitos formulados abarcam a totalidade da sociedade, pois é a através dela que os fenômenos particulares estudados são constituídos. A análise do particular permite reconhecer, sempre, essa totalidade concreta. Desse modo, a educação é pensada dialeticamente em uma tensão constante com a realidade social:

[...] a presença da dialética entre o geral e o particular, entre o profundo e o superficial, entre o concreto e o subjetivo, entre o real e outra possibilidade, define, para a sociologia, segundo Adorno, as condições para o entendimento da realidade. Em cada fenômeno social e em cada relação social, é preciso desvendar esse campo de tensão entre o que aparenta e sua gênese, entre o ver e o revelado e a possibilidade imanente de sua mudança. Isso torna a Sociologia de Adorno um meio de reconhecimento e de apreensão do que é verdadeiro no aparente (VILELA, 2007, p. 228).

A educação como um fenômeno social é parte integrante das relações sociais, econômicas, políticas e culturais de uma determinada sociedade. Na sociedade brasileira atual, a estrutura social se apresenta dividida em classes e grupos sociais com interesses distintos e antagônicos; esse fato repercute tanto na organização econômica e política quanto na prática educativa. Assim, a finalidade e os meios de educação subordinam-se à estrutura e dinâmica das relações entre as classes sociais, ou seja, são socialmente determinadas. Isso significa que

os objetivos e os conteúdos do ensino e o trabalho docente estão determinados por fins e exigências sociais, políticas e ideológicas (LIBÂNIO, 2006).

A sociedade capitalista é uma sociedade de classes, estratificada pelo poder do capital. As relações de forças entre os grupos e forças constitutivas dessa formação social colocam a classe burguesa em posição dominante. Contudo, a dominação não se impõe somente pelo monopólio do poder material, mas também pelo monopólio do poder espiritual: “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa sociedade é também o poder espiritual dominante” (MARX, 1976, p. 48). Por esta razão, a escola assume um papel fundamental para a reprodução das ideias, dos valores e das formas de comportamento da burguesia. Segundo Saviani (1987), a classe burguesa, detentora do capital financeiro e a determinante da cultura vigente, não tem interesses na transformação da escola. Desse modo, ela cria mecanismos que impedem essa transformação, fazendo com que a escola reproduza as formas de domínio social e a divisão em classes, para que tudo permaneça como está.

A educação como Marx bem demonstrou surge como reflexo da estrutura econômica, reproduzindo os valores, o imaginário e as condições sociais dominantes do sistema cultural. Se as condições materiais de existência dos homens são determinadas pelo trabalho, a escola torna-se o local privilegiado da hegemonia da classe burguesa, uma vez que ela é âmbito da persuasão e do consentimento. É por meio da escola que a classe burguesa persuade e naturaliza as condições de exploração, formando a mão de obra para a manutenção do capitalismo. A educação surge como o meio pelo qual o sistema de domínio social se constitui, se mantém e se perpetua. Assim, o exercício da dominação se perpetua no nível da superestrutura jurídica, política e ideológica, a partir do predomínio que a classe burguesa detém da estrutura econômica. Nesse sentido, a escola no sistema capitalista reproduz as desigualdades sociais e as formas de pensamento da burguesia. É o que mostra Libânio (2006, p. 20) nessa passagem:

A desigualdade entre os homens, que na origem é uma desigualdade econômica no seio das relações entre as classes sociais, determina não apenas as condições materiais de vida e de trabalho dos indivíduos, mas também a diferenciação no acesso à cultura espiritual, à educação. Com efeito a classe social dominante retém os meios de produção material como também os meios de produção cultural e da sua difusão, tendendo a colocá-la a serviço dos seus interesses. Assim, a educação que os trabalhadores recebem visa principalmente prepará-los para trabalho físico, para atitudes conformistas, devendo contentar-se com uma escolarização parcial. Além disso, a minoria dominante dispõe de meios de difundir a sua própria concepção de mundo (ideias, valores, práticas sobre a vida, o trabalho, as relações humanas etc.) para justificar, ao seu modo, o sistema de relações sociais que caracteriza a sociedade capitalista. Tais ideias, valores e práticas, apresentados pela minoria dominante como representativos dos interesses de todas as classes sociais, são o que se costuma denominar de ideologia.

Na sociedade capitalista, ao se analisar os fins da educação, nota-se que toda sua estrutura, toda a sua organização, os conteúdos disciplinares, os conhecimentos transmitidos e as expectativas em relação a ela estão voltadas ao mercado de trabalho. Desse modo, a natureza da educação está vinculada ao destino do trabalho (PARO, 2012). Um sistema que se apoia na separação entre trabalho e capital, que requer a disponibilidade de uma enorme massa de força de trabalho sem acesso aos meios para sua realização, necessita, ao mesmo tempo, socializar os valores que permitem a sua reprodução. Se a sociedade capitalista se constitui como a mais desigual de toda história e exige dos indivíduos que aceitem a dominação, se faz necessário um sistema ideológico que proclame e inculque cotidianamente esses valores na mente das pessoas (SADER, 2008).

Como bem avaliou Mészáros (2008), a educação institucionalizada, especialmente nos últimos 150 anos, serviu ao propósito de não só fornecer os conhecimentos e o pessoal necessário à máquina produtiva em expansão do sistema do capital, como também gerar e transmitir um quadro de valores que legitima os interesses dominantes. A própria história teve que ser totalmente adulterada, e de fato frequentemente e grosseiramente falsificada para esse propósito. Para a ordem social ser legitimada e estabelecida como ordem natural, a história teve que ser reescrita e propagandeada de uma forma ainda mais distorcida, não só nos órgãos que em larga escala formam a opinião política, desde os jornais de grande tiragem às emissoras de rádio e de televisão, mas até nas supostamente objetivas teorias acadêmicas.

Com o advento do capitalismo monopolista, a sociedade se tornou cada vez mais administrada, com isso as reformas na educação passaram a ser estabelecidos pelos interesses do grande empresariado. As necessidades mais do que nunca são criadas e o modo de produção calca-se na racionalidade tecnológica. O homem torna-se um apêndice da máquina e deve ser formado como máquina para aumentar a sua eficiência. Para a reprodução dessa sociedade não é mais necessário a formação intelectual e cultural, mas aquela que dê conta da racionalidade técnica, que é o pensamento que relaciona meios e fins (CROCHIK, 2009). Desse modo, não passou despercebido a Adorno o fato de que a instrução técnica tem sido ministrada no interesse das próprias classes dominantes a parcelas do operariado, de modo que trabalhadores, que de acordo com critérios tradicionais, seriam incultos, precisam há muito dominar um certo tipo de conhecimento ligado às ciências naturais para desempenhar seu trabalho. Esse fato demonstra uma tendência predominante na sociedade burguesa tardia: a supervalorização do conhecimento que possibilita a dominação da natureza e o menosprezo de tudo que se relaciona com o âmbito cultural, sendo que tudo é reduzido ao desempenho de tarefas técnicas (Duarte,

2003). O resultado disso é que a instrução técnica se desenvolve e é valorizada em detrimento da formação humana. A separação entre técnica e humanismo surge determinada por uma sociedade cindida e reificada, que se alienou de si mesmo. No trecho abaixo, Adorno (2010, p. 4) expressa de forma contundente essa ideia:

A concepção de uma cultura do espírito que se oculta da técnica nasce do desconhecimento da sociedade sobre sua própria essência. Todo espírito possui elementos técnicos e apenas quem somente observa o espírito, apenas quem o conhece como consumidor, deixa-se enganar com a ideias de que os produtos espirituais teriam caído do céu. Consequentemente, em virtude destas considerações, não se pode ignorar a antítese observada entre humanismo e técnica. Ela pertence a uma falsa consciência. Na sociedade cindida, os diferentes setores não sabem o que são, assim como não sabem o que são os outros. A própria fratura entre técnica e o humanismo, tal como me parece de forma irremediável, é uma parte da aparência produzida socialmente.

Em uma sociedade emancipada, que conciliasse os interesses universais com os interesses particulares, a técnica deveria estar entrelaçada com a cultura espiritual: “a técnica poderia se transformar naquela essência social que lhe é imanente, possibilitando, na sociedade, a interdependência da chamada cultura com os progressos técnico” (ADORNO, 2010, p. 4). Contudo, historicamente, o desenvolvimento técnico tornou-se mais benéfico à produtividade do trabalho do que à emancipação dos homens, sendo apropriado pelos interesses de classes. O resultado disso foi que as carreiras técnicas surgiram no capitalismo a partir da necessidade de uma grande demanda de mão de obra qualificada.

A educação subordinada ao mundo do trabalho surge como consequências das exigências do mundo industrial capitalista. A sociedade industrial teve sua origem na Inglaterra no final do século XVIII e se estendeu até a primeira metade do século XX. Ela se caracterizou pela mecanização das forças produtivas e pelo advento do trabalho assalariado. Com o desenvolvimento de novas tecnologias e das maquinofaturas, o capitalismo manufatureiro começou a dar lugar ao capitalismo industrial. O trabalho manual, que era feito com o auxílio de ferramentas, foi substituído pela máquina, cujo movimento era determinado pela força hidráulica e, posteriormente, pela energia a vapor. O trabalhador deixou de ser o produtor e passou a ser aquele que trabalha submetido ao movimento das máquinas. Em consequência disso, foi somente com a separação entre trabalho e capital que se começou a pensar uma escola para todos. Segundo Aranha (1990), a atenção dada à escola decorria dos interesses da burguesia nascente que rejeitava a escola medieval de inspiração religiosa e excessivamente contemplativa, para reivindicar uma escola realista e adaptada ao mundo em transformação. A partir disso, essa solicitação tornou-se mais aguda, uma vez que o trabalho na fábrica exigia

que o operário saiba ler, escrever e contar. A partir daí, em meados do século XIX, surge a escola pública universal, gratuita, obrigatória e laica.

Contudo, foi somente na segunda metade do século XX, com o advento da sociedade pós-industrial, que houve uma maior democratização do ensino para suprir as demandas do mercado de trabalho. Esse período foi marcado pelo desenvolvimento das novas tecnologias da informação e da microeletrônica. O setor de serviços (setor terciário), que compreende as atividades como telecomunicações, informática, educação, saúde, turismo e comércio, passou a superar a produção agrícola (setor primário) e o setor industrial (setor secundário). A sociedade pós-industrial deu origem a era da informação e do conhecimento. O trabalho técnico especializado passou a ser mais valorizado que o trabalho manual. Isso exigiu do trabalhador uma sólida formação especializada, com conhecimentos e habilidades diversificadas, com uma visão mais ampla dos vários processos de trabalho. O resultado disso foi um avanço do ensino superior, que se tornou uma necessidade para a reprodução do capital.

O historiador Hobsbawn (2001), em seu livro *“Era dos extremos: o breve século XX”*, mostra-nos que antes da Segunda Guerra Mundial, mesmo os países mais desenvolvidos e instruídos, como Alemanha, França e Inglaterra, com uma população total de 150 milhões de habitantes, não tinham juntos 150 mil universitários, um décimo de 1% de suas populações somadas. Contudo, no fim da década de 80, os estudantes eram contados aos milhões na França, Alemanha, Itália, Espanha, URSS e EUA. Na Europa, entre as décadas de 60 e 80, o número de estudantes universitários se quadruplicou. Já em países como Alemanha Federal, Irlanda e Grécia o número de estudantes podia ser multiplicado por cinco. Em países como Finlândia, Islândia, Suécia e Itália o número de estudantes podia ser multiplicado por sete, e em países como Espanha e Noruega podia ser multiplicado por nove. Isso sem falar nos países subdesenvolvidos como Brasil, Índia, México e Filipinas onde o número de estudantes quadruplicou.

2.2.1 O fracasso da educação burguesa

Nessa nova sociedade que fetichiza a técnica, a cultura do espírito e a educação humanista foram relegados a segundo plano. A educação se tornou cada vez mais especializada e tecnicista. O resultado disso foi uma maior atomização do indivíduo, que se tornou incapaz de refletir sobre sua condição histórica e social, e sobre seus verdadeiros interesses. Seu pensamento foi reduzido ao mundo concreto das coisas, servindo apenas como cálculo, desempenho e eficiência para se adaptar de forma cada vez melhor aos padrões e modos de

comportamento socialmente exigidos. Desprovidos de uma formação cultural e espiritual plena, sua mente foi preenchida com os entretenimentos, os valores e a visão de mundo impostas pela indústria cultural. A esse respeito Matos (2001, p. 144) afirma:

O vazio deixado pela falência da educação humanista a que buscava formas a “excelência dos talentos e habilidade” – vem a ser preenchido pelos valores da mídia e do mercado. A educação de massa não visa a formar o espírito, ao contrário, adapta o indivíduo aos valores empresariais do lucro, da competição e do sucesso, por um lado, as vicissitudes do mercado, de outro. A competição talvez possa melhorar as mercadorias, mas “necessariamente piora os homens”. Desaparecem os valores ligados ao indivíduo convertido ora em empresário ou consumidor.

A generalização do ensino superior com uma maior valorização de carreiras técnicas, demonstra o fracasso da educação em nossa época. A educação abandonou a formação cultural ao reduzir toda atividade humana ao desempenho de tarefas mecânicas. Ao limitar o ensino a instrução técnica, a educação produz tipos de indivíduos que a sociedade necessita socialmente, pessoas tecnológicas, eficientes, com uma mente reificada. O “véu tecnológico” perpassa todas as coisas e reduz tudo a uma solução técnica. Com isso, desaparece o sujeito autônomo em um mundo no qual os homens se tornam previsíveis, intercambiáveis, isto é, supérfluos. É o mundo da indiferença e da frieza burguesa (MATOS, 2001).

O advento da técnica também colaborou para a deterioração da memória na sociedade capitalista. Em seu artigo, *O que significa elaborar o passado*, Adorno detectou o desaparecimento da consciência da continuidade histórica. Lembrou que muitos jovens em sua época desconheciam Bismarck ou o imperador Guilherme I. Em seu ponto de vista, a sociedade burguesa está subordinada de um modo universal a lei da troca. Esta por sua própria natureza é atemporal, assim como o cálculo, as mercadorias e a produção industrial. Não existe tempo nas relações de troca, tal como não existe tempo na racionalidade técnica. Elas são determinadas por ciclos contínuos e pulsantes. Com isso, “a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional.” (Adorno, 1995b, p. 33). Para o pensador frankfurtiano, a perda da memória é bastante útil na reprodução do capital, uma vez que tem a função de adaptar os indivíduos as formas de domínio social prevaletentes: “Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação do existente, nisto reflete-se uma lei objetiva do desenvolvimento (Adorno, 1995b, p. 33).

Outro fato que colabora para a crise da educação em nossa atualidade é que ela se tornou um negócio como outro qualquer. Esse fato pode ser notado no abandono do caráter formador da educação, que em nossos dias se transformou em uma mercadoria. Na educação

escolar atual, a racionalidade técnica, que Adorno criticou, está presente no pensamento administrativo, que aproxima a escola de um empreendimento comercial, e no pensamento burocrático, que facilita a educação em massa (CROCHÍK, 2009). Desse modo, a educação como um fenômeno social é um momento do falso, uma vez que, em uma existência reificada, determinado pela forma universal da mercadoria, ela está subordinada a mesma lógica das relações de troca.

No Brasil, no final da década de 60, em plena época do regime militar, “buscou-se ajustar a educação à nova situação por intermédio de novas reformas de ensino” (Saviani, 1999, p. 29). Com isso, houve uma grande expansão do ensino técnico no âmbito da educação. A lei 5692/71 regulava as novas diretrizes e bases para o ensino de 1º e 2º graus. A partir daí houve a regulação da pedagogia tecnicista, que se tornou oficialmente uma das políticas educacionais do Estado. Segundo Saviani (1987), a partir do pressuposto da neutralidade científica e inspirada nos princípios de racionalidade, eficiência e produtividade, a pedagogia tecnicista advoga a reordenação do processo educativo de modo a torná-lo objetivo e operacional. O elemento principal passa a ser a organização racional dos meios, ocupando professor e aluno, posição secundária, relegados que são à condição de executores de um processo cuja concepção, planejamento, coordenação e controle ficam a cargo de especialistas supostamente habilitados, neutros, objetivos, imparciais. A organização do processo converte-se na garantia da eficiência, corrigindo as deficiências do professor e maximizando os efeitos de sua intervenção.

As reformas na época do regime militar também culminaram com uma maior escolarização e massificação do ensino superior. A professora Marilena Chauí (2016, p. 267) chamou essas novas mudanças de “invenção da universidade funcional”. O objetivo era uma formação rápida de profissionais requisitados como mão de obra altamente qualificadas para o mercado de trabalho. Essas reformas visaram adaptar a universidade às exigências do mercado (e ao *milagre econômico*), alterando currículos, programas e atividades para garantir, de um lado, a ascensão social e, de outro, a rápida inserção profissional. Com a escolarização, houve a perda da ideia de formação e pesquisa como atividade universitária, que exige tempo para o trabalho e para a investigação. Por sua vez, a massificação visava garantir o apoio das classes médias urbanas e seu desejo de ascensão social por meio do diploma universitário (CHAUÍ, 2016).

Já na década de noventa a situação não se modificou, também tivemos a experiência de um extremo conservadorismo intensificado pela subida ao poder de governos neoliberais, como Collor, Itamar e Fernando Henrique. Desde aquela época, a educação se tornou um negócio lucrativo e voltou-se as novas demandas do mercado de trabalho. A derrocada do modo

de produção fordista em todo o mundo possibilitou uma nova organização do trabalho: o advento do modo de produção flexível. Essa nova forma de produção associava uso intensivo da tecnologia, terceirização e flexibilidade na produção. Os usos da automação, da informática, da microeletrônica e da inteligência artificial se intensificaram como exigência dessa nova mudança no mundo do trabalho. A partir disso, houve uma grande transformação na educação. A esse respeito, Fogaça (2001) afirma que seria necessário priorizar reformas nos sistemas educacionais dos países industrializados ou em processo de industrialização, de forma a preparar melhor seus recursos humanos para essa nova etapa da produção capitalista, na qual a escola cumpriria um papel fundamental na qualificação profissional básica de todos os segmentos da hierarquia ocupacional. Nesse sentido, essa nova mão de obra deveria ter uma alta formação técnica. A mobilização de conhecimentos, habilidades, saberes e atitudes tornaram-se exigências do novo perfil do trabalhador.

Em uma conferência radiofônica de 1965, *Educação Após Auschwitz*, que retoma as análises da Dialética do Esclarecimento, de 1944, Adorno observou que, se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, então Auschwitz não teria sido possível. Neste texto, ele mostra que há uma relação intrínseca entre a técnica e a frieza. As pessoas formadas em um ambiente onde a técnica torna-se um fim em si mesmo, onde ela é fetichizada, acabam por tornar-se personalidades reificadas. Elas são incapazes de amar, possuem uma consciência desconectada dos sentimentos e afetos humanos. Adorno (1995c, p. 133) avaliou esse fenômeno nessa passagem:

Não se sabe com certeza como se verifica a fetichização da técnica na psicologia individual dos indivíduos, onde está o ponto de transição entre uma relação racional com ela e aquela supervalorização, que leva, em última análise, quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas a Auschwitz. No caso do tipo com tendências à fetichização da técnica, trata-se simplesmente de pessoas incapazes de amar. Isto não deve ser entendido num sentido sentimental ou moralizante, mas denotando a carente relação libidinal com outras pessoas. Elas são inteiramente frias e precisam negar também em seu íntimo a possibilidade de amor, recusando de antemão nas outras pessoas o seu amor antes que o mesmo se instale.

Segundo os estudos de Adorno (1995c), há uma relação intrínseca entre uma mente reificada e a ausência de experiência. Quando o indivíduo por meio da educação é talhado para fazer coisas, para manipular objetos, cultuando a eficiência, a organização e o controle; quando é educado para ser um sujeito ativo, produtivo e eficiente, ele perde a capacidade de levar a cabo experiências humanas diretas. Ele perde a capacidade de amar e adquire um caráter manipulador. Foram essas características que Adorno encontrou nos líderes nazistas.

A frieza é o princípio fundamental da subjetividade burguesa. A educação em nossa época, fundamentada na especialização técnica, na competição, na meritocracia e no individualismo é o apanágio de um mundo que incentiva a frieza e cria as condições objetivas para a barbárie. Ela se guia pelo princípio da competição como método pedagógico. Com isso, valoriza a disputa, o desempenho e o esforço pessoal, perpetuando a lei do mais forte, transformando os homens em inimigos uns dos outros. Nessa perspectiva, ela reproduz as condições sociais de competição do sistema capitalista, propagando a frieza como o principal mandamento para a sobrevivência. Ao refletir sobre a educação em nossos dias, Chauí (2016, p. 276) observa que a competição nas escolas foi naturalizada:

A maioria dos professores do ensino fundamental e médio pertence aos estratos inferiores da classe média urbana e, portanto, a maioria adere ao ideário dessa classe, em que a educação é transmissão de informação e adestramento para a conquista do diploma, de maneira que a prática pedagógica visa a reforçar e não a criticar a ideologia dominante, que é tomada como a verdade das coisas. Nessa perspectiva, a competição individual, o vencer a qualquer custo, a recusa do companheirismo e da solidariedade é vista como natural (e, no caso da maioria das escolas privadas, é estimulada), e a sociedade tal como é, é tida como deve ser.

Adorno já possuía a consciência de que a educação tinha como princípio fundamental a competição e, que isso, era um dos elementos principais que incentivava a barbárie. Para ele, “a competição é um princípio no fundo contrário a uma educação humana” (ADORNO, 1995f, p. 161). Em nossa atualidade, o que as instituições de ensino mais valorizam e tornam sua palavra de ordem é a competição. O que experimentamos hoje é a comoditização dos indivíduos. Cada um deve procurar superar o outro e se tornar melhor como mercadoria. Cada um deve buscar na educação as competências e qualificações necessárias para se dar bem no mundo competitivo do trabalho. Na sociedade estratificada pelo capital, as diferenças entre os indivíduos são determinadas pela posição que ocupam. Em consequência disso, existe uma competição acirrada por uma melhor posição social. Algumas funções conferem prestígio, dinheiro, fama, glória e poder. Isso significa que cada um deve adquirir, por meio da educação, as competências, comportamentos, recursos e valores que são necessários a determinada posição social. A competição passa a ser o princípio fundamental da educação, produzindo um individualismo exacerbado que deforma a função original da educação, que é a formação integral do homem. Para Adorno (1995f), a motivação desregrada da competitividade encerra algo de desumano. Por esta razão, torna-se imprescindível que a educação mude e desacostume as pessoas a se “darem cotoveladas”. Cotoveladas constituem sem dúvida uma expressão de barbárie.

A indústria cultural como âmbito privilegiado da formação cultural também colabora para a frieza dos indivíduos. A realidade aparece nos meios de comunicação de massa como uma promessa de felicidade, onde cada qual deve defender seus interesses na luta pela existência. Em uma sociedade competitiva, o mérito, a resiliência, o sacrifício e a perseverança aparecem como valores individuais indispensáveis para alcançar um lugar ao sol. Em filmes, novelas e propagandas se valoriza a competição, o desempenho e o esforço pessoal. A consequência disso é a propagação da frieza entre os indivíduos como uma regra geral para se dar bem na vida:

É categórico a afirmativa de que a frieza é princípio fundamental da subjetividade burguesa, subjetividade essa que o senso comum – as novelas, os noticiários, enfim, a indústria cultural – mas também a escola, a igreja, os sindicatos, as políticas ajudam a construir, “sem violência”, progressiva e intensivamente, no dia a dia, em cada um de nós. (PUCCI, 2012, p. 10).

Uma das principais características da sociedade burguesa não é somente a crise da formação cultural, que foi substituída pela semiformação, produzida pelos entretenimentos padronizados da indústria cultural, mas é também, a perda da sensibilidade, ou seja, a frieza e insensibilidade do homem moderno. Somos herdeiros da apatia burguesa. O homem moderno vai ficando apático aos acontecimentos até se tornar completamente insensível. Desse modo, ele é convidado a nada mais que compartilhar da experiência pobre e uniforme da modernidade.

A partir do final da década de 50, Adorno participou de vários debates, proferindo conferências sobre educação. Em um debate radiofônico em 1968, *Educação Contra a Barbárie*, com o Helmut Becker, famoso educador alemão, Adorno (1995f) procurou mostrar que existem elementos de barbárie, momentos repressivos e opressivos no conceito de educação, uma vez que os momentos repressivos da cultura produzem e reproduzem a barbárie nas pessoas submetidas a essa cultura. Com isso, há um descompasso entre o desenvolvimento tecnológico de nossa época e a formação dos indivíduos. Há um atraso das pessoas em relação a sua própria civilização, principalmente por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um impulso de destruição que se opõe ao mundo civilizado.

Adorno compreendeu a barbárie como um tipo de violência irracional, uma vez que é uma regressão primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade. Não se trata de um protesto violento de jovens em nome de demandas sociais racionalmente reivindicadas. Também não se trata de atos de violência da população nas ruas contra a polícia por causa da morte de um trabalhador inocente. É um tipo de violência vinculada à agressão física, de modo irracional e sem sentido.

No mundo moderno os indivíduos completamente socializados regrediriam a um estado antropológico anterior da espécie humana. Esta condição regressiva é imanente a nossa sociedade, uma vez que as condições objetivas para a barbárie são produzidas pelo processo de socialização. O mundo capitalista transforma os indivíduos em objetos, em seres impotentes, enfraquecidos pelas condições sociais da realidade reificada. Todo indivíduo, sem exceção, é sujeitoado como parte da maquinaria social, sendo impedido de desenvolver sua individualidade. É, portanto, por meio dessa grande repressão e opressão social que a agressividade e a violência surgem como partes da nossa cultura. Para corroborar esse argumento, Adorno (1995f, p.164) se refere à teoria freudiana:

Freud fundamentou de um modo essencialmente psicológico a tendência a barbárie e, nesta medida, sem dúvida acertou a explicação de uma série de momentos, mostrando, por exemplo, que por intermédio da cultura as pessoas continuamente experimentam fracassos, desenvolvendo sentimentos de culpa subjacentes que acabam se traduzindo em agressão. Tudo isto é muito procedente, tem uma ampla divulgação e poderia ser levado em conta pela educação na medida em que ela finalmente levar a sério as conclusões apontadas por Freud, em vez de substituí-las pela pseudoprofundidade de conhecimentos de terceira mão.

Assim, a teoria freudiana surge da comparação entre civilização e barbárie. Ela desvela o antagonismo entre *Eros* (amor) – princípio de prazer, a distribuição justa dos bens necessários à vida e *Thânatos* (morte) – princípio de realidade, marcado pelas tendências destrutivas e antissociais que nascem dos sacrifícios impostos pelas instituições à organização pulsional dos sujeitos (HABOWSKI; CONTE; FLORES, 2018). É por meio da repressão das pulsões de vida (*Eros*) que os impulsos destrutivos são liberados contra a civilização. Segundo Loureiro (2005b, p. 11), “é a repressão das pulsões de vida (*Eros*) que cria indivíduos aptos a aceitarem uma sociedade repressiva e a temerem sua própria libertação.” Adorno contribui para esclarecer os determinantes da limitação da cooperação humana, da experiência do fracasso da humanização da civilização, da generalização da alienação e da dissolução da experiência formativa do ser humano (HABOWSKI; CONTE; FLORES, 2018).

No debate com Becker, Adorno (1995f) também sugeriu que a frieza e a barbárie são incentivadas por uma educação rígida, disciplinar, que valoriza a dor. Ele foi um grande crítico da educação autoritária em sua época. O ensino rígido, que submete as crianças a castigos e a um regime disciplinar, foi condenado por ele: “Nas relações educativas o autoritarismo conduz à reificação do outro, a coisificação da infância” (HABOWSKI; CONTE; FLORES, 2018, p. 235). Todas as ações disciplinares, os ritos de passagem e trotes na escola, que infligem dor física nos indivíduos, são experiências brutais que surgiram no seio da família e se tornaram

costumes pela força do hábito na educação tradicional. É o tipo de educação que impede as crianças de desenvolverem experiências humanas afetivas, onde se valoriza a confiança e os projetos compartilhados. Todos aqueles que tiveram uma educação familiar severa, com pais autoritários, possuem grande probabilidade de se tornarem pessoas frias e indiferentes ao sofrimento humano. Adorno sugere que essa pode ser uma das razões que contribuiu para o desenvolvimento do Nazismo na Alemanha: “A brutalidade de hábitos tais como os trotes de qualquer ordem, ou quaisquer outros costumes arraigados desse tipo, é precursora imediata da violência nazista” (ADORNO, 1995c, p. 128).

É comum em nossos dias a valorização de uma educação autoritária, fundamentada na severidade e disciplina. Essa ideia está disseminada no inconsciente coletivo, como resquício de uma educação disciplinar do regime militar, que vigorou por muitos anos no Brasil. É comum pais em conversas casuais afirmarem que uma boa chinelada, cintada ou palmada seria bom para a criança adquirir disciplina. Que o castigo é a melhor forma para se obter respeito. Que meninos devem ser fortes, viris e não podem chorar.

A severidade tinha um papel fundamental na educação tradicional da Alemanha, na República de Weimar, quando Adorno era estudante. Para ele (1995c), a severidade criava indivíduos sádicos. A prática educativa da severidade em que muitos acreditam é totalmente equivocada. Em sua opinião, a virilidade, entendida como a capacidade de suportar dor, tem como consequência o masoquismo, que se identifica facilmente com o sadismo. O objetivo de “ser duro” de uma tal educação significa indiferença contra a dor. Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar ou reprimir (ADORNO, 1995c).

Adorno era totalmente contrário a educação de sua época, que valorizava a capacidade de suportar a dor. A educação pela severidade obrigava as crianças a reprimir seu medo e a suportar os mais severos sofrimentos. Para ele, a educação não deveria reprimir o medo. Quando o medo não é reprimido, quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então realmente por esta via desaparecerá grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido (ADORNO, 1995f).

O que Adorno diagnosticou em suas obras foi à falência da nossa cultura. Essa falência é o principal motivo da disseminação da barbárie. Em uma cultura que promete, mas não cumpre suas promessas, o ressentimento e a agressividade surgem como consequência de um mundo que condena os homens à permanente insatisfação. A divisão da sociedade entre aqueles que pensam e aqueles que trabalham, entre os que comandam e aqueles que obedecem, entre

aqueles que usufruem e aqueles que vivem em permanente carência, condena uma grande maioria à frustração. Como Adorno (1995f, p. 164) mesmo aponta:

A cultura, que conforme sua própria natureza promete tantas coisas, não cumpriu a sua promessa. Ela dividiu os homens. A divisão mais importante é aquela entre trabalho físico e intelectual. Deste modo ela subtraiu aos homens a confiança em si e na própria cultura. E como costuma acontecer nas coisas humanas, a consequência disso foi que a raiva dos homens não se dirigiu contra o não-cumprimento da situação pacífica que se encontra propriamente no conceito de cultura. Em vez disto, a raiva se voltou contra a própria promessa ela mesma, expressando de forma fatal de que essa promessa não deveria existir.

Para Adorno, a verdadeira educação deveria ter papel fundamental contra toda forma de barbárie e todas as formas de violência, uma vez que no sujeito está subjacente impulsos agressivos em decorrência do processo de coerção da vida em sociedade. O processo educativo surge como possibilidade de reeducação dessas agressões sofridas e sublimadas em direção à abertura ao outro. Torna-se necessário salientar ainda que a violência é parte do processo de civilização do ser humano e que pode ser exacerbada ou diminuída conforme a capacidade de consciência crítica construída pelos processos educativos (HABOWSKI; CONTE; FLORES, 2018).

Seguindo as trilhas de Adorno, para a pensadora feminista Bell Hooks (2019), a educação tem como finalidade fundamental o empoderamento, a libertação e a transcendência. É a possibilidade do indivíduo se encontrar e reivindicar a si mesmo, buscando seu lugar no mundo. Contudo, as práticas autoritárias, promovidas e encorajadas por muitas instituições de ensino, minam a educação democrática na escola. Ao atacar a educação como prática da liberdade, o autoritarismo na sala de aula desumaniza e, por isso, destrói a “magia” que está sempre presente quando os indivíduos são aprendizes ativos.

Hoje, no Brasil, o autoritarismo tem ganhado cada vez mais espaço no cenário político e vem conquistando espaço por meio das escolas militares. Contudo, esses movimentos têm sofrido cada vez mais resistência no interior da escola: “os sistemas educacionais que, embora estruturados para manter a dominação, não são sistemas fechados e, por isso, têm no seu interior subculturas de resistência em que a educação como prática da liberdade ainda acontece” (Hooks, 2019, p. 206). Hoje, já é comum nas escolas se discutir a diversidade cultural e social. O debate sobre temas como gênero, racismo, desigualdade, feminismo e as causas LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros) tornaram-se assuntos corriqueiros nas salas de aula. Esses temas apareceram primeiro nas faculdades de ciências humanas e, posteriormente, começaram a ser debatidos nas escolas. Como observa Hooks

(2019), o discurso acadêmico, tanto escrito quanto falado, sobre raça e racismo, sobre gênero e feminismo, significou uma grande intervenção, ligando as lutas por justiça fora da academia a modos de conhecimento no interior dela. Instituições educacionais que eram fundadas em princípios de exclusão começaram a considerar a realidade dos preconceitos e a discutir o valor da inclusão.

Segundo Almeida (2005), para que a educação se torne libertadora é necessário a tomada de consciência da tendência conservadora do sistema de ensino por seus agentes, o reconhecimento da ilegitimidade do processo, pode contribuir para uma mudança no jogo, ou seja, a possibilidade de passar da reprodução para a transformação social. (ALMEIDA, 2005) Como afirma Paulo Freire, a educação somente poderá se tornar uma “prática da liberdade”, quando o processo pedagógico fizer “da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação” (FREIRE, 1987, p. 17).

Em uma época de integração das consciências e de regressão social é imprescindível que a educação se torne um instrumento de resistência. Hoje, o grande desafio para a educação, à luz do pensamento de Adorno, é a crítica da semiformação, tal como se apresenta não só no contexto macrossocial, mas no espaço da própria sala de aula, buscando captar, de forma crítica, suas tendências intrínsecas. Somente por este caminho será possível fazer emergir uma formação cultural que venha a contribuir para a ampliação dos horizontes dos indivíduos, para a emergência de sujeitos conscientes de suas potencialidades e artífices da própria história (Bandeira e Oliveira, 2012). A esse respeito Maar (2003, p. 473) afirma que, “a educação para ser efetiva, é crítica da semiformação real, resistência na sociedade material presente aos limites que nesta se impõe à vida no ‘plano’ de sua produção efetiva. A emancipação é elemento central da educação”. A educação como instrumento de emancipação é antes de tudo reflexão crítica da sociedade reificada, que deve conscientizar os indivíduos das contradições sociais e de sua produção e reprodução pelo espírito objetivo da semiformação. Assim, o processo pedagógico deve desenvolver a capacidade de informação e entendimento para uma análise e avaliação da sociedade em que vivemos. Ele deve preparar os indivíduos para a não aceitação, a manifestação, o afrontamento e a revolta, pois nos ensina a romper com as maneiras de ver, sentir e compreender as coisas. A partir disso, é necessário que todos aqueles que estão comprometidos com a emancipação usem todas as suas energias “para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência” (ADORNO, 1995d, p. 183).

PARTE III – PERSONALIDADE FASCISTA, EDUCAÇÃO POLÍTICA E A EXPERIÊNCIA FORMATIVA

3.1 A personalidade fascista

O diagnóstico do presente é a dissolução da noção de indivíduo e do pensamento crítico, o sujeito esclarecido desapareceu e tornou-se parte da maquinaria social. O mundo tornou-se sem oposição. Os valores da modernidade que reivindicavam autonomia, liberdade e igualdade não se realizaram, tornando-se vazios de sentido e significado. Com isso, não houve a síntese libertadora de uma sociedade livre e pacificada, onde o homem se reconciliasse com a natureza. A experiência moderna permanece como unidade paradoxal, como luta e contradição, como desintegração e mudança. A sociedade tornou-se unidimensional e totalitária, anulando as esperanças revolucionárias.

Na época de sua liquidação totalitária, o indivíduo foi atomizado, transformando-se em mercadoria pela pressão dos grandes conglomerados econômicos. Como mônada ele tornou-se uma célula isolada, mediada socialmente de forma velada, impedido de reflexão crítica sobre a totalidade que o determina. Do ponto de vista subjetivo, ele é formado pela indústria cultural como sujeito semiformado, incapaz de desenvolver a consciência crítica e o pensamento autônomo. A existência do indivíduo e sua relação com a sociedade passa a ser determinada pelo mercado como expressão da totalidade reificada. A partir daí, o indivíduo não possui nada que não seja socialmente constituído, nenhum impulso que transcenda a sociedade ou que possa modificá-la: “Na sua individualização, o indivíduo reflete a lei social estabelecida da exploração” (ADORNO, 2008a, p. 145).

Para Adorno, o que impede a libertação é a própria uniformização dos indivíduos pela sociedade administrada e pelos vários mecanismos de manipulação de massa. No mundo em que vivemos, apesar de toda ilustração, apesar do desenvolvimento das tecnologias da informação, que reduz o tempo e o espaço para a circulação da informação e do conhecimento, toda realidade está aprisionada nas malhas da socialização. O espírito objetivo da semiformação prende-se a elementos sociais aprovados, administrados, definindo a formação dos indivíduos a priori. Nesse sentido, a semiformação tornou-se o “símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação” (ADORNO, 2005b, p. 2).

Com o advento das novas tecnologias da informação, da microeletrônica, da automatização e da inteligência artificial a socialização se tornou total, as formas de controle se

tornaram cada vez mais conectadas, o indivíduo se tornou cada vez mais enclausurado e subjugado pelos vários mecanismos de dominação social. O resultado disso é que parece diminutas as possibilidades de mudar radicalmente os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram a barbárie. O que o mundo tem experimentado em nossa atualidade é o advento do extremo conservadorismo, em que governos com tendências autoritárias pipocam por todo o planeta. Na Turquia vimos a subida ao poder de Recep Erdogan; na Hungria, Viktor Orbán; nos Estados Unidos, Donald Trump; no Brasil, Jair Bolsonaro. Todos eles com um discurso conservador, xenófobo, que despreza a democracia, os direitos humanos e ataca as minorias.

Em nossa atualidade, as reflexões de Adorno se tornam imprescindíveis para se pensar o advento de governos autoritários. Essa nova regressão e recaída na barbárie que vivemos hoje é a consequência de uma crise da formação cultural, agora determinada pelas novas tecnologias da informação, que se impõe a todas as esferas da vida social, impedindo os indivíduos de realizarem sua plena autonomia e liberdade. Em tal sociedade, “os sujeitos são impedidos de se saberem como sujeitos. A oferta de mercadorias que se abate qual avalanche sobre eles, contribui para isso, da mesma forma que a indústria cultural e incontáveis mecanismos diretos e indiretos de controle”. (ADORNO, apud MAAR, 2009, p. 26). Desse modo, o sujeito passa a ser determinado cada vez mais por instâncias heterônomas. A realidade política, econômica e social determina o indivíduo em seu íntimo, naquilo que deveria ser o núcleo de sua autonomia. A perda da experiência formativa gera sujeitos impotentes, paralisados e incapazes de reagir. O conformismo, a ausência de reflexão, a falta de aptidão à experiência produz a personalidade autoritária. Os sujeitos enfraquecidos e frustrados buscam na dimensão do poder uma forma de compensar sua fraqueza.

Os estudos de Adorno (1995a) mostraram que é a partir do enfraquecimento do eu que surgem as tendências fascistas na sociedade. Nesse sentido, a personalidade autoritária não é fomentada por certas ideologias políticas conservadoras, mas ela surge da impotência, da paralisia e da incapacidade do indivíduo reagir frente à racionalidade opressora do mundo administrado. O indivíduo fraco e impotente procura compensar sua fraqueza se identificando com os opressores. Ele busca nas estruturas do poder uma satisfação imaginária por sua insignificância e inaptidão à experiência. Na avaliação do pensador frankfurtiano, a sobrevivência da personalidade autoritária deve-se à persistência dos pressupostos sociais objetivos que geraram o fascismo. Ela não é produzida meramente a partir de disposições subjetivas; ao contrário, é produzida pela ordem e organização econômica do mundo, que moldam os indivíduos a imagem e semelhança do mercado, tornando-os impotentes diante da

força descomunal do aparelho técnico e econômico. Para sobreviver, eles precisam se conformar e abrir mão daquela subjetividade autônoma, que está ligada à ideia de democracia. É a necessidade de adaptação, de identificação com existente, com o poder enquanto tal, que fomenta a personalidade fascista. Como o próprio Adorno afirma: “Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente do seu conteúdo. No fundo dispõe de um eu fraco, necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos e da cobertura proporcionada pelos mesmos” (ADORNO, 1995a, p. 37).

Quando a realidade não cumpre a promessa de felicidade e autonomia, que deveria ser assegurada pela reconciliação entre os interesses individuais e os interesses coletivos, os indivíduos tornam-se indiferentes à democracia ou passam a odiá-la. Com isso, liberam seus impulsos destrutivos contra a sociedade. A personalidade autoritária é reforçada pela insatisfação e pelo ódio, produzida e reproduzida pela própria imposição e adaptação a uma realidade de opressão. A esse respeito, Bueno (2009) explica-nos que, a personalidade fascista, culturalmente semiformada, desvia a hostilidade que deveria voltar-se contra uma sociedade fria, injusta e desigual em direção à própria cultura. A gravidade disso é que essa hostilidade é orientada aos mais frágeis na hierarquia social: os diferentes, os impotentes, inadaptados ou indivíduos de toda ordem. Em outras palavras, o ódio, que deveria ter por alvo as estruturas da sociedade, é descarregado contra os desamparados reais ou imaginários. Sobre isso Adorno afirma que, “um esquema sempre confirmado na história das perseguições é a de que a violência contra os impotentes se dirige principalmente contra os que são considerados socialmente fracos e ao mesmo tempo – seja isto verdade ou não – felizes” (ADORNO, 1995c, p. 122).

Todos aqueles que possuem o potencial fascista são seres incapazes de lutar por sua autonomia, são seres conformados, que acreditam no poder e na força do universal para a resolução de todos os problemas da humanidade. “Eles representam a identificação cega com o coletivo” (ADORNO, 1995c, p. 127). Existe na personalidade autoritária o desejo de uma ordem sustentada por um grande aparato estatal, que governa com mãos de ferro, tendo como função representar o povo frente aos indivíduos. É nesse sentido que esse tipo de personalidade se coaduna com os valores do nacionalismo. É daí que surge o orgulho nacional e o narcisismo coletivo. É comum a esses indivíduos palavras de ordem, exaltação das forças armadas e o uso de símbolos nacionais. O falso sentimento de integração, o calor de estar entre iguais, a satisfação de estar protegido frente ao poder são característicos desses indivíduos.

As análises de Adorno sobre a sociedade contemporânea mostraram que o enfraquecimento do indivíduo surge como consequência do desenvolvimento técnico e científico, dissolvendo a família e enclausurando as pessoas nas malhas da socialização. Já na

primeira metade do século XX, o advento das novas tecnologias teve um grande impacto nas mudanças sociais e nas formas de comportamento. Os controles técnicos e tecnológicos impactam nos modos de vida tradicional e na subjetividade dos indivíduos. Com o surgimento do capitalismo monopolista, a família como formadora da individualidade foi destruída. A ruína da propriedade média e o desaparecimento do sujeito econômico livre afetaram o convívio familiar. A família não é mais o núcleo da sociedade, uma vez que não se constitui mais como o fundamento da vida econômica. Os adolescentes não têm mais a família como seu horizonte, a autonomia do pai desapareceu e com ela a resistência à sua autoridade (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). A família do proletariado por viver numa situação mais precária tornou-se mais suscetível a essa transformação. Com o declínio da autoridade paterna houve a transferência de sua “aura metafísica” para as instituições sociais externas. Com isso, a responsabilidade pelo infortúnio foi atribuída a inadequação pessoal e não a sociedade (JAY, 2008).

A teoria freudiana mostra-nos que a família tem um papel importante no desenvolvimento normal da criança. Esse desenvolvimento somente é possível pela mediação da autoridade paterna. Na primeira infância toda criança se identifica com a figura do pai, portanto, com sua autoridade, interiorizando-a. “Digamos sem receio: ele toma o pai como seu ideal” (FREUD, 2019, p. 98). Mas, em seu amadurecimento, ela fica sabendo, por um processo doloroso, que o pai, a figura paterna, não corresponde ao eu ideal que aprenderam dele, libertando-se assim do mesmo e, tornando-se, precisamente por essa via, pessoas emancipadas (ADORNO, 1995d). O pai na primeira infância serve como um modelo, ele determina os princípios e regras do convívio social. Ele tem um papel fundamental na formação moral do indivíduo, na formação de seu superego. Ao perceber que o pai não é um ser perfeito, que poderia guiá-lo e protegê-lo, o indivíduo passa a confrontar seus ideais e valores de infância com a realidade de maneira crítica. Desse modo, torna-se um ser consciente de si e do mundo, amadurecendo e podendo seguir seu próprio caminho:

A criança realiza então, nas primeiras fases do seu desenvolvimento, as experiências de amor e ódio para com o pai que, na época burguesa, dava lugar ao complexo de Édipo; mas descobre também, mais depressa do que antes, que o pai não personifica a força, a justiça e a bondade, e que, sobretudo, não dá a proteção que a criança esperava, inicialmente, receber dele. A efetiva debilidade do pai na sociedade, que tem sua origem na redução da esfera da concorrência e da livre iniciativa, penetra assim até as células mais profundas do equilíbrio psíquico-moral; a criança já não pode identificar-se totalmente com o pai, não pode fazer a interiorização das exigências impostas pela família que, apesar de seus aspectos repressivos, contribuía de uma forma decisiva para a formação do indivíduo autônomo (ADORNO; HORKHEIMER, 1978e, p. 144).

Quando a família não é mais o núcleo formador da subjetividade, a interioridade do indivíduo passa a ser formada por instâncias heterônomas. Esse fato tem um enorme impacto para a economia psíquica dos indivíduos: “O que a psicologia denomina superego, a consciência moral, é substituída no contexto dos compromissos por autoridades exteriores” (ADORNO, 1995c, p. 124). A internalização malsucedida do superego fragiliza o ego. O indivíduo fica enfraquecido frente às forças sociais, podendo assim ser determinado por grupos ou instituições da sociedade. Em uma realidade totalmente administrada, o indivíduo somente pode se tornar sujeito se for capaz de se submeter às formas de domínio social, que impõe padrões de comportamento e pensamento que emanam de cima. O caráter opressor desse aparato, que submete o homem a eficiência e ao desempenho de tarefas a ele atribuídas, eliminou toda forma de autonomia, liberdade e espontaneidade subjetiva que caracterizava o capitalismo liberal.

A socialização na primeira infância é fundamental para a emancipação do indivíduo como um ser autônomo. O pai é a figura central desse processo de amadurecimento. A não superação da autoridade paterna tem como resultado: “[...] não apenas mutilações psicológicas, mas justamente aqueles fenômenos do estado de minoridade, no sentido da idiotia sintética que hoje constatamos em todos os cantos e paragens” (ADORNO, 1995d, p. 177). Se o pai era o responsável por fomentar a autonomia e a mãe propiciava o amor para o desenvolvimento social do indivíduo, com a dissolução da família essas duas características são liquidadas no mundo administrado, produzindo sujeitos frios e adaptados à realidade social:

A função nutridora da mãe, por conseguinte, havia sido tão importante quanto a função de autoridade do pai, no sentido de instilar uma capacidade crítica na criança. Ambas as funções se encontram aprisionadas no mundo moderno, que apresenta a tendência de produzir aquilo que Adorno e seus colegas chamavam “personalidade autoritária”. Sem uma forte figura do pai, tanto para a identificação quanto para a rebelião, os filhos ficavam com uma atitude submissa diante da autoridade difusa do mundo administrado. A regressão para um ego narcisista, em lugar da progressão na direção de um ego autônomo (JAY, 1988, p. 84).

O que Adorno detectou no final da primeira metade do século XX foi a crise da autoridade, que teve um enorme impacto na psicologia dos indivíduos, produzindo a resignação, a frieza e tornando os sujeitos propensos às ideologias, que produziram os regimes fascistas e a barbárie no mundo contemporâneo. Como ele mesmo afirma: “O fim da família paralisa as forças de oposição. A ordem coletivista em ascensão é o escárnio à ordem sem classes: na figura do burguês ela liquida também a utopia, que outrora se nutria do amor materno” (ADORNO, 2008, p. 19). Com o fim da família, os indivíduos tornam-se aquilo que a teoria liberal sempre propagou, a ideia de que eles são átomos sociais:

Na sociedade industrial avançada, cada indivíduo está só e a frase já famosa da multidão solitária assim a testemunha. Da sua relação com o pai, o filho apenas obtém a ideia abstrata de um poder e de uma força arbitrários e incondicionados, e procura então um pai mais forte, mais poderoso que o verdadeiro, que já não satisfaz a antiga imagem, enfim, um super-homem e superpai como os que foram produzidos pelas ideologias totalitárias. O pai é, inclusive, substituído por poderes coletivos, como a classe escolar, o “team” esportivo, o clube e, por último, o Estado. Os jovens manifestam a tendência a submeter-se a qualquer autoridade, seja qual for o seu conteúdo, desde que ela ofereça proteção, satisfação narcisista, vantagens materiais e a possibilidade de descarregar sobre outros o sadismo, em que a desorientação inconsciente e o desespero encontram uma cobertura (ADORNO; HORKHEIMER, 1978e, p. 144-5).

Hoje, vivemos uma época de xenofobia, de racismo, de misoginia e de ódio às minorias, onde líderes autoritários de extrema-direita, com discursos de ódio e intolerância, têm chegado ao poder. Desse modo, torna-se imprescindível para uma educação emancipada refletir sobre os motivos que levam os indivíduos a aderirem facilmente aos grandes coletivos e aos líderes autoritários com seus discursos contrários aos direitos humanos. Para Adorno, a exigência que Auschwitz não se repita é a condição primeira de toda educação: “Considero que o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio do esclarecimento do problema da coletivização” (ADORNO, 1995c, p. 127). Esse esclarecimento só pode ser efetivado por uma educação política, que seja progressista e libertadora.

3.1.1 As condições psicológicas que produzem a personalidade fascista

A obra escrita por Freud, *Psicologia das massas e análise do eu*, publicado em 1921, é de grande interesse para Adorno, pois “claramente antecipou o surgimento e a natureza dos movimentos de massa fascistas em categorias puramente psicológicas” (ADORNO, 2015b, p. 156-7). Nesse livro Freud desvelou, a partir das ideias de Gustave Le Bon, as transformações psicológicas por que passa o indivíduo ao fazer parte de uma coletividade, seja um partido político, uma seita religiosa, um time de futebol ou uma instituição militar. Ele procurou refletir sobre os mecanismos que tornam uma massa coesa. Para isso, mobilizou conceitos já desenvolvidos pela psicanálise como identificação, regressão, recalque, idealização e libido. A partir daí, procurou investigar os grandes grupos e os mecanismos inconscientes que levam uma grande massa de indivíduos a se submeter cegamente a um líder.

A contribuição fundamental de Freud foi mostrar que os laços que ligam os indivíduos em uma massa são determinados por *Eros* (amor), o impulso erótico, e que essas ligações

reproduzem os mesmos vínculos emocionais da horda primitiva. Segundo Souza (2019), Freud retoma as teses defendidas em *Totem e Tabu* ao propor que as relações do grupo com um líder reproduzem o assassinato do pai da horda primitiva pelos filhos, evento este que foi recalçado, mas que se repete na massa como consciência moral. Além disso, mostra o mecanismo de dissolução do eu na massa, pois esta cria as condições que lhe permitem se livrar dos recalçamentos. Por outro lado, Freud mostra o quanto essa massa sob a influência da sugestão e força persuasiva de um líder são capazes de renúncia. Nessa passagem algumas dessas características são mostradas:

As massas humanas nos mostram novamente a imagem familiar do indivíduo extraordinariamente forte em meio a um grupo de companheiros iguais, imagem também contida em nossa representação da horda primordial. A psicologia de massa, como a conhecemos pelas descrições tantas vezes mencionadas – o desaparecimento da personalidade individual consciente, a orientação dos pensamentos e dos sentimentos nas mesmas direções, o predomínio da afetividade e do psíquico inconsciente, a tendência a execução imediata dos propósitos que surgem -, correspondem a um estado de regressão a uma atividade psíquica primitiva, tal como se poderia atribuir precisamente à horda primordial (FREUD, 2019, p. 130).

Freud (2019) observou que o indivíduo ao fazer parte de um grupo ou de uma multidão perde sua capacidade crítica, os elementos inconscientes se sobrepõem aos processos conscientes. Desse modo, ele reproduz sentimentos inconscientes de tempos primordiais da humanidade, adquirindo um enorme sentimento de poder, que o leva a dar vazão aos seus impulsos de forma irracional. Ele torna-se propenso ao contágio, assumindo atitudes e comportamentos que se manifestam por toda a multidão. É o inconsciente que passa a comandar suas atitudes. O indivíduo também é facilmente sugestionado pela líder ou por alguém que fale às massas, perdendo sua capacidade crítica e autônoma, obedecendo às sugestões daquele que o privou de sua consciência. A partir daí seu comportamento passa a ser guiado pelos fins estabelecido pelo hipnotizador, levando-o a cometer os atos mais contrários ao seu caráter e aos seus hábitos.

O indivíduo na massa comporta-se como um ser irracional e torna-se um autômato desprovido de vontade e autonomia, sendo guiado pela sugestão. Desse modo, ele se encontra em um estado hipnótico, contrário ao comportamento moral civilizado. A consciência perde força e dá lugar ao predomínio da personalidade inconsciente. A orientação dos pensamentos e sentimentos são guiados na mesma direção por meio da sugestão e do contágio. Além disso, há uma tendência à execução imediata das ideias sugeridas. Essas características demonstram que o indivíduo perde totalmente a capacidade de se comportar moralmente. A esse respeito Freud (2019, p. 52) afirma:

Para julgar corretamente a moralidade das massas, temos de considerar que na reunião dos indivíduos da massa todas as inibições individuais são anuladas e todos os instintos cruéis, brutais e destrutivos, que dormitam no indivíduo como restos dos tempos primitivos, são despertados para a livre satisfação dos impulsos. Mas, sob a influência da sugestão, as massas também são capazes de atos elevados de renúncia, altruísmo e dedicação a um ideal.

Todo indivíduo que participa de uma massa possui a necessidade inconsciente de pertencer a uma coletividade, de viver em harmonia, ser amado e respeitado como membro do grupo. A massa também possui a necessidade de um líder. Ao analisar a igreja e o exército, Freud chegou à conclusão de que o líder é o segundo fator depois de Eros na unificação do grupo. Por meio dele todos os membros ligam-se uns aos outros por relações de amor (*Eros*):

Tanto a Igreja, podemos com vantagem tomar a Igreja Católica como modelo – quanto no exército, por mais diferentes que ambos possam ser sob outros aspectos, vige a mesma miragem (ilusão) de que há um chefe – na Igreja Católica, Cristo, e no Exército, o general – que ama todos os indivíduos da massa com o mesmo amor. Tudo depende dessa ilusão; se ela fosse abolida, tanto a Igreja quanto o Exército, até o ponto em que a coação externa o permitisse, se degradariam de imediato (FREUD, 2019, p.79-80).

Além das ligações libidinais, Freud (2019) descobriu um outro mecanismo de ligação emocional com outra pessoa, as chamadas identificações. A identificação é conhecida pela psicanálise como a manifestação mais precoce de uma ligação emocional com outro indivíduo. Ela está na origem do complexo de Édipo. É por meio da identificação que a criança manifesta um interesse especial pelo pai, ao querer substituí-lo. A partir desse conceito, Freud foi capaz de entender melhor os mecanismos que ligam as pessoas numa massa e essa ao seu líder: “Já suspeitamos que a ligação mútua entre os indivíduos da massa tem a natureza de uma dessas identificações produzidas por meio de uma importante característica afetiva em comum, e podemos supor que essa característica se encontra no tipo de ligação com o líder” (FREUD, 2019, p. 104).

O líder mantém o grupo unido por um estado de identificação mediante seu amor e através de uma catarse sobre os membros, isto é, agindo hipnoticamente sobre o grupo. “O mecanismo que transforma a libido no vínculo entre líder e seguidores, e entre os próprios seguidores, é o da identificação” (ADORNO, 2015b, p. 166). Para isso, ele assume a figura do “ideal do Eu” dos indivíduos, tornando-se um modelo, um ideal a ser seguido. A atribuição do ideal do eu, que mais tarde será denominado de superego, é de auto-observação, da consciência moral, da censura onírica e é responsável pelo recalçamento. Ele é herdeiro do narcisismo original, em que o eu infantil bastava a si mesmo. Com o desenvolvimento da criança, essa

instância seria influenciada pelo meio ambiente como exigências que se coloca ao eu (FREUD, 2019).

Freud ressaltou o papel fundamental do enfraquecimento do indivíduo para o sucesso do líder. O indivíduo na massa perde a iniciativa e a independência, sua reação depende da uniformidade em relação a todos os outros indivíduos, sua capacidade intelectual fica debilitada, sua afetividade fica desmesurada, a falta de controle de suas emoções e a descarga pela ação é desenfreada. Com o enfraquecimento do indivíduo, o líder personifica o “ideal do Eu” e assume as funções de autoconservação, consciência moral e repressão. Cabe ao líder, portanto, o controle das consciências da coletividade. Ele une todos pela identificação uns com os outros e pela mesma percepção da realidade.

Adorno escreveu o artigo, *A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista (1951)*, procurando compreender como a propaganda e os agitadores das massas são capazes de produzir uma atmosfera de agressividade emocional e irracional, aniquilando a psicologia individual e impedindo a reflexão crítica, guiando as massas para seus fins políticos. Nesse artigo ele teve uma enorme contribuição do livro *Psicologia das massas e análise do eu*, de Freud. Sobre isso o professor Crochík afirma:

Após a leitura desse texto de Adorno, é difícil que alguém ainda desconsidere a importância da obra de Freud no pensamento do autor. (...) Ao observar que a propaganda fascista é psicanálise às avessas, Adorno mostra o caráter conflituoso do indivíduo, entendido como mônada: a psicanálise que considera a negatividade da psicologia luta para torná-lo consciente, exaurindo assim a própria psicologia; a propaganda fascista, que é prima não tão distante assim da propaganda dos negócios, também aniquila a psicologia individual quando apela ao inconsciente, sobretudo a herança arcaica, para eliminar a reflexão individual (CROCHÍK, 2006, p. 159).

O que Adorno enfatiza, a partir das reflexões de Freud, é o fato de que o problema da psicologia da massa está intimamente ligado ao novo tipo de sofrimento psicológico, que é típico do capitalismo avançado e que está relacionado a razões sociais e econômicas, testemunhando o declínio do indivíduo e seu conseqüente enfraquecimento. Apesar de Freud não usar conceitos sociológicos, “ele desenvolveu, no interior do confinamento monadológico do indivíduo, os traços de sua crise profunda e sua disposição para ceder inquestionavelmente às poderosas forças coletivas externas” (ADORNO, 2015b, p. 157).

O problema fundamental que Adorno procurou investigar são os aspectos psicológicos da análise da propaganda fascista. O que o intrigava era como o demagogo fascista conseguia o apoio de milhões de indivíduos para objetivos altamente incompatíveis com seus próprios interesses. Desse modo, a obra de Freud tornava-se essencial, uma vez que explicava como

seres humanos modernos retornam a padrões de comportamento que contradizem seu próprio nível racional em uma época de esclarecimento e avanço tecnológico. A regressão ao estágio da horda primitiva, a sobrevivência de pulsões arcaicas, os impulsos agressivos e os vínculos libidinais tornaram-se fundamentais para Adorno entender a propaganda fascista e as manifestações irracionais e autoritárias dos indivíduos que possuem uma personalidade autoritária.

Foi por meio da análise das propagandas fascistas e dos discursos dos agitadores que Adorno foi capaz de compreender padrões rigidamente estabelecidos de prescrições e regras claramente delimitadas. Para ele, basta analisar o discurso de um desses agitadores para conhecer todos os outros. As repetições são constantes e as técnicas empregadas são as mesmas. Esses padrões apenas evidenciam os aspectos psicológicos da mentalidade fascista. Como ele próprio afirma: “não se pode evitar o sentimento de que o material de propaganda de tipo fascista forma uma unidade estrutural com uma concepção comum total, seja ela inconsciente ou consciente, que determina cada palavra dita” (ADORNO, 2015b, p. 155).

O material estudado por Adorno indica muito mais uma abordagem psicológica do que fins objetivos. Não se trata de argumentos ou de fins claramente racionais ou práticos, mas se almeja convencer as pessoas manipulando seus mecanismos inconscientes. O conteúdo é psicológico por causa de seus objetivos irracionais e autoritários, que não podem ser alcançados por meio da razão autônoma do indivíduo, mas sim por seu inconsciente, reanimando uma parte da herança arcaica do sujeito. Nesse sentido, a grande parte dos discursos analisados possui um caráter emocional, demagógico e de estímulo psicológico do que ideias concretas. Esse fato constitui um padrão em toda propaganda fascista.

Alguns anos antes, Adorno já havia escrito um artigo sobre a propaganda autoritária. No artigo, *Antissemitismo e propaganda fascista (1946)*, ele já havia mostrado que, o que importa na propaganda são os aspectos psicológicos e não os conteúdos objetivos que determinam o discurso autoritário, que o discurso é muito mais emocional e irracional do que lógico:

Não apenas a técnica oratória dos demagogos fascistas é de uma natureza astuciosamente ilógica e pseudoemocional; mais do que isso: programas políticos positivos, postulados, ou quaisquer ideias políticas concretas desempenham um papel menor quando comparados aos estímulos psicológicos direcionadas à audiência. É através desses estímulos e de outras informações, e menos das plataformas confusas e vagas dos discursos que podemos identificá-lo como fascistas (ADORNO, 2015a, p. 138).

A agitação fascista está centrada na ideia do líder, não importa se ele lidera de fato ou se ele está a serviço de interesses poderosos, porque somente a imagem poderosa do líder é apta a reanimar a ideia do pai primitivo onipotente e ameaçador (ADORNO, 2015b). O grande objetivo é guiar as massas inconscientes para fins políticos. Para isso, a personalização é a principal técnica da propaganda fascista. A grande parte do tempo do discurso do líder serve para falar de si mesmo. Ele divulga sua intimidade, fala de sua família, mostra-se como cidadão altruísta e benevolente. Ele também apresenta a imagem de homem religioso, pobre, mas honesto. Desse modo, a propaganda exalta a força e as qualidades do líder, não se discute questões objetivas. O que se busca é apelar aos processos inconscientes primários: “Um dos princípios das lideranças fascistas é manter a energia libidinal primária em um nível inconsciente de modo a desviar suas manifestações de uma forma adequada a fins políticos” (ADORNO, 2015b, p. 163).

Outra característica do discurso dos agitadores fascistas, descoberta por Adorno, é que eles substituem os fins pelos meios. Eles fazem propaganda de um grande movimento, sobre sua organização, sobre um amplo renascimento da pátria que esperam realizar e enaltecem a ação. Falam de uma enorme esperança, de um grande pacto e de grandes objetivos para o futuro. Eles também apelam ao desejo dos indivíduos de focar sobre a vida alheia. Normalmente contam fatos geralmente falsos sobre seus inimigos. Eles contam histórias escandalosas, a maioria mentirosas, de escândalos sexuais, de obscenidade, de excessos ou de crueldades. As pessoas são convidadas a entrar como se compartilhassem um segredo. Elas são recebidas com confiança, tratadas como se fossem de um grupo fechado que merecem conhecer os obscuros mistérios, ocultos a quem está fora (ADORNO, 2015a).

Ao mesmo tempo em que ataca seus inimigos políticos com invenções fictícias, Adorno afirma (2015a) que a propaganda fascista também ataca fantasmas, ou seja, ela constrói um imaginário do comunista, do estrangeiro ou de minorias como homossexuais, negros e pobres, mostrando uma imagem distorcida, fragmentada e não atentando como esse imaginário se relaciona com a realidade. Entre todos os grupos, os comunistas são os que mais são atacados como o grande inimigo da nação, como um fantasma que está ocultamente governando o nosso mundo. Esse fato pode ser corroborado historicamente em todos os discursos dos grandes líderes fascistas, como Hitler, Franco ou Mussoline.

Todos esses padrões do discurso fascista têm uma explicação racional. A primeira ideia a se notar é que os agitadores fascistas nunca falariam abertamente de seus objetivos antidemocráticos. É por esta razão que eles restringem o que se pode dizer. Para isso, eles apelam ao inconsciente. Eles não veem as massas como seres humanos racionais e autônomos,

capazes de decidir livremente suas ações, mas os veem como objetos que podem ser manipulados e administrados seguirem seus líderes. Nesse sentido, afirma Adorno (2015a), o agitador fascista propaga seus próprios defeitos psicológicos. Geralmente é histérico e paranoico. É bem possível que tenha aprendido com Hitler como utilizar suas próprias disposições neuróticas ou psicóticas para seus fins. É por isso que a confusão mental e os aspectos neuróticos de seus seguidores encontram expressão no agitador fascista.

A substituição do ideal do eu pelo ideal da massa é o que caracteriza a personalidade fascista. As massas dominadas pelo líder têm desejo de submissão. O ideal do eu inicialmente surgiu como a instância moral que posteriormente foi substituído pelo superego. Segundo a teoria freudiana, quando o indivíduo faz parte de uma massa ele “abre mão de seu ideal do eu trocando-o pelo ideal da massa corporificado no líder” (FREUD, 2019, p. 141). É por esta razão que os indivíduos fracassam no desenvolvimento de sua autonomia e se submetem passivamente ao controle do agitador fascista. Se referindo ao texto, *Psicologia das massas e análise do eu*, Crochík (2006, p.161) explica:

Nesse texto de Freud, de fato, ainda não foi nomeado o conceito de superego, mas, como o próprio Adorno assinala, ele já aparece em sua função de ideal, uma instância que ora se separa, ora se funde com o ego, e é essa instância que permite a resistência a ser conduzida pelo líder da massa. Ele implica a diferenciação individual que não pode ser reduzida ao ego; a sua ausência ou desaparecimento implica a regressão das massas.

O padrão libidinal do fascismo e toda técnica dos demagogos fascistas são autoritários. Freud já havia deixado claro que em instituições organizadas como o exército e a igreja não há menção do amor de qualquer tipo entre os seus membros, o amor aparece sempre de forma sublimada, pode aparecer como um mandamento de caridade e compaixão em nome de Deus ou em nome do amor e respeito a pátria. Nessas instituições o amor não inibido deve ser sempre recalado e transformado em obediência. A partir dessa mesma mentalidade, Adorno (2015b) afirma que Hitler em seus discursos recusou o papel tradicional de pai amoroso e o substituiu por uma imagem de pai autoritário, assumindo a ideia de um líder forte e ameaçador. Já a ideia de amor foi sublimada e transferida para a noção de uma grande Alemanha forte e poderosa.

Outro fato observado por Adorno, é o dispositivo padrão muito usado na propaganda fascista, a ideia do “pequeno grande homem”. Um dos princípios básicos da liderança fascistas é passar a imagem de um homem forte, mas comum e igual a qualquer outro. Essa ideia se liga à noção de personalização. Em vez de se discutir causas objetivas, a propaganda passa a focar na repetição reiterada da figura do líder. Nessas propagandas o líder aparece como uma pessoa

que sugere tanto onipotência quanto a ideia de que é apenas mais um homem do povo, um homem normal, mas pleno e forte, um homem honesto sem nenhuma macula. Segundo o frankfurtiano, essa “ambivalência psicológica auxilia a operar o milagre social. A imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor em se submeter à autoridade e ser ele mesmo a autoridade” (ADORNO, 2015b, p. 172).

A partir do conceito de identificação freudiana, em uma de seus significados, como o ato de tornar o objeto amado uma parte de si mesmo, Adorno observou que a imagem do líder pode representar o engrandecimento da personalidade do próprio indivíduo: “O papel essencial do narcisismo em relação às identificações em jogo na formação de grupos fascistas é reconhecido na teoria de Freud como idealização” (ADORNO, 2015b, p. 168). Os indivíduos propensos à propaganda fascista padecem de um conflito entre uma instância racional e conservadora e o fracasso em satisfazer seu próprio eu. Esse conflito resulta em impulsos narcisistas que são satisfeitos pela idealização. A partir da propaganda fascista o líder procura promover essa idealização de si mesmo em seus seguidores. Desse modo, ao fazer do líder seu ideal, o indivíduo ama a si mesmo no líder, mas se livra de suas frustrações e do mal-estar que sente em relação a seu eu empírico (ADORNO, 2015b).

A propaganda fascista também possibilita um ganho narcísico ao produzir um sentimento de pertencimento ao grupo. Todos aqueles que fazem parte do grupo se sentem melhores, superiores e mais puros diante de todos aqueles que estão fora do grupo. Em sua *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud já havia enfatizado que toda comunidade religiosa apesar de pregar a compaixão e o amor universal será hostil com todos aqueles que não pertencem a ela. Essa aversão ao diferente também gera vínculos emocionais. Adorno denominou essa hostilidade como integração negativa, pois ela se “nutre da pulsão de destrutividade, à qual Freud não se refere explicitamente em sua Psicologia de grupo, mas cujo papel decisivo ele reconheceu em seu O mal-estar na civilização” (ADORNO, 2015b, p. 176).

Ao analisar o discurso dos grandes líderes fascistas, Adorno também percebeu que eles possuíam a capacidade de adivinhar as demandas e necessidades psicológicas das pessoas. Não significa que eles sejam mais inteligentes, mas que possuem a capacidade de refletir psicologicamente essas demandas, podendo exprimir o que está latente nos indivíduos. Essa característica está ligada a uma outra, o líder é um orador por excelência, ele possui a capacidade de falar por muito tempo e enganar seus ouvintes facilmente. O encantamento que ele produz está necessariamente ligado a essa capacidade. Nesse sentido, “a própria linguagem, desprovida de seu significado racional, funciona de uma forma mágica e favorece aquelas regressões arcaicas que reduzem os indivíduos a membros das multidões” (ADORNO, 2015b, p. 181).

Outro fato importante notado por Adorno (2015b) na propaganda fascista, é o de que seria impossível usar argumentos racionais para convencer as massas sobre seus fins políticos. Se isso fosse possível, os indivíduos logo perceberiam que os fins almejados seriam contrários a seus próprios interesses. Em razão disso, a propaganda procura apelar a processos irracionais, inconscientes e regressivos para manipular as pessoas. Esse fato seria facilitado pelo quadro mental de todos aqueles indivíduos que sofrem de frustrações e possuem uma mentalidade mesquinha e irracional:

Pode muito bem ser o segredo da propaganda fascista que ela simplesmente tome os homens pelo que eles são: verdadeiros filhos da cultura de massa padronizada de hoje, em grande parte subtraído de sua autonomia e espontaneidade, em vez de se colocar metas cuja realização transcenderia o status quo psicológico não menos que o social. A propaganda fascista precisa apenas reproduzir a mentalidade existente para seus próprios propósitos (ADORNO, 2015b, p. 184).

O que Adorno (2015b) procurou mostrar de forma contundente foi que o enfraquecimento psicológico do indivíduo, que se deixou levar pelo líder e o colocou no lugar de seu ideal do eu, antecipa com grande clarividência os átomos sociais desindividualizados e pós-psicológicos que formam as coletividades fascistas. O ideal do eu entendido posteriormente como superego é a instância que constitui o componente mais importante para a resistência do sujeito, mas ele ficou enfraquecido na sociedade administrada com a dissolução da família tradicional, como instância formadora da individualidade. Por causa disso, o indivíduo sucumbiu mais facilmente ao discurso fascista.

3.1.2 Educação política como resistência

Os estudos de Adorno sobre a personalidade autoritária procuram mostrar que o grande apoio da população ao regime nazista na Alemanha se deve a um eu extremamente enfraquecido. Como vimos, a estrutura de personalidade autoritária não surge por causa de critérios ideológicos ou políticos. Ela “seria definida muito mais por traços como pensar conforme a dimensão do poder – impotência, paralisia e incapacidade de reagir, comportamento convencional, conformismo, ausência de autorreflexão, enfim, ausência de aptidão à experiência” (ADORNO, 1995a, p. 37). Foi esse enfraquecimento do eu que possibilitou as oscilações de milhares de eleitores entre os partidos nazistas e comunistas antes de 1933. A derrota da Alemanha, em 1918, na primeira grande guerra, abalou o orgulho nacional. O tratado de Versalhes impôs grandes perdas territoriais e pesadas somas em dinheiro para se reparar os

danos do conflito. Era uma época de grande instabilidade econômica, de conflitos internos, de hiperinflação, de desemprego, de miséria e fome:

O dólar, que em abril de 1922 valia 1000 marcos em papel-moeda, passou a 56000 em janeiro de 1923, a mais de 2 milhões em agosto, e a 350 milhões em setembro. Os preços subiram nessa proporção e a vida tornou-se quase impossível para a maioria da população. [...] Jamais um país tão industrializado havia conhecido uma tal miséria, de forma que o contexto sociopolítico se subverteu em todos os seus ângulos (ALMEIDA, 1999, p. 40).

Foi esse contexto histórico que permitiu aos Nazistas subir ao poder em 1933. Segundo Adorno (1995), ao contrário de seus adversários, os nazistas foram capazes de proteger seus adeptos de uma sociedade opressiva e que prometia cada vez menos satisfação. Eles também conseguiram controlar a instabilidade econômica e proteger os indivíduos do medo de serem excluídos, de ficarem à margem. Se criou um ambiente propício de calor humano, um sentimento de proteção de se viver em comunidade: “Para um número incontável de pessoas, a frieza de seu estado de alienação parecia eliminada pelo calor de estar em comunidade” (ADORNO, 1995a, p. 38). O Estado totalitário também foi capaz de recuperar o orgulho nacional abalado pela guerra. Ele insuflou o narcisismo coletivo, mesmo que a realidade não oferecesse grande satisfação. Em sua alienação, o povo alemão não percebeu que seu florescimento econômico em grande parte se devia ao armamentismo militar, que levaria a uma época de catástrofe. Para Adorno, a perda da memória histórica, característica de uma sociedade reificada, impediria a população de enxergar de forma objetiva a realidade e a barbárie que estavam por vir. A falta de compreensão histórica deturpou “obstinadamente a época nazista, em que se realizam as fantasias coletivas de poder daqueles que, como indivíduos, eram impotentes e só se imaginavam sendo alguma coisa enquanto constituíam um tal poder coletivo” (ADORNO, 1995a, p. 39).

Segundo Loureiro (2005a), o surgimento da Alemanha moderna se deu por um compromisso entre a nobreza agrária prussiana e a burguesia. O protagonismo da Prússia no processo de unificação teve sérias consequências no plano cultural. A sociedade alemã se formou num ambiente dominado pela tradição militar de comando e obediência. O Exército era uma instituição privilegiada e se beneficiava de prerrogativas políticas e sociais. Essa mentalidade militar atingia todos os setores da vida social e pode ser exemplificada nos rituais das confrarias universitárias, que eram impregnadas de espírito semifeudal:

O estudante candidato a confraria precisava passar pela prova do duelo, demonstração de honra e coragem, em que cada concorrente sofria um corte no rosto, cujo resultado

visto como uma distinção de classe, era uma cicatriz ostensiva e permanente. Na passagem do século, até mesmo as confrarias estudantis liberais viraram adeptas dessa prática ridícula. Fazer parte de uma confraria significava uma adesão ao espírito aristocrático e conservador do império (LOUREIRO, 2005a, p. 25).

Foi nesse ambiente militarista que a Alemanha moderna se formou, com indivíduos disciplinados, treinados para obedecer às ordens do alto sem questioná-las. Já na época, os estudiosos foram unânimes em apontar que o alemão médio possuía traços de submissão e servilismo em relação aos de cima, compensados pela agressividade com os de baixo. É com essa matéria-prima psíquica que será moldado mais tarde a massa amorfa dos “pequenos nazistas” (LOUREIRO, 2005a).

Nos anos 30 do século XX, a Alemanha já possuía todas as condições objetivas para o desenvolvimento do Estado totalitário. A educação que deveria ser um veículo de esclarecimento e resistência, ao contrário, ajudou a consolidar o regime nazista. A educação rígida e disciplinar, juntamente com um nacionalismo exacerbado, eram os fundamentos do processo pedagógico daquela época. A Alemanha foi pioneira entre os europeus na criação de um sistema público de ensino e, portanto, da massificação da educação. Desde a segunda metade do século XVIII, essa nação tornou obrigatória a frequência escolar para crianças, remunerando os professores e mantendo um sistema estatal de controle e inspeção escolar. O professor, por sua vez, tornou-se um funcionário público, num sistema de ensino organizado e regulamentado pelos Estados (DANELON; LIMA, 2015). Contudo, foi somente no século XIX que a educação alemã se tornou importante para o advento do mundo industrial capitalista. Em sua origem, no século XVIII, a educação voltava-se ao ensino humanístico, sem fins utilitários e em consonância com os valores do iluminismo. Contudo, no século XIX, com a consolidação da economia de mercado e da industrialização, a educação passou a ter um papel fundamental para o progresso econômico, adquirindo uma finalidade prática para atender os objetivos do Estado e do mercado.

Segundo Hobsbawm (1977), no ano de 1862, Otto Von Bismarck tornou-se o primeiro-ministro da Prússia, e apesar de não ser um liberal e um nacionalista, ele soube trazê-los ambos para seu próprio lado, uma vez que trabalhava no interesse da manutenção tradicional da monarquia prussiana. Aquele período era, portanto, uma época de nacionalismo e patriotismo, e a consolidação da escola pública tinha um papel fundamental para o fortalecimento desses sentimentos: “O progresso das escolas e das universidades dava a dimensão do nacionalismo, na mesma medida em que as escolas e especialmente as universidades se tornavam seus defensores mais conscientes” (HOBSBAWM, 1998, p. 154). E isso não era somente na

Alemanha, mas em toda Europa a educação tinha se tornado uma política de Estado, voltando-se para o fortalecimento dos valores nacionais. Sobre isso Luzuriaga (2001, p. 180) afirma:

Todo o século XIX foi um contínuo esforço por efetivar a educação do ponto de vista nacional. Nesse século desenvolveu-se a mais intensa luta dos partidos políticos, conservadores e progressistas, reacionários e liberais, por apoderar-se da educação e da escola, para seus fins. Em geral, pode-se dizer que foi uma luta da igreja e do Estado entorno da educação; venceu este e em cada país foi organizada uma educação pública nacional.

A educação na República de Weimar era herdeira dos valores nacionalistas, cívicos e militares da aristocracia prussiana. Como Adorno avaliou: “O nacionalismo só se tornou sádico e destrutivo numa época em que se exacerbou. O ódio do mundo hitlerista contra tudo o que era diferente, o nacionalismo como sistema paranoico, foi algo deste tipo” (ADORNO, 1995a, p. 42). Ao refletir sobre a educação na Alemanha, o pensador frankfurtiano observou que as práticas pedagógicas contribuíam para produzir as condições objetivas para a barbárie. Existiam características repressivas e opressivas no conceito de educação, uma vez que essas características repressivas da cultura produziam e reproduziam a barbárie nas pessoas submetidas a essa cultura (ADORNO, 1995f). De um modo geral, os estabelecimentos de ensino valorizavam a educação pela dureza, fundamentada na severidade e na disciplina. A palmatória, por exemplo, era uma prática comum. Tanto que a palavra *Pauker* era uma expressão pejorativa usada para quem ensina no magistério: “quem ensina com a palmatória como quem treina soldados a marchar pelas batidas dos tambores” (ADORNO, 1995h, p. 98).

No texto *Tabus acerca do magistério*, Adorno (1995h) observou que as crianças na escola brincavam e identificavam-se com tudo o que se referia a soldados:

Todas as crianças revelam afinal uma forte tendência a se identificar com “coisas de soldado”, como se diz bem hoje em dia; lembro apenas o prazer com que os meninos se fantasiam de *cowboys*, e a satisfação com que correm “armados” por aí. Ao que tudo indica, eles reproduzem de novo, ontogeneticamente, o processo filogenético, que gradualmente libertou os homens da violência física. Todo complexo da violência física, bastante dotado de ambivalência e de forte conteúdo afetivo em um mundo em que ela é exercida somente nas situações-limite por demais conhecidas, desempenha aqui seu papel decisivo (ADORNO, 1995h, p. 102).

De modo geral, a profissão de soldado na Alemanha era vista com apreço, já a profissão de professor era vista com um certo preconceito. Um dos tabus acerca do magistério descrito por Adorno é a de que o professor exerce sua autoridade sobre crianças, diferentemente da profissão de soldado, que exerce sua autoridade sobre adultos. Outro motivo de rejeição da autoridade do professor estaria ligado ao ressentimento de tudo o que faça referência ao que é

intelectual: “Movidos por rancor, os analfabetos consideram como sendo inferiores todas as pessoas estudadas que se apresentam dotadas de alguma autoridade” (ADORNO, 1995h, p. 102). Esse ódio foi peremptoriamente canalizado pelos regimes totalitários para perseguir seus inimigos, em grande parte, intelectuais críticos do sistema. Para dar um exemplo, Jay (2008) mostra-nos que os Nazistas tomaram o poder em 30 de janeiro de 1933. No dia 13 de abril Horkheimer foi o primeiro a ser demitido da Universidade de Frankfurt, junto com Paul Tillich e Karl Mannheim. No mesmo ano, Hitler decretou o fechamento do Instituto de Pesquisa Social e confiscou em seu prédio 60.000 mil livros, que constituíam o acervo de sua biblioteca. A perseguição a intelectuais e a queima de livros se tornaram práticas corriqueiras no regime nazista.

No debate radiofônica, *Educação e emancipação*, de 1968, com o Helmut Becker, torna-se claro que toda educação alemã se estruturava pela competição e o individualismo. A educação tinha uma estrutura tríplice: para os mais altamente dotados, para os denominados medianos e para os que seriam desprovidos de talento. Ambos os pensadores concordavam que o talento não era uma condição natural do ser humano. No decorrer da discussão, Becker se referiu as pesquisas empíricas do Conselho Alemão de Educação, que a partir de laudos psicológico e sociológico dos estudantes, mostrava que o talento não se encontra previamente configurado no ser humano. Ao contrário, a conclusão foi que o talento dependia dos desafios que o indivíduo era submetido durante toda sua vida⁴. Para Adorno, o talento tem um componente social, está relacionado à origem de classe. Nesse sentido, as crianças mais ricas possuem as condições sociais, materiais e intelectuais necessárias para adquirir maior qualificação e talento. Para o senso-comum, a ideia de talento tem uma estreita relação com a “antiga crença romântica na genialidade” (ADORNO, 1995d, p. 171). Contudo, o talento não existe como disposição natural, mas ele se verifica na relação com a linguagem, na capacidade de se expressar, desse modo, ele depende muito mais das condições sociais dos indivíduos (ADORNO, 1995d).

Segundo Menárguez (2018), a estrutura do sistema educacional alemão surgiu no século XIX. A partir dessa estrutura, quando as crianças completam 11 anos, elas são divididas em três grupos em função de suas notas e velocidade de aprendizagem. Os que contam com melhores resultados acadêmicos continuam sua formação no *Gymnasium*, que os conduz ao segundo grau e os prepara para o exame de acesso à universidade. Os demais são preparados

⁴ O sociólogo Pierre Bourdieu (1975) fez pesquisas análogas na França, na década de 50, e chegou à conclusão de que as crianças provenientes das classes abastadas possuíam um capital cultural adquirido na família, algo que as crianças das classes populares não possuíam. Desse modo, elas seriam mais bem qualificadas no percurso escolar, possuindo maior talento e, quando adultas, ocupariam as posições mais importantes na hierarquia social.

para profissões mais técnicas. Em seu percurso, as crianças são avaliadas se têm iniciativa própria ou se precisam receber orientações. Conforme as notas, os professores preparam um relatório no qual determinam se o estudante tem as habilidades para ir ao *Gymnasium*, ao *Realschule* ou ao *Hauptschule*. Essas últimas duas opções são escolas de nível médio, que os alunos finalizam aos 16 anos e que os conduz a profissões técnicas. Segundo Maar, em uma nota de tradução do texto, *Tabus acerca do magistério*, o *Hausptschule* é o nível básico, com três anos de duração e completa a escolaridade mínima obrigatória. O *Realschule* é o nível médio, com cinco anos de duração. Após sua conclusão, o aluno pode frequentar os cursos superiores profissionalizantes. Já *Gynnasium*, que dura sete anos, é orientado para as áreas de exatas, biológicas ou humanidades, e cuja conclusão é um exame instituído nacionalmente, o *Abitur*, que dá acesso à universidade.

Como podemos notar por essa estrutura, todo sistema educacional alemão valorizava a competição entre os alunos. Naquela época, Becker havia notado que o valor fundamental da pedagogia era a de que a competição entre as crianças devia ser prestigiada. Desse modo, elas aprendiam tão bem o latim não por causa da vontade de aprender, mas pela vontade de saber melhor do que o coleguinha de classe. A competição entre indivíduos e entre grupos, conscientemente promovida por muitos professores e em muitas escolas, era considerado um princípio pedagógico (BECKER apud ADORNO, 1995f). Adorno não só concordava com ele, mas via na competição um dos elementos principais que incentivava a barbárie. A competição é justamente o oposto de relações humanas afetivas, ela é contrária ao convívio humano. Uma escola que incentiva a competição é uma escola que incentiva a frieza. Nesse sentido, “a competição é um princípio no fundo contrário a uma educação humana” (ADORNO, 1995f, p. 161).

Na avaliação de Maar (1995), o grande problema a ser resolvido é que a educação e a formação cultural desde a ilustração conduziram inexoravelmente à barbárie. Mas, ao mesmo tempo, são elas que constituem a base da sobrevivência da humanidade. A partir desse raciocínio, pode-se dizer que o desenvolvimento cultural não conduz necessariamente à emancipação, por encontrar-se vinculado a uma determinada formação social, também acontece com o desenvolvimento no plano educacional. Em razão disso, torna-se necessário a toda educação futura, que pretende ser emancipada refletir sobre as condições sociais, políticas e econômicas que a condicionam.

Para Adorno, o problema da barbárie não pode ser imputado apenas ao processo educativo ou ao indivíduo, mas sim as condições objetivas da sociedade reificada. Apesar do indivíduo ser o produto e ingrediente para o advento dos regimes totalitários na Europa, Adorno

nunca o culpou pela barbárie vigente em nossa época. Ao mesmo tempo em que denuncia a crua realidade que produz a desumanidade, ele demonstrou que o indivíduo é vítima da totalidade opressiva como princípio social da individualização (*principium individuationis*). A socialização afeta o homem em sua integridade, uma vez que o envolve em sua própria interioridade e faz dele uma mônada da totalidade social. Contudo, apesar de ele ser anulado como subjetividade autônoma, sendo vítima dos mecanismos de dominação social, o frankfurtiano acredita que a resistência ainda é possível.

Em seu artigo *Semiformação*, Adorno (2005b) insiste também que o problema da formação no mundo contemporâneo não pode ser culpa apenas das insuficiências do sistema de ensino. Qualquer reforma isolada não traz contribuições substanciais. Ao contrário, poderia contribuir para reforçar a crise, uma vez que abrandariam as verdadeiras necessidades e exigências a serem feitas aos que devem ser educados. Além disso, revelaria uma total despreocupação frente ao papel que a realidade exerce sobre a educação. O grande problema da educação é a realidade social que se fundamenta em relações reificadas. A escola, apesar de possuir certa autonomia, não pode ser pensada isoladamente, sem referência ao que está acontecendo na sociedade. Enquanto as condições sociais objetivas não se modificarem, a educação nada poderá fazer para produzir uma verdadeira cultura fundamentada em bases humanistas. Sempre existirá um abismo entre os métodos e as reformas educacionais e as condições objetivas da realidade social.

Como avalia Maar (1995), a formação que por fim conduziria à autonomia dos homens precisa levar em conta as condições a que se encontram subordinadas a produção e a reprodução da vida humana em sociedade. As relações sociais reificadas não afetam somente a produção econômica e material, mas também interagem no plano da subjetividade, onde originam relações de dominação. Ao lado da identificação entre ciência e forças produtivas, a integração social das classes trabalhadoras, a manipulação das massas e a expansão da sociedade consumista seriam exemplos concretos dessas formas de dominação:

Quando Adorno questiona a continuidade da contradição produtiva engendrada pelo conflito entre o desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento das relações de produção no "capitalismo tardio" — conceito que prefere em substituição a "sociedade industrial" — está questionando a formação a partir de uma determinada forma social assumida pelo trabalho. Forma social que no capitalismo tardio se caracteriza pela conversão progressiva de ciência e tecnologia em forças produtivas. Dirimindo a contradição entre forças produtivas e relações de produção, ao estancar a queda da taxa de lucros e manter produção e consumo em níveis elevados, a ciência-técnica dissolve a experiência formativa a partir do trabalho social nos termos vigentes. A crise do processo formativo e educacional, portanto, é uma conclusão inevitável da dinâmica atual do processo produtivo. A dissolução da formação como

experiência formativa redonda no império do que se encontra formado, na dominação do existente (MAAR, 1995, p. 19).

Apesar da educação reproduzir os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram a barbárie, para Adorno ela é o único veículo capaz de desbarbarizar o mundo em que vivemos. Em uma passagem de *Educação contra a barbárie*, ele mostra que a desbarbarização é a condição primordial da educação: “A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação. O problema que se impõe nesta medida é saber se por meio da educação pode se transformar em algo de decisivo em relação à barbárie” (ADORNO, 1995f, p. 155). Enquanto o aparato técnico e a indústria cultural enfraquecem os homens para que eles se adaptem cada vez melhor ao sistema produtivo, Adorno propõe a reconstrução da individualidade do sujeito por meio da experiência formativa, para que essa individualidade seja fonte impulsionadora de resistência.

O problema da personalidade autoritária só poderá ser vencida por uma educação que possibilite o esclarecimento político. Segundo Maar, “a resposta se encontra nos esforços desenvolvidos por Adorno para difundir a educação política, que para ele se identificava a educação para a emancipação” (MAAR, 1995, p.9). Mas, para isso, o sistema educacional não pode ser pensada a partir de reformas isoladas, é necessário pensá-lo como um fim em si mesmo, que deve atingir todo os âmbitos da cultura e da existência social. Nesse sentido, a emancipação só pode ser efetiva se for “elaborada em todos, mas realmente em todos os planos de nossa vida” (ADORNO, 1995d, p. 182-3). É por meio da conscientização e do esclarecimento das relações de força na sociedade e dos mecanismos de dominação, que o indivíduo pode ser fortalecido frente o discurso fascista, sendo capaz de compreender a realidade que o oprime.

O grande desafio da educação é desenvolver uma prática pedagógica que valorize a dimensão humana. É necessário pensar uma educação voltada ao entendimento das condições objetivas que produzem a barbárie. Contudo, essa meta só pode ser alcançada pela formação integral dos indivíduos como seres críticos, esclarecidos e defensores de seus direitos, tornando-os capazes de realizar a igualdade política. Desse modo, cabe a educação recuperar a experiência formativa dos indivíduos de tal modo que eles possam fazer a crítica da totalidade social reificada e da semiformação. A experiência formativa somente será possível na medida em que a formação não for mais mediada pela semiformação e pelos vários mecanismos ideológicos da sociedade administrada, possibilitando ao indivíduo um contato direto e reflexivo com a realidade. Com isso, a educação seria capaz de pensar a sociedade, a cultura e o desenvolvimento técnico e científico em seu devir histórico, descobrindo as condições para interferir em seus rumos. Ela poderia ainda fixar alternativas históricas tendo como base a

emancipação de todos no sentido de se tornarem sujeitos refletidos da história, aptos a interromper a barbárie e realizar a emancipação e o movimento de ilustração da razão (MAAR, 1995).

Os estudos de Adorno apontaram que a primeira ação para uma educação emancipada é a necessidade de “uma educação dos educadores” (ADORNO, 1995a, p. 46). Eles seriam os agentes mais importantes para esse fim, porque objetivamente podem ser os protagonistas para disseminar uma educação política. Em um primeiro momento, cabe a reabilitação da memória histórica do professor para que ele possa reelaborar o passado de modo consciente. Uma das características da sociedade capitalista é a de que ela liquida a memória, uma vez que, “o homem realista e sadio se ocupa do presente e de suas metas práticas” (ADORNO, 1995a, p. 32). O homem comum não está preocupado com o passado, mas com seus afazeres da vida cotidiana. Com isso, o esquecimento da barbárie nazista pode ser explicado muito mais a partir da situação social geral do que a partir da psicologia dos indivíduos. Por este motivo, a conscientização dos educadores sobre a barbárie do holocausto é imprescindível para que ela não se repita. Na avaliação de Adorno, torna-se urgente “fortalecer nas universidades uma sociologia vinculada à pesquisa histórica de nossa própria época” (ADORNO, 1995a, p. 46). Compreender as condições históricas e sociais de nossa atualidade é o primeiro passo para reelaborar o passado, procurando sobretudo esclarecer acerca do que aconteceu, sobre a grande violência que nossa época produziu. Refletir sobre esse passado recente é poder compreender as causas que produziram tantas guerras, genocídios e o holocausto no século XX. Contudo, esse esclarecimento e conscientização não devem ser apenas do professor, mas através dele, de toda sociedade: “A luta contra os movimentos totalitários não é possível, certamente, sem o conhecimento de suas causas, sobretudo se quisermos que essa luta atinja as raízes do totalitarismo, as condições que lhe são propícias na sociedade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1978c, p. 182).

Outra ação necessária para uma pedagogia democrática, segundo Adorno, é a importância da psicanálise para o esclarecimento das condições psicológicas que produziram a barbárie: “O saber preciso e incisivo da psicanálise é mais atual do que nunca” (ADORNO, 1995a, p. 46). Os educadores poderiam ser os agentes principais para disseminar seus ensinamentos. A psicanálise deveria ser objeto não só de reflexão dos professores, mas deveria atuar na prática escolar para levar os estudantes a compreenderem as causas de seus próprios impulsos violentos e destrutivos. Ela ajudaria na conscientização sobre os mecanismos que produzem o ódio motivado por diferenças étnicas, raciais, nacionais e religiosas. Ao tornar consciente os mecanismos que produzem o ódio racial, ela poderia fortalecer o eu dos

indivíduos propensos ao preconceito racial. Esse fato é possível porque a psicanálise desmascara as ideologias individuais e coletivas como expressão de desejos e necessidades específicas com raízes nos instintos e mostra que nossos motivos morais e ideais são a expressão disfarçada e racionalizada de impulsos instintivos (FROMM, 1977).

Adorno compartilha da mesma opinião de Marcuse, que acredita que a prática psicanalítica é revolucionária. Para Marcuse, Freud deixou bem claro que “a psicanálise deveria transformar todos os pacientes em revolucionários” (MARCUSE, 1969, p. 36). Na medida em que a psicanálise como teoria se fundamenta no esclarecimento do comportamento humano e dos processos inconscientes, ela poderia desvelar ao indivíduo a história de sua repressão. Com isso, ele compreenderia as restrições impostas pela realidade, miséria, alienação e sofrimento ao qual está submetido, entenderia melhor suas verdadeiras carências e necessidades. Seria capaz de avaliar melhor seus dramas e conflitos psicológicos causados por uma realidade opressiva. Em outras palavras, entenderia melhor as causas do seu mal-estar na civilização. Como afirma Adorno: “a psicanálise consiste exatamente naquela autoconsciência crítica” (ADORNO, 1995a, p. 46), que deve libertar os indivíduos das repressões impostas pela realidade.

Em *Educação após Auschwitz*, Adorno avalia que a educação deveria criar uma consciência universal dos mecanismos que produzem a barbárie. A escola como espaço político seria o lugar propício para isso. O papel da escola deveria ser o de conscientizar os indivíduos dos mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atrocidades, é preciso revelar esses mecanismos principalmente àquelas que já cometeram ações de ódio e agressividade. Desse modo, “a educação tem sentido unicamente como autorreflexão crítica” (ADORNO, 1995c, p.121). É necessário a autorreflexão sobre os mecanismos que produzem o ódio e a violência. Adorno recomenda que essa educação se concentre principalmente na primeira infância, uma vez que a psicanálise tem demonstrado que todo caráter, inclusive daqueles que cometem tais atrocidades, forma-se na primeira infância:

Quando falo de educação após Auschwitz, refiro-me a duas questões: primeiro, à educação infantil, sobretudo na primeira infância; e, além disto, ao esclarecimento geral, que produz um clima intelectual, cultural e social que não permita tal repetição; portanto, um clima em que os motivos que conduziram ao horror tornem-se de algum modo conscientes (ADORNO, 1995c, p. 123).

Para Adorno, a educação na primeira infância têm por objetivo produzir uma aversão à violência física. É necessário que uma criança ou um adolescente que cometeu um ato de agressividade com seu colega ou que tratou mal uma garota sinta vergonha de seus atos. É

somente quando a violência que está no princípio da cultura produzir sentimentos de aversão e vergonha, de modo que qualquer pessoa se torne incapaz de tolerar brutalidades, que a barbárie não será mais um problema da civilização (ADORNO, 1995c). Mas, para isso, é necessário que os indivíduos sejam esclarecidos e adquiram autonomia, fortalecendo sua autoconsciência crítica. Como ele mesmo afirma, “o único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (ADORNO, 1995c, p. 125).

Outro fato importante para uma pedagogia crítica, segundo Adorno (1995c) é tratar das questões referentes as ações do Estado, uma vez que as leis do governo quando se colocam acima dos fins humanos e acima de seus cidadãos já demonstra que o terror pode estar presente. As reflexões sobre as relações políticas, as relações de poder e sobre a história do Estado totalitário são imprescindíveis para uma maior conscientização e entendimento dos processos que produzem a barbárie. A história tem mostrado que é sempre por meio do Estado que a violência e os crimes contra a humanidade têm sido perpetrados. Refletir sobre as práticas do Estado é fundamental para se impedir a barbárie.

O que é mais problemático para Adorno na educação e que colabora para a frieza dos indivíduos é a imposição pela sociedade de um realismo exagerado. Esse realismo é um pressuposto da educação na sociedade contemporânea, adaptando os indivíduos às condições opressivas da realidade. Na sociedade capitalista, a realidade se tornou tão poderosa que se impõe desde a primeira infância, de forma que este processo seria realizado hoje de um modo automático. O papel da educação na opinião do pensador frankfurtiano é mudar essa situação. Se os indivíduos se tornarem conscientes com a ajuda da educação deste conformismo onipresente, que os adapta forçosamente a realidade, isso poderia ajudar a fortalecer a resistência na luta contra a adaptação. A esse respeito, Adorno (1995b, p. 144-5) argumenta que a crítica do realismo é decisiva para uma educação emancipada:

Se posso crer em minhas observações, suporia mesmo que entre os jovens e, sobretudo, entre as crianças encontra-se algo como um realismo supervalorizado — talvez o correto fosse: pseudorealismo — que remete a uma cicatriz. Pelo fato de o processo de adaptação ser tão desmesuradamente forçado por todo o contexto 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.

A luta da educação contra esse realismo exagerado significa a possibilidade de esclarecer os indivíduos sobre essa totalidade reificada, que transforma a todos em mecanismos

das engrenagens sociais. Nesse sentido, o centro de toda educação política deveria ser que Auschwitz não se repita. Qualquer debate sobre metas educacionais que não tenha isso em mente carece de importância e significado. Para Adorno, a barbárie continuará existindo enquanto persistirem as condições objetivas que produzem a regressão social. Daí a necessidade de a educação lançar luz sobre esse problema. Mas, para que isso aconteça, a educação deveria transformar-se em sociologia, informando sobre o jogo de forças localizadas por trás da superfície das formas políticas. Entender essas relações é compreender os mecanismos objetivos, mas também subjetivos da dominação social (ADORNO, 1995c).

A ideia de uma educação política almeja que todos compreendam que são os homens que são os protagonistas de sua própria história. É necessário que todos compreendam que a democracia é parte da experiência dos indivíduos que são eles mesmos que são sujeito do processo político. O que existe hoje é uma cisão entre os indivíduos e a política, como se suas ações não fossem responsáveis pelo que acontece no mundo. A democracia seria apreendida “como um sistema entre outros, como se num cardápio escolhêssemos entre comunismo, democracia, fascismo ou monarquia” (ADORNO, 1995a, p. 35). O que as pessoas deveriam refletir e compreender, por meio da educação, é que a política deve ser identificada ao próprio povo, ela é expressão de suas próprias ações. Hoje, a democracia é avaliada “conforme o sucesso ou insucesso, de que participam também os interesses individuais, mas não como sendo a unidade entre os interesses individuais e o interesse geral” (ADORNO, 1995a, p. 35). Por esta razão, é necessária uma educação que fomente a reflexão nos indivíduos de seu papel como agente político, que contribua para o seu próprio destino e para a organização da sociedade. É somente pela educação política que essa conscientização pode surgir, fortalecendo a resistência dos indivíduos contra toda forma de opressão.

Em suas reflexões, Adorno conclui que a educação só poderá se transformar em um instrumento na luta contra violência e frieza de nossa época quando a individualidade for reforçada por meio do esclarecimento, da autonomia e da consciência crítica. Como ele próprio afirma: “a emancipação precisa ser acompanhada de uma certa firmeza do eu” (ADORNO, 1995d, p. 180). Os indivíduos devem ser capazes de adquirir consciência das condições objetivas que produzem a barbárie. O esclarecimento sobre a realidade social, sobre as condições sociais de repressão e opressão, e sobre seus impactos na psicologia dos indivíduos são as condições necessárias para impedir a barbárie. Como avalia Adorno (1995f, p. 157): “quando o problema da barbárie é colocado com toda urgência e agudeza na educação (...) então me inclinaria a pensar que o simples fato de a questão da barbárie estar no centro da consciência provocaria por si uma mudança.” A educação enquanto esclarecimento crítico poderia criar um

clima espiritual, cultural e social que ajudaria a diminuir as possibilidades de uma repetição; um clima em que os motivos que levaram ao horror se tornem conscientes, na medida do possível (PUCCL. 2006).

Apesar da crise da formação cultural não ser um simples objeto da pedagogia, não podendo ser resolvido apenas no âmbito da educação, cabe a ela o esclarecimento e a conscientização sobre a realidade desumana e excludente de um mundo fundamentado nas relações de troca. Contudo, ela deve mudar a sua atual situação como instância da dominação de classe, servindo apenas para preparar os indivíduos para o mercado de trabalho. A educação deve recuperar sua verdadeira função, que é formar o homem como construtor da cultura, possibilitando que ele seja capaz discernir, avaliar e agir com autoconsciência para modificar sua própria vida e da existência social como um todo. Daí a importância de se retomar a noção de *Aufklärung* em Kant, para promover a emancipação e a dignidade humana como o fim último da educação.

3.2 Experiência formativa e pensamento dialético

Após as leituras das obras de Adorno, será difícil alguém negar a importância das reflexões de Kant no pensamento do autor, principalmente aquelas que se referem à ideia de uma educação emancipada. Como vimos, a educação perdeu sua função primordial, que era educar para o esclarecimento, para a autonomia intelectual e para a participação política. O indivíduo perdeu a capacidade de reflexão e julgamento da realidade, perdeu a capacidade de avaliar e interpretar sua existência para viver de forma autônoma. São por estas razões que Adorno retorna a Kant em busca de uma educação emancipada, que contemple o primado pedagógico da *Aufklärung* como maioridade, superando a condição de menoridade do homem, que o mantém em um permanente estado de regressão social e de barbárie.

Para uma maior compreensão da relação entre educação e emancipação em Adorno, procuramos esclarecer antes o conceito de emancipação a partir das explicações de Vilela (2007), uma vez que o vocábulo em português não revela o sentido pleno tomado pelo teórico. Segundo sua explicação, ao escolher a palavra, Adorno procurou revelar a essência do seu pensamento: a educação e a dominação social apresentam uma mesma raiz: *Mund* significa “boca”, *Mündigkeit* significa a capacidade de falar pela própria boca, falar por si mesmo. Mas, para que isso aconteça, o sujeito precisa pensar por si mesmo. Entretanto, o processo social retirou a capacidade do indivíduo de pensar por si mesmo, retirou a capacidade de autonomia das suas ações, de falar e agir por si mesmo. Esse processo tornou o homem “tutelado”, no sentido de outra palavra alemã, mas da mesma raiz: *Mündel* é o sujeito que precisa de tutela, é o indivíduo sem capacidade de autonomia, ele precisa de alguém para guiá-lo. Assim, a educação para *Mündigkeit* significa possibilitar a capacidade do sujeito de se libertar da condição de tutela, para torná-lo *Mündig*, ou seja, maior. Essa ambiguidade pode ser mostrada nessa passagem:

A exigência de emancipação parece ser evidente numa democracia. Para precisar a questão, gostaria de remeter ao início do breve ensaio de Kant intitulado “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”. Ali ele define a menoridade ou tutela e, deste modo, também a emancipação, afirmando que este estado de menoridade é autoincupável quando sua causa não é a falta de entendimento, mas a falta de decisão e de coragem de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem. “Esclarecimento é a saída dos homens de sua autoincupável menoridade” (...). A democracia repousa na formação da vontade de cada um em particular, tal como ela se sintetiza nas instituições das eleições. Para evitar um resultado irracional é preciso pressupor a aptidão e a coragem de cada um em se servir de seu próprio entendimento (ADORNO, 1995d. p. 169).

Como podemos notar, há uma nítida identificação da emancipação em Adorno com a ideia de esclarecimento em Kant. A emancipação exige o esclarecimento para libertar o indivíduo da condição de tutela. Para poder falar por si mesmo e não ser tutelado, o sujeito precisa ser esclarecido. Além disso, o conceito mostra que qualquer um pode fazer uso da palavra por meio da sua autonomia da vontade, que ela é democrática. Nesse sentido o conceito se refere a possibilidade de se fazer uso público da razão em uma democracia. Mas, para isso, é necessária uma boa formação para que o indivíduo seja capaz de pensar por si mesmo. É por esta razão que Adorno se detém na formação educacional por motivação análoga à que instigou Kant a se ocupar do esclarecimento da ilustração. Assim como a ilustração tornara-se problema no final do século das Luzes, 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. Desse modo, a crise de formação é a expressão mais desenvolvida da crise social da sociedade moderna (MAAR, 1995).

No ensaio, *O que é esclarecimento* (1784), Kant se insere no debate da Aufklärung, que surge em sua época: a questão de saber se a Alemanha e a Europa viviam em uma época esclarecida, lançando os fundamentos para o aperfeiçoamento e emancipação da humanidade. Convidado pela revista *Berlinischen Monatsschrit*, ele posicionou-se sobre a questão, procurando argumentar que sua época não vivia uma época de esclarecimento. Para isso, contrapôs duas condições culturais opostas e antagônicas da existência humana, a condição de minoridade e de maioridade, ou seja, contrapõe à condição de heteronomia à de autonomia. Ao defender o ponto de vista do erudito, ele concebeu o esclarecimento e uso público da razão como as condições de superação do estado de minoridade (DALBOSCO, 2011).

Kant (2008a) começa seu ensaio definindo o esclarecimento como a saída do homem de sua minoridade de que ele é próprio culpado. O pensador alemão entende a minoridade como a incapacidade do ser humano de se servir de seu próprio entendimento sem a orientação de outrem. Essa minoridade não surge por causa de uma carência do entendimento, mas por falta de decisão e coragem do indivíduo se servir de sua própria capacidade de pensar, a palavra latina que expressa a saída da minoridade é *Seperare Aude* (Ouse saber), isto é, tenha a coragem de pensar por si mesmo. Essa é a palavra-chave que define o esclarecimento.

Para Kant (2008a), a preguiça e a covardia são as responsáveis pelo homem permanecer em um estado de minoridade. É cômodo ter alguém que pense e resolva os problemas por nós: “É cômodo ser menor”. O homem que possui como qualidades naturais a faculdade de julgar e a autonomia da sua vontade, deixaria de se valer de sua característica existencial. Ele privar-se-ia do próprio direito natural da liberdade. O esclarecimento é,

portanto, a única forma de saída do homem de sua menoridade. Segundo Dalbosco (2011), essa saída (*Ausgang*) significa duas coisas, em primeiro lugar, que Kant não compreende o esclarecimento como algo estático, como se fosse uma posse ou propriedade exclusiva de alguém ou de uma época. Também não é um acontecimento que já foi consumado, no sentido de que algum povo ou nação o tivessem alcançado definitivamente. Em segundo lugar, não sendo um estado ou consumação, o esclarecimento é um movimento, um processo. Nesse sentido, a saída denota, o esforço permanente do ser humano, guiado pela racionalidade e liberdade, de livrar-se dos seus grilhões tanto internos como externos.

Em sua época, Kant (2008a) já havia observado que uma das coisas mais difíceis para o homem era desprender-se de sua menoridade. O indivíduo estaria tão acostumado a depender dos outros, que se acostumou a essa condição e ganhou amor por ela, perdendo totalmente a capacidade de servir-se do seu próprio entendimento. Naquela época, o pensador iluminista afirmava que essa menoridade era causada pelo advento dos instrumentos mecânicos, pelos preceitos e fórmulas e pelo mau uso dos dons naturais no ser humano. Hoje, podemos dizer que a indústria cultural, os novos sistemas da informação e as novas tecnologias modernas são os principais fatores que mantêm os indivíduos em um estado de menoridade. Por meio de toda essa aparelhagem eles são impedidos de pensar e de agir de forma autônoma, além de que esses instrumentos perpetuam os modos de pensar vigente: os preconceitos, as crenças e ilusões que servem de rédeas à grande massa destituída de autonomia e reflexão crítica. Desse ponto de vista, a menoridade é uma das principais características da fragilidade humana e a coragem de pensar por si mesmo é a principal forma de enfrentá-la: “O *sapere aude* é o núcleo referencial para enfrentar a fragilidade humana, representada pela preguiça e covardia” (DALBOSCO, 2011, p. 93).

Como avalia Dalbosco (2011), na visão kantiana, o indivíduo como um ser provido de razão e liberdade possui todas as condições para o caminho da maioridade, o que nada mais é do que o caminho do *sapere aude*. Contudo, esse caminho não ocorre isoladamente, mas sim pela interação com todo conhecimento acumulado e com outros indivíduos. A saída do homem de sua menoridade só pode ocorrer em companhia de outros seres também em condições frágeis. Desse modo, há no pensamento de Kant uma tese explícita da necessidade da formação educacional. Na opinião de Dalbosco (2011), a base racional das disposições naturais no ser humano só pode progredir com o auxílio de uma tarefa educativa. Mas, para isso, é necessário, por um lado, a ideia de acúmulo de conhecimento e, por outro, que as gerações mais velhas tenham condições de colocar à disposição para as gerações mais novas o conhecimento acumulado. Desse modo, é por meio da educação que os sujeitos podem ser esclarecidos e serem

preparados para a emancipação: “O próprio progresso do esclarecimento é o resultado de um primado pedagógico inerente a ideia de maioria, uma vez que o pensar por conta própria não ocorre por mera obra do acaso, mas é consequência de um processo formativo educacional” (DALBOSCO, 2011, p. 89).

O processo educativo deve possibilitar não somente a assimilação do saber acumulado pela humanidade, mas deve desenvolver a autonomia para o uso público da razão. Kant (2008a) entende sob o nome de uso público da razão a capacidade que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Por meio do esclarecimento ele adquire o poder do discernimento, do raciocínio e da argumentação. O pensador alemão exemplifica casos em que o cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento de impostos que sobre ele recaem ou das ordens do governo que é obrigado a obedecer, mas que, enquanto sábio, tem completa liberdade e até mesmo o dever de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, que são cuidadosamente examinadas e refletidas, sobre o que há de errado ou injusto nas leis do Estado. Ele também pode desenvolver uma proposta sobre o que considera melhor e mais justo sobre essa questão.

No pensamento kantiano, todo homem apesar de possuir um eu empírico, estando submetido as leis da natureza, possui também um eu puro, que não está determinado pela causalidade. O homem como ser pensante pertence a esse mundo da liberdade. É a partir dessa liberdade que ele pode participar ativamente de sua sociedade nas questões públicas. Todo indivíduo ao possuir uma natureza racional, não é obrigado a agir senão conforme à sua vontade própria. É o único que pode legislar em causa própria, exercendo a reflexão através de sua autonomia. É somente pelo exercício de sua autonomia que ele pode lutar contra a opressão, contra a desigualdade, em busca de uma maior igualdade e justiça social. Nesse sentido, é somente pela liberdade que ele pode fazer uso público da razão para transformar a realidade vigente.

Em nossa atualidade, a organização social continua mantendo as pessoas numa situação de menoridade e de heteronomia, uma vez que ninguém mais pode viver na sociedade conforme suas próprias determinações. Tal como Kant compreendeu em sua época a menoridade como a condição de tutela, causada pela preguiça e covardia do homem em se servir de seu próprio entendimento, Adorno interpretou a menoridade em nossa época em termos de perda da experiência. Para ele (1995b), os homens não são mais aptos à experiência, pois eles interpõem entre si mesmo e aquilo a ser experimentado aquelas camadas estereotipadas de modelos, de formas de pensar e agir socialmente determinadas. Ele pensa sobretudo no papel desempenhado pela técnica na formação ou deformação da consciência e do inconsciente. O

problema mais grave estaria ligado à própria formação da consciência, que é formada no contexto de uma sociedade reificada, que desvincula o pensamento de seus conteúdos formativos (PETRY, 2015).

No mundo contemporâneo, a indústria cultural tem um papel fundamental na perda da experiência, pois é ela que dissemina os produtos padronizados da semicultura. Ela impede o esclarecimento e a conscientização da realidade, uma vez que impossibilita a reflexão crítica por meio de produtos culturais padronizados. Com isso, torna a consciência incapaz de se dirigir apropriadamente à realidade. Poderíamos dizer, então, que a semiformação se caracteriza pelo modo distorcido pela qual os indivíduos experienciam a cultura, uma vez que a tomam de forma imediata, sem que seu conteúdo possa ser apropriado pelo indivíduo. A semiformação se revela, assim, como uma forma de bloqueio para a realização de uma experiência, na medida em que impede que o sujeito mantenha uma relação viva com a cultura e faz com que ele estabeleça uma ligação parcial com os produtos a que tem acesso, o que acaba de contribuir com a reificação da consciência (PETRY, 2015).

Em uma sociedade totalmente reificada, fundamentada no consumo e em entretenimentos padronizados, a semiformação impede a experiência, justamente porque faz com que as pessoas odeiam o que é diferente, o que não é padrão, o que não faz parte do que está estabelecido. Em um debate com Helmut Becker, *Educação – para quê?* Adorno nos oferece um exemplo contundente da perda da experiência. Ele fala sobre um número incontável de pessoas, sobretudo na fase da adolescência, que possuem grande aversão à educação: “Elas querem se desvencilhar da consciência e do peso de experiências primárias, porque isso só dificulta sua orientação” (ADORNO, 1995b, p. 149). Na adolescência já se desenvolve o tipo de indivíduo que afirma, por que estudar se posso ouvir música ou assistir televisão. Desse modo, as pessoas odeiam o que é diferenciado, o que não é moldado, porque são excluídos do mesmo e, também, porque, se o aceitassem, isso dificultaria sua vida cotidiana. Para Adorno, essa aversão ao diferente tem uma relação direta com o ressentimento: “Não se trata, portanto, apenas da ausência de formação, mas da hostilidade frente à mesma, do rancor frente àquilo de que são privados. Este teria de ser dissolvido, conduzindo-se as pessoas àquilo que no íntimo todas desejam” (ADORNO, 1995b, p. 150).

Em outro artigo, *A filosofia e os professores*, Adorno detectou a perda de experiência na ausência de autonomia dos indivíduos. Ao avaliar a contratação de professores no Estado de Hessen, na Alemanha, ele estimulou muitos candidatos a colocar suas próprias opiniões nos seus trabalhos. Contudo, a maioria acabava tendo dúvidas sobre sua própria autonomia. Para tudo deveria haver hábitos correspondentes, normas e caminhos já consolidados. Em sua

opinião, essa relação da ausência de reflexão com modelos e padrões oficialista era indício de uma conformação ao que é vigente, mostrando uma forma de pensar que tem afinidades com o autoritarismo. Era por isso, segundo ele, que o nazismo ainda sobrevivia, não porque as pessoas ainda acreditavam em suas doutrinas, mas porque eram determinadas por conformações formais do pensamento, como a disposição de se adaptar ao vigente, o convencionalismo e a crença a qualquer preço no que existe: “Na incapacidade do pensamento em se impor, já se encontra à espreita o potencial de enquadramento e subordinação a uma autoridade qualquer, do mesmo modo como hoje, concreta e voluntariamente, a gente se curva ao existente” (ADORNO, 1995e, p. 71).

A perda da experiência também pode ser observada no próprio âmbito da reflexão filosófica. Adorno (1995e) observou que, a ocupação com a filosofia, que deveria possibilitar uma maior independência de pensamento, conduzindo os indivíduos à autonomia, tornou-se o oposto disso, levando à autoalienação. Na medida em que a filosofia se torna uma disciplina, se submetendo as regras do conhecimento científico, ela perde sua capacidade reflexiva. Esse fato é o resultado das próprias normas científicas. A ciência que sempre teve uma alta exigência de nada aceitar sem verificação e comprovação, significando liberdade e emancipação em relação a todos os dogmas, crenças e ideologias, atualmente ela se tornou uma nova forma de heteronomia. É o que Adorno (1995e, p. 70) mostra nessa passagem:

As pessoas acreditam estar salvas quando se orientam conforme regras científicas, obedecem a um ritual científico, se cercam de ciência. A aprovação científica converte-se em substituto da reflexão intelectual do fático, de que a ciência deveria se constituir. A couraça oculta a ferida. A consciência coisificada coloca como procedimento entre si própria e a experiência viva.

No artigo, *Ensaio como forma*, Adorno afirmou algo parecido. Ele avaliou que os produtos do espírito se tornaram modelados pelos padrões de dominação da natureza e da produção material, submetendo-se ao planejamento superior da ciência, perdendo totalmente sua liberdade e autonomia:

Os ideais de pureza e asseio, compartilhados tanto pelos empreendimentos de uma filosofia veraz, aferida por valores eternos, quanto por uma ciência sólida, inteiramente organizada e sem lacunas, e também por uma arte intuitiva, desprovida de conceitos, trazem as marcas de uma ordem repressiva. Passa-se a exigir do espírito um certificado de competência administrativa, para que ele não transgrida a cultura oficial ao ultrapassar as fronteiras culturalmente demarcadas. Pressupõe-se assim que todo conhecimento possa, potencialmente, ser convertido em ciência (ADORNO, 2003, p. 22).

Adorno também avaliou que a falta de aptidão à experiência está ligada à perda do sentido histórico. O que é característico da sociedade capitalista é a deterioração da memória, uma vez que a sociedade burguesa está subordinada de um modo universal a lei da troca. As relações de intercâmbio material entre os homens são por sua própria natureza atemporais, assim como o a racionalidade técnica, as mercadorias e o trabalho. A produção e a reprodução do capital líquida o tempo e toda experiência autêntica. O resultado disso é que, na vida cotidiana, as pessoas ficam eternamente presas ao trabalho, aos divertimentos e ao consumo. O mundo se reproduz a imagem de si mesmo em um eterno presente. A perda da memória torna-se uma lei objetiva do desenvolvimento capitalista. Como Adorno mesmo afirma: “A reificação é um esquecimento” (ADORNO e HORQUEIMER, 1985, p. 190).

A barbárie de Auschwitz é a prova mais contundente da perda da experiência. Os indivíduos com uma consciência reificada são incapazes de fazer experiências. Nesse sentido, Auschwitz faz parte de um processo social objetivo, de uma regressão associada ao progresso, um processo de coisificação que impede a experiência formativa, substituindo-a por uma reflexão afirmativa, autoconservadora, da situação vigente. Auschwitz não representa apenas o genocídio num campo de extermínio, mas simboliza a tragédia da formação na sociedade capitalista (MAAR, 1995).

Adorno (1995b) compreende a aptidão à experiência como conscientização, por meio de uma reflexão direta sobre o objeto, sem a mediação de modelos ou estereótipos já cristalizados na consciência pela semiformação ou pelos vários mecanismos da dominação social. Desse modo, a aptidão à experiência se vincula ao próprio conceito de consciência, mas não como a capacidade formal de pensar ou ao desenvolvimento lógico formal. O que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo, a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Pensar para o frankfurtiano significa, portanto, fazer experiências intelectuais. É nesse sentido que “a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação” (ADORNO, 1995b, p. 151).

Petry (2015) explica-nos que a educação para a autonomia, tal como Adorno a defende, exige do sujeito a realização de experiências, as quais podem ser associadas a uma maneira particular de pensar. A aproximação das duas ações já evidencia que o pensamento não pode ser concebido em termos abstratos, pois é justamente a relação do sujeito com a realidade que o constitui, ou seja, há a presença no pensamento de uma experiência no sentido empírico, aquilo que o sujeito experimenta em relação ao mundo a sua volta. Em seu texto *Educação e Emancipação*, Adorno nos dá um exemplo de como o desenvolvimento da aptidão à experiência

deveria ser realizado na escola. Em uma passagem, ele mostra como os estudantes deveriam se tornar capazes de compreender os mecanismos de dominação da indústria cultural, levando-os a refletir sobre o papel que ela exerce no âmbito da cultura:

Por exemplo, imaginaria que nos níveis mais adiantados do colégio, mas provavelmente também nas escolas em geral, houvesse visitas conjuntas a filmes comerciais, mostrando-se simplesmente aos alunos as falsidades aí presentes; e que se proceda de maneira semelhante para imuniza-los contra determinados programas matinais ainda existentes nas rádios, em que nos domingos de manhã são tocadas músicas alegres como se vivêssemos num mundo feliz embora ele seja um verdadeiro horror; ou então que se leia junto com os alunos uma revista ilustrada, mostrando-lhes como são iludidas, aproveitando-se suas próprias necessidades impulsivas; ou então que um professor de música, não oriundo da música jovem, proceda a análises dos sucessos musicais, mostrando-lhes por que um hit da parada de sucessos é tão incomparavelmente pior do que um quarteto de Mozart ou de Beethoven ou uma peça verdadeiramente autêntica da nova música. Assim, tenta-se simplesmente começar despertando a consciência quanto a que os homens são enganados de modo permanente (ADORNO, 1995d, p. 183).

O que Adorno mostra-nos aqui, é um exemplo do que seja uma experiência formativa. O contato direto e reflexivo com os produtos padronizados da indústria cultural deve possibilitar um maior esclarecimento e conscientização sobre a semiformação como fundamento da dominação social. Desse modo, a percepção direta dos mecanismos que produzem a alienação social deve possibilitar uma crítica imanente da sociedade.

Segundo Petry (2015), para que o sujeito realize uma experiência, seria necessário que os conteúdos fossem incorporados em seu modo de pensar, o que exige, por sua vez, que tais conteúdos sejam apreendidos como uma totalidade. Para isso, é necessário um contato com a tradição na qual os bens culturais emergem. Para exemplificar, ela nos fala da literatura, dizendo que seria ingênuo considerar que qualquer pessoa, em um primeiro contato com uma determinada obra, pudesse aprender seu sentido:

A literatura é um bom exemplo de como o conceito de formação não se satisfaz com um mero esforço e apreensão de um determinado objeto. A leitura imediata e superficial de uma obra, ainda que seja uma forma de contato, pode ser irrelevante em termos de formação para o indivíduo. Entretanto, se as obras pudessem ser compreendidas como expressão de um tempo, de um cenário político e cultural, então, ao leitor que mergulha em um texto à procura de indícios de uma realidade que ali se mostra como um enigma a ser descoberto, estará aberta a possibilidade de que seja afetado mais profundamente por essa experiência, reconstruindo ou mesmo compondo novas interpretações sobre a sociedade e sobre si mesmo (PETRY, 2015, p. 462).

Como podemos notar neste trecho, a formação cultural exige mais do que um simples contato com textos literários, com obras filosóficas, com arte ou com música. Para que se

alcance o valor de uma obra cultural é necessário haver uma preparação espiritual, no sentido de que o indivíduo deve estar apto a compreendê-la em sua totalidade e não de forma fragmentária. É necessário pensar a obra numa relação dialética com a totalidade histórica e social. Ou seja, é necessário se relacionar com a cultura de um modo mediado, de perceber como uma obra se relaciona com seu tempo, com a história e com a sociedade na qual ela emerge. Dessa forma, o contato com a cultura deve possibilitar uma compreensão mais profunda que o indivíduo tem de si mesmo, pois envolverá conceitos com os quais lhe será possível estabelecer conexões entre si e a realidade que os cerca (PETRY, 2015).

Como aponta Adorno (1995e), a formação cultural é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço e interesse, não basta frequentar cursos, ir para escola ou adquirir uma cultura geral. É necessário adquirir uma verdadeira experiência reflexiva sobre o objeto, isto é, a formação cultural “exige à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender” (ADORNO, 1995e, p. 64). Essa abertura ao objeto não se dá de forma espontânea, mas como disposição para amar. Como o próprio Adorno afirma: “eu diria que para haver formação cultural se requer amor; e o defeito certamente se refere à capacidade de amar” (ADORNO, 1995e, p. 64).

Adorno não dá nenhuma indicação de como a capacidade de amar deveria ser desenvolvida em sala de aula, ele próprio admite que não há instruções sobre isso, e se há são bastante precárias. Contudo, ele pensa que essa questão deveria ser tratada desde a primeira infância. Já na pré-escola os educadores deveriam sensibilizar as crianças para o afeto, para a atenção e compreensão do outro. Ele preconiza ainda que as pessoas com dificuldade de amar não deveriam se dedicar ao ensino. Isso porque, aquele que ensina com essa deficiência não só perpetua a frieza e os sofrimentos inerentes a essa dificuldade, mas também perpetua essa deficiência nos alunos, produzindo *ad infinitum* este estado intelectual, que, de certo modo, foi responsável pela barbárie nazista (ADORNO, 1995e).

Em uma passagem de *Educação - para quê?* Adorno mostra de forma contundente sua concepção de educação. Ele deixa bem claro que o grande objetivo da educação não deve ser apenas transmitir conhecimentos ou modelar as pessoas a partir de um ideal de homem, mas sua verdadeira finalidade deve ser a conscientização. É, portanto, mediante a educação política que a conscientização pode se tornar possível. É o que se pode deduzir nessa passagem:

[...] gostaria de apresentar a minha concepção inicial de educação. Evidentemente não a assim chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir de seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimento, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a produção de uma consciência verdadeira. Isso seria inclusive de maior importância política; sua ideia, se é permitido dizer assim, é uma exigência política. Isto é: uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado (ADORNO, 1995b, p. 141-2).

Para Adorno, a educação política deve desenvolver o esclarecimento e a reflexão crítica sobre a realidade objetiva. É a partir da experiência concreta do indivíduo, na sua relação com o mundo, que ele pode se conscientizar das forças sociais que o oprime. Em sua época, Adorno chegou a dizer que era moda na Alemanha falar mal da educação política, mas os dados da sociologia mostravam que, “onde a educação política é levada a sério e não como simples obrigação inoportuna, ela provoca um bem maior do que normalmente se supõe” (ADORNO, 1995a, p. 45).

Como Maar (1995) bem avaliou, a experiência (*Erfahrung*) precisa ser apreendida fora do espectro do experimento das ciências naturais; há que remeter-se a Hegel e a sua "ciência da experiência da consciência". A experiência é um processo autorreflexivo, em que a relação com o objeto forma a mediação pela qual se forma o sujeito em sua "objetividade". Neste sentido, a experiência seria dialética, basicamente um processo de mediação. Por um lado, essa experiência deveria ser entendida em seu momento materialista como disponibilidade ao contato com o objeto, como abertura ao empirismo. Desse modo, o pensamento precisa recuperar a experiência do concreto sensível. Por outro lado, deve recuperar o momento histórico, ou seja, a experiência dialética de tornar-se experiente, conferindo um sentido à história, reelaborando a relação do passado ao presente, justamente para apreender o presente como sentido histórico, acessível a uma práxis transformadora. Assim, a experiência formativa depende do indivíduo se abrir à experiência do objeto, experimentando-o para tornar-se, desse modo, experiente e, com isso, autônomo (MAAR, 1995).

Na concepção de educação de Adorno, a emancipação “encontra-se relacionada a uma dialética. Esta precisa ser inserida no pensamento e na prática educacional” (ADORNO, 1995b, p. 143). Desse modo, a transformação da realidade deve ser pensada como problema central na educação. O processo pedagógico deve possibilitar aos indivíduos a compreensão da realidade em seu devir. O que é essencial é a reflexão sobre a relação dialética entre sujeito e objeto no processo histórico. Não se trata de pensar os fenômenos de forma unilateral pela causalidade como faz o positivismo, mas de refletir sobre ação recíproca entre os fenômenos e a totalidade que os condiciona.

No processo pedagógico é importante que os indivíduos aprendam a observar as condições materiais de existência como um processo histórico espontâneo, governados por leis independentes da vontade humana, mas que inexoravelmente determinam o comportamento e a consciência dos seres humanos. O importante é compreender nos fenômenos a lei de sua transformação, de seu desenvolvimento, ou seja, as mudanças de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. O pensamento só pode conhecer a realidade em sua plenitude apreendendo o objeto idealmente em seu movimento real. Para Marx, “o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado” (MARX, 2016, p. 28). Desse modo, é necessário que a reflexão se apodere da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima entre elas. Só a partir disso é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real (MARX, 2016).

Na realidade social não existe nada isolado, os fenômenos sociais não podem ser pensados como coisas, independentes de suas determinações. Em *Para a crítica da economia política*, Marx pensa os fenômenos sociais pela categoria da mediação e de totalidade concreta. Em suas análises, ele procurou mostrar que não devemos compreender a realidade começando por categorias gerais, mas devemos partir do mais simples para reconstruir suas conexões, para assim chegar ao todo vivo e concreto: “o curso de pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao complexo, corresponde ao processo histórico efetivo” (MARX, 1982, p. 15).

O pensamento dialético tem como traço fundamental o trabalho com categorias concretas e não com conceitos. Nesse sentido, todo fenômeno social é parte de uma totalidade mais complexa. Como Marx (1982) exemplifica, a mais simples categoria econômica, o valor de troca, nunca poderia ser pensado sem pressupor uma população produzindo em determinadas condições e, também, certos tipos de famílias, de comunidades ou Estado. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação unilateral, abstrata de um todo vivo e concreto já dado: “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, a unidade do diverso (MARX, 1982, p. 14).

Ao contrário de Hegel, para qual o concreto pensado é autocriação do conceito, que vai além da intuição e da representação, Marx insiste que o ponto de partida do processo cognoscitivo está no concreto real (GORENDER, 1982). Para ele, as categorias exprimem “formas e modos de ser, determinações de existência” (MARX, 1982, p. 18). As categorias não são estruturas somente lógicas que a razão constrói, independentemente, nem tampouco hipóteses intelectivas, mas configuram-se como estruturas que a razão extrai do real, reproduzindo mentalmente o que realmente existe (PONTES, 1999). Nesse sentido, a totalidade concreta é o fundamento de toda realidade:

[...] a totalidade concreta, como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceber, não é de modo nenhum o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação em conceitos, e que se engendra a si mesmo, mas da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamento, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, modo que difere do modo artístico, religioso e prático mental de se apropriar dele. O sujeito real permanece subsistindo, agora como antes, em sua autonomia fora do cérebro, isto é, na medida em que o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente (MARX, 1982, p. 15).

É nessa perspectiva descrita por Marx que se torna necessário a reflexão sobre as condições de produção de toda sociedade e de seu impacto nas formas de existência humana. Contudo, a compreensão do todo se torna problemático na sociedade capitalista, porque os indivíduos são submetidos inexoravelmente à divisão social do trabalho, que o enclausura a uma vida de labuta e opressão. O processo econômico repressivo, a grande concorrência entre os indivíduos, o sacrifício cotidiano, o medo de ficar à margem e a divisão técnica do trabalho impedem uma orientação autônoma. Como o próprio Adorno afirma: “Os indivíduos, investidos de sua função cognitiva pela divisão das funções próprias da sociedade, baseada na divisão do trabalho, limitam-se a tal ponto às atividades particulares e tecno-práticas, que encontram obstruídos o caminho para a compreensão do todo” (ADORNO, 1978f, p. 151).

Para esclarecer melhor a relação entre o método dialético e o conhecimento da realidade concreta, vamos nos reportar aqui ao texto de Friedrich Engels: *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Neste texto ele contrapõe dois modos de compreender a realidade: o modo estático ou metafísico de pensar e o modo dinâmico ou dialético de pensar.

No método metafísico de pensar, a natureza é analisada em suas diversas partes, há uma classificação dos diversos processos, há a pesquisa interna dos corpos orgânicos, segundo as diversas estruturas anatômicas, que fundamentam o método científico da observação. Contudo, esse método criou “o hábito de focar as coisas e os processos da natureza isoladamente, subtraídos a concatenação do grande todo; portanto não na sua dinâmica, mas estaticamente, não como substancialmente variáveis, mas como consistências físicas, não na sua vida, mas na sua morte” (ENGELS, 1984, p. 46)

Para Engels (1984), esse método de investigação metafísica migrou das ciências naturais para a filosofia por meio de Bacon e Locke, determinando a estreiteza da reflexão filosófica nos últimos séculos: “Para o metafísico, as coisas e as suas imagens no pensamento, os conceitos, são objetos de investigação isolados, fixos, rígidos, focalizados um após o outro, de per si, como algo dado e perene” (ENGELS, 1984, p. 46). O resultado disso é que esse

método é unilateral, limitado, abstrato e se perde em insolúveis contradições, uma vez que é incapaz de enxergar as concatenações entre os fenômenos e o todo (ENGELS, 1984).

Ao contrário do modo metafísico de pensar, a dialética materialista focaliza as coisas e as suas imagens conceituais substancialmente, nas suas conexões, na sua concatenação, na sua dinâmica, na sua relação entre o particular e o todo concreto:

Somente seguindo o caminho da dialética, não perdendo jamais de vista as inumeráveis ações e reações gerais do devir e do perecer, das mudanças de avanço e retrocesso, chegamos a uma concepção exata do universo, do seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, assim como da imagem projetada por este desenvolvimento nas cabeças dos homens (ENGELS, 1984, p. 49).

Apesar de ser polêmica a ideia de uma dialética da natureza, defendida por Engels, Marx em o *Capital* coloca a centralidade da natureza para a transformação da história humana. O homem não pode ser separado da natureza, pois é engendrado por ela. Como um ser natural, ele surge no mundo a partir das transformações da própria natureza. Nesse sentido, devemos admitir uma dialética da natureza, pois ela ao engendrar o homem possibilita o engendramento da própria cultura:

Antes de tudo, o trabalho é um processo em que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impressiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeças e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza (MARX, 2016, p. 211).

Segundo Konder (2008), a grande preocupação de Engels neste texto foi defender o caráter materialista da dialética, tal como Marx e ele a conceberam. Era preciso evitar que a dialética da história humana fosse analisada como se não tivesse absolutamente nada a ver com a natureza, como se o homem não tivesse uma dimensão irredutivelmente natural e não tivesse começado sua trajetória na natureza. Uma certa dialética na natureza era para Marx e para Engels uma condição prévia para que pudesse existir a dialética humana. Esse fato é de extrema importância para educação. As ciências oferecem um extraordinário acervo de dados e conhecimentos “demonstrando com isso que a natureza se move, em última instância, pelos caminhos dialéticos e não pelas veredas metafísicas” (ENGELS, 1984, p. 48).

No pensamento pedagógico de Adorno, a educação deve recuperar essa dimensão formativa em que cabe aos indivíduos abrir-se à experiência dialética da realidade, compreendendo os fenômenos em suas conexões, na sua dinâmica, no seu processo de

nascimento e caducidade. O grande mérito da filosofia alemã foi conceber todo o mundo da natureza, da história e do espírito como um processo, ou seja, em constante movimento, mudança, transformação e desenvolvimento, tentando além disso ressaltar a íntima conexão que preside a esse processo de movimento e desenvolvimento (ENGELS, 1984). É no esforço de compreender o movimento dos fenômenos em suas conexões íntimas, elaborando sínteses que os indivíduos poderão compreender a realidade. Segundo Konder (2008, p. 36), “a síntese é a visão de conjunto que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta, numa situação dada. E é essa estrutura significativa - que a visão de conjunto proporciona - que é chamada de totalidade”.

Para Adorno, o que devemos considerar é se por meio da educação conseguiremos evitar a catástrofe. Em sua opinião, “só haveria humanidade e não seu simulacro onde se desfizesse o princípio da totalidade, que impõe limites ainda que somente se anulasse o seu comando de identificar-se com o todo” (ADORNO, 1992, p. 220). É necessário que o homem deixe de se identificar com a totalidade reificada que o governa. Esse é o primeiro passo para a emancipação de toda a humanidade:

Quando a humanidade fica confinada na totalidade constituída por ela própria, então nas palavras de Kafka, ainda não se deu qualquer progresso, ao passo que somente a totalidade permite pensá-lo. O modo mais simples de dar-se conta disso é mediante a determinação da humanidade como aquilo que não exclui coisa alguma. Se ela se convertesse numa totalidade desprovida de qualquer princípio limitador, estão no mesmo momento se livraria da coerção que submete todos os seus membros a tal princípio e não mais seria totalidade: não mais seria uma unidade forçada (ADORNO, 1992, p. 219).

Por meio da educação política o indivíduo deve se conscientizar da totalidade reificada, possibilitando uma desidentificação com a formação cultural dominante: “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, 1995b, p. 150). Desse modo, o indivíduo só pode se constituir como subjetividade autônoma quando ele for capaz de compreender dialeticamente sua própria experiência social como adaptação, avaliando seu destino e posição social na grande ordem do todo. É necessário que ele compreenda as mediações e as forças que se processam entre sua vida e a sociedade, entre sua interioridade e a realidade, entre sua trajetória individual e a história universal. O indivíduo só pode entender sua existência e os problemas que enfrenta na realidade, compreendendo as forças históricas e as relações de poder que o determinam. É a partir da experiência reflexiva sobre a realidade que

nos cerca, analisando as nossas circunstâncias, o nosso presente, que podemos compreender os processos históricos, econômicos, sociais e culturais que nos subjagam.

3.3 Dialética negativa: a relação entre filosofia e experiência

Na *Dialética do esclarecimento* (1944), Adorno e Horkheimer chegaram à conclusão de que o progresso do pensamento não libertou a humanidade. Em vez do homem alcançar um estado verdadeiramente humano a partir do progresso técnico e científico, ele recaiu, por meio desses novos poderes alcançados, em um novo estado de barbárie e regressão social. A civilização chegou a uma dialética sem síntese. Não houve a síntese libertadora de uma humanidade livre e feliz. As promessas da filosofia não se cumpriram na realidade histórica.

Adorno depois de ter anunciado a crise da razão iluminista e o fracasso da filosofia na *Dialética do esclarecimento*, em seu livro tardio, *Dialética negativa*, de 1966, ele procurou repensar o papel crítico da filosofia para compreender o presente e buscar alternativas históricas para transformar o futuro: “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. (...) Talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição prática” (ADORNO, 2009, p. 11). É a partir dessa premissa que ele inicia o livro, apresentando sua concepção teórico-metodológica que busca “liberar a dialética de sua natureza afirmativa” (ADORNO, 2009, p. 7).

A dialética negativa em Adorno não possui o momento afirmativo de redenção como na dialética idealista. Essa ênfase no negativo já se fazia presente em *Mínima Moral*, de 1947, quando ele cita Hegel ao afirmar que a vida do Espírito “não é esse poder como algo positivo que se modifica longe do negativo (...) só é esse poder quando olha o negativo de frente e junto a ele permanece” (HEGEL apud ADORNO, 2005a, p. 16). Contudo, a filosofia hegeliana, que pela capacidade dos pensamentos se apodera da totalidade do real, é ideológica. Ela é a imagem e semelhança da sociedade como totalidade reificada: “A filosofia, que hoje se apresenta como tal, não serve para nada, a não ser para ocultar a realidade e perpetuar sua situação atual” (ADORNO, 2018, p. 431). A negação hegeliana tem uma essência afirmativa, porque está a serviço da produção do todo como verdade de todos os momentos particulares, de tudo o que é limitado, o que, por sua vez significa a dominação do sujeito sobre o objeto, do conceito sobre o que é conceituado, da razão sobre a natureza. Desse modo, a crítica não se dirige substancialmente contra a suposta loucura metafísica e idealista do espírito absoluto, mas sim contra o que há de verdade nela: a tendência totalitária da sociedade moderna de subsumir sobre ela tudo o que lhe for diferente, o não-idêntico (REPA, 2011).

Para Adorno, o sistema capitalista seria a realização maléfica do sistema idealista, uma vez que todo particular é subsumido à sua lógica de funcionamento. O sistema hegeliano como um sistema lógico, representado pela metafísica e fundamentado na identidade, expressa a

própria realidade social, fundamentada nas relações de troca, como princípio da equivalência universal, determinando a totalidade social. Nesse sentido, a crítica da filosofia é também crítica social. Como afirma Adorno em *Três estudos sobre Hegel*: “Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico” (ADORNO, 2013, p. 102-3).

Segundo Buck-Morss (1981), Adorno fez da negatividade o signo distintivo de seu pensamento precisamente porque acreditava que Hegel havia se equivocado: razão e realidade não coincidem. O pensamento da não reconciliação era impulsionado pelas condições objetivas: as contradições da sociedade não podem desaparecer por meio do pensamento. Da mesma forma, a contradição não pode desaparecer dentro do pensamento. Na realidade, o princípio da não identidade que Adorno desenvolveu com uma riqueza profunda, tornou-se o fundamento de sua filosofia, quer dizer, da Dialética Negativa.

Como observou Repa (2011, p. 278), na Dialética Negativa não faltam referências à totalidade social como ponto de partida para a explicação das manifestações culturais particulares e dos processos de socialização. Nesses casos, a totalidade social é apresentada como um contexto funcional cada vez mais integrado que desmente a autonomia de cada esfera do saber e da ação individual. Ou seja, a totalidade é vista como um sistema social coercitivo, de modo que o sistema hegeliano tem algo de verdadeiro justamente por não ser verdadeiro.

Adorno não somente queria demonstrar a falsidade do pensamento burguês, mas queria demonstrar que o projeto idealista de estabelecer a identidade entre o pensamento e a realidade material fracassava, precisamente quando demonstrava, sem intenção nenhuma, a verdade social, provando então a proeminência da realidade sobre o pensamento e a necessidade de uma atitude crítica e dialética de não-identidade diante dela, provando assim a validade do conhecimento materialista, dialético (BUCK-MORSS, 1981, p. 17).

Na *Dialética negativa*, Adorno se coloca contra toda a pretensão da filosofia de abarcar a totalidade, como um sistema abrangente, que procura dominar o real mediante os conceitos. Em seu texto, *Ensaio como forma*, ele já acusava a corporação acadêmica de tolerar “como filosofia o que se veste com a dignidade do universal, do permanente [...] [e] só se preocupa com alguma obra partícula do espírito na medida em que esta possa ser utilizada para exemplificar categorias universais” (ADORNO, 2003, p. 16). Desse modo, ele constatou que a filosofia tradicional se baseia na ideia de uma razão identificadora. Na *Dialética do esclarecimento* já se caracterizava a essência desta razão. Ela é usada como instrumento para identificar os objetos com conceitos lógicos. Os objetos apreendidos são classificados num

sistema lógico de conceitos, que está livre de contradições através de certas regras racionais. Este processo de identificação, de subordinação do concreto dos objetos aos conceitos gerais, ou seja, a transformação do "não-idêntico" em "idêntico", pretende atingir um conhecimento verdadeiro dos mesmos (SCHIPPLING, 2004).

É por meio do conceito que o sujeito conhece o objeto: “definir é o mesmo que capturar – objetividade, mediante o conceito fixado, algo objetivo” (ADORNO, 1995i, p. 182). Em Hegel a verdade é adequação entre conceito e objeto: “Verdade é a concordância do pensar com o objeto e, a fim de gerar esta concordância, o pensar deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto” (HEGEL, 2016, p. 47). Contudo, o conceito não é capaz de captar o objeto em sua exatidão. O conceito é sempre uma abstração, uma formalidade, que reduz as características singulares em uma definição universal. Por sua vez, o objeto é concreto, particular, histórico. Desse modo, é uma ilusão quando mediante o conceito a filosofia pretende capturar a verdade do objeto em sua plenitude: “os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*” (ADORNO, 2009, p. 12).

Para Adorno, a “dialética é a consciência da não-identidade” (ADORNO, 2009, p.13) entre conceito e objeto. A identidade é apenas uma aparência do pensamento em sua forma pura: “Pensar significa identificar” (ADORNO, 2009, p. 12). O pensamento identifica e classifica os objetos em um sistema lógico de conceitos. Todavia, como aquela totalidade se constrói de acordo com a lógica, cujo núcleo é formado pelo princípio do terceiro excluído, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade. Nesse sentido, essa contradição é o indício da não verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito (ADORNO, 2009).

Essa forma de conhecimento da filosofia tradicional se caracteriza pela “primazia do sujeito”. Ela afirma a pretensão da subjetividade em dominar toda a realidade mediante seus conceitos. É o que faz a dialética idealista quando conclui um movimento conceitual e geral rumo ao movimento particular e específico na história. O objeto é reduzido ao âmbito da consciência como figura da história do espírito, o conteúdo como determinação concreta é solucionado no plano da razão subjetiva: “Adorno critica em Hegel a solução no plano do espírito como totalidade, que reduziria pela ‘espiritualização’ (*Vergeinstigung*) a realidade efetiva ao estrito âmbito espiritual” (MAAR, 2006, p. 138).

Todo sistema filosófico desde Platão parte do princípio de que o mutável, o transitório e o efêmero não seriam dignos de filosofia (ADORNO, 2018). Toda tradição filosófica sempre buscou um sistema de conhecimento seguro, fundado em métodos sólidos, sem contradição.

Segundo Adorno (2009), Hegel em sintonia com a tradição sempre expressou o seu desinteresse para o âmbito do não-conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi excluído como perecível e insignificante e sobre o que ele colou a etiqueta de existência pueril. O que é diferenciado aparece como divergente, dissonante, negativo, até o momento em que a consciência, segundo a sua própria formação, se vê impelida a impor unidade: até o momento em que ela passa a avaliar o que não lhe é idêntico a partir de sua pretensão de totalidade. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber (ADORNO, 2009). Como explica Schippling:

Para um conhecimento verdadeiro não é suficiente integrar a experiência do concreto num conceito e, desta maneira, identificar a essência do objeto percebido. Se nos limitarmos a esta fase, a essência, o singular de um objeto, que o distingue dos outros, é, segundo Adorno, eliminado por este processo de abstração e, por conseguinte, não é conhecido. Através da subordinação a este processo de identificação o objeto encontra-se numa relação de poder do geral sob o seu concreto onde radica a sua essência. Portanto, através de um pensamento identificador, o conhecimento da sua essência torna-se impossível (SCHIPPLING, 2004, p. 132-3).

Como argumenta Adorno (2003), se queremos conhecer a realidade, torna-se necessário recuperar “a primazia do objeto”. É necessário “dar voz ao conjunto dos elementos do objeto” (ADORNO, 2003, p. 18). O que é primordial para um verdadeiro conhecimento é compreender o que o conceito não mostra. Como ele afirma na *Dialética negativa*: “Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa ser um mero exemplar do conceito” (ADORNO, 2009, p. 15). A filosofia deve ir além dos conceitos estabelecidos. Ela tem que assimilar a contradição, o não-idêntico da experiência. O pensamento deve por meio do conceito superar o conceito e nesse processo alcançar aquilo que não é conceitual: “A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (ADORNO, 2009, p. 17).

A primazia do objeto surge para Adorno por duas razões: a primeira razão, é que o sujeito antes de ser um sujeito do conhecimento, é também um objeto, e só pode ser pensado como objeto: a “primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical do que objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito” (ADORNO, 1995i, p. 187-8). Se o sujeito tem um núcleo de objeto, então as qualidades subjetivas do objeto constituem um momento do objetivo. Nesse sentido, “a objetividade pode ser concebida sem um sujeito; mas não é possível haver subjetividade sem um objeto” (JAY, 1988, p. 65). A segunda razão, é que se torna necessário recuperar o momento qualitativo do objeto, que foi subtraído pela objetivação

científica: “Entregar-se ao objeto equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos. A objetificação científica, em acordo com a quantificação intrínseca a toda ciência desde Descartes, tende excluir as qualidades, transformando em determinações mesuráveis” (ADORNO, 2009, p. 44).

Segundo Bornheim (1983), se o homem atua objetivamente é porque ele é objeto em seu ser mesmo. Aqui se desenvolve uma tese oposta à de Hegel. Para o idealismo dialético, o homem atua subjetivamente, espiritualmente, é porque tudo é subjetivo, espiritual. Já para o materialismo dialético, o homem só pode atuar objetivamente porque ele é objeto e não sujeito. A objetividade do homem não pode ser justificada como se fosse um predicado, um atributo, uma qualidade ou qualquer coisa que se acrescentasse à *ratio*. Haveria neste caso uma *res cogitans* com o poder de objetivar, e o ato de objetivação decorreria de algo anterior. Mas o que é anterior é objetivo em seu fundamento, desde a sua raiz. Portanto, o fundamento do homem está na objetividade, ele é natureza. Como o próprio Marx afirma: “Ele produz, põe objetos, porque é posto por objetos, porque ele é natureza desde a sua origem” (MARX apud BORNHEIM, 1983, p. 181).

Na origem da experiência humana o indivíduo é confrontado com o objeto. É por meio do objeto que ele se constitui. Desse modo, ele não é um ser constituinte como pretende a dialética idealista, mas um ser constituído. Como um ser no mundo, ele se constitui mediado pela experiência com os objetos. Mesmo que a mediação seja o fundamento da experiência, há sempre uma prioridade do objeto, uma vez que o sujeito se forma em sua existência empírica. Na sua relação dialética com o objeto, o indivíduo torna-se aquilo que é. É a partir de sua experiência social que ele forma sua subjetividade. Contudo, isso não significa uma valorização da objetividade, uma vez que sujeito e objeto se condicionam mutuamente. Em relação a isso, Adorno (2009) observa que a finalidade do pensamento crítico não é colocar o objeto no trono real abandonado pelo sujeito. Se fosse desse modo, o objeto não seria outra coisa senão um ídolo. Ao contrário, o propósito do pensamento é eliminar a hierarquia. Como afirma Tertulian:

A convicção profunda de Adorno é que o reconhecimento do “primado do objeto” na relação sujeito-objeto, mais precisamente de indissolubilidade da coisa (Unauflöslichkeit) em relação ao pensamento da coisa, não implica de modo algum uma diminuição da atividade do sujeito no processo cognitivo ou moral, mas ao contrário, representa a mais poderosa garantia contra sua petrificação em autossuficiência. Ele volta frequentemente sobre uma ideia muito correta: é somente pelo abandono de sua pretensa supremacia, em sua abertura incessante, por uma reflexão permanente, sobre infinitas determinações do objeto, que o sujeito chega a adquirir sua verdadeira liberdade em relação ao objeto (TERTULIAN, 1983, p. 32)

Na concepção adorniana, “o pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa” (ADORNO, 2003, p. 27). Nesse sentido, o pensamento não precisa alcançar algo para além das mediações, uma vez que essas mediações são históricas, pois nelas está sedimentado a sociedade como um todo. A verdade do objeto é sempre histórica e social: “se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico torna-se, em sua plenitude, um momento integral dessa verdade” (ADORNO, 2003, p. 26). A própria experiência individual que a consciência toma como ponto de partida, já é uma relação com toda história, já é mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica (ADORNO, 2003).

O problema que se impõe é, como recuperar a primazia do objeto, buscando nele aquilo que o conceito não consegue identificar? Como ultrapassar o conceito e se aproximar do não conceitual? Como é possível expressar o não-idêntico? O paradoxal de tudo isso é que, para Adorno, “somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede” (ADORNO, 2009, p. 53). Assim, deve existir a possibilidade de, através do processo de identificação, o “não-idêntico” ser conservado e, portanto, na formação do conceito, o “não-conceitual” ser mantido. O sujeito tem que autorizar ao objeto a primazia reestruturando permanentemente o seu sistema de conceitos através de uma experiência “não-reduzida” dos objetos. Um tal pensamento dialético negativo permite um conhecimento verdadeiro (SCHIPPLING, 2004).

Adorno inaugura uma nova prática diferenciada de pensamento filosófico, que é de extrema importância no processo educativo para recuperar a autonomia e a reflexão crítica dos indivíduos: o pensamento constelacional. Essa nova forma de pensamento deve ser capaz de recuperar a experiência do objeto mediante uma constelação de conceitos: os conceitos “só se tornam precisos por meio das relações que engendram entre si” (ADORNO, 2003, p. 28). A ideia de constelação foi inspirada por Benjamin, quando este afirmou que “as ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas” (BENJAMIN, 1984, p. 56). A constelação ilumina o que há de específico no objeto, aquilo que se perde no processo de abstração do conceito pelo conhecimento. Desse modo, a função da constelação é representar aquilo que o conceito amputou de seu interior. Como aponta Adorno (2009, p. 142):

O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. 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 um único número, mas de uma combinação numérica.

Na medida em que os conceitos se organizam em torno do objeto, eles desvelam seu interior, mostrando por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si. Nesse sentido, o pensamento não se satisfaz apenas com o elemento definidor do conceito, mas necessita da interação recíproca dos conceitos no processo da experiência intelectual. Segundo Gatti (2009), o termo constelação indica em primeiro lugar, essa inscrição histórica do objeto. Cada objeto traz em si, tal como uma mônada, sua história sedimentada como a cifra do processo pela qual ele veio a ser. A forma do ensaio, instrumento privilegiado por Adorno para filosofar, é um exemplo da exposição dessa constelação histórica.

A teoria constelacional de Adorno (2009), que combina os conceitos para desvelar o não-idêntico no objeto, revela a importância do momento expressivo da filosofia. A sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia. Seu momento expressivo integral só é objetivado e só se torna conclusivo pela apresentação da linguagem. Em consequência disso, a forma de exposição pode ser caracterizada, antes de tudo, como uma justaposição de elementos materiais e conceituais na composição do texto filosófico. A linguagem não é um instrumento neutro ou transparente para a organização e para expressão do pensamento, mas o próprio meio no qual a filosofia se configurou historicamente em uma tradição fundada na elaboração e no comentário de textos (GATTI, 2009).

Na sua conferência de 1931, *Atualidade da filosofia*, Adorno afirmou que a filosofia é interpretação. Mas, não se trata de buscar um sentido nas coisas, também não se trata de interpretar algo oculto por trás delas, algo que pode se tornar acessível pela análise do que aparece. Para o frankfurtiano, o texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário. Como ele afirma nessa passagem:

A autêntica interpretação filosófica não se dirige a um sentido já fixo e residente por trás da questão, mas sim ilumina repentina e instantaneamente essa questão e a desfaz ao mesmo tempo. E, tal como as soluções dos enigmas se formam, na medida em que os elementos singulares e dispersos da questão são postos em diversas ordenações até formarem uma figura, da qual emerge a solução enquanto a pergunta desvanece, assim também a filosofia deve colocar seus elementos, recebidos das ciências, em constelações, ou, para usar uma expressão menos astrológica e cientificamente mais atual: em tentativas de ordenações cambiantes, até que formem uma figura que se torne legível como resposta (ADORNO, 2018, p. 444).

Como explica Schippling (2004), a filosofia aparece como uma tentativa de exprimir alguma coisa que não é exprimível, definir alguma coisa que não é definível. Ela necessita expressar aquilo que o conceito não alcança, falar aquilo que é difícil dizer. Nas próprias palavras de Adorno, “a filosofia pode, se for possível, ser definida como um esforço para dizer alguma coisa, de que não conseguimos falar; ajudar o não-idêntico a encontrar a sua expressão,

enquanto esta expressão, no entanto, sempre o identifica” (ADORNO, apud SCHIPPLING, 2004, p. 131).

Na opinião de Adorno, o papel da filosofia é recuperar a aptidão à experiência que foi danificada no mundo capitalista. A dialética negativa subverte a premissa de Wittgenstein: “o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 53). Ao contrário dessa premissa, a dialética negativa é o esforço para dizer algo daquilo que não se pode falar, é o esforço para expressar o não-idêntico que o conceito é incapaz de mostrar. Para a tradição filosófica, a dor, a fome, a miséria, a angústia e a desesperança não cabem no conceito: “Faz parte do mecanismo da dominação impedir o conhecimento do sofrimento” (ADORNO, 2005a, p. 53). O sofrimento humano representa o não-idêntico que a *ratio* burguesa exclui do conceito. Para o pensador frankfurtiano: “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (ADORNO, 2009, p. 24).

Na sociedade capitalista, o sujeito foi dessubjetivado, uma vez que a vida interior é formada por relações reificadas. Nesta forma de sociedade, o capital tornou-se uma categoria universal no desenvolvimento objetivo de toda existência humana. Tal como no sistema idealista, onde o particular é subsumido pela totalidade do sistema; no mundo capitalista toda existência é forçada a se enquadrar na lógica mercantil, onde tudo é reduzido ao equivalente universal da mercadoria. O trabalho, a produção e a distribuição de mercadorias se impõem à sociedade como um todo. O mundo reificado nivela tudo e a todos aos imperativos da lógica do capital. No âmbito da formação subjetiva, as inovações tecnológicas e a indústria cultural criam estímulos objetivamente planejados, condicionando as reações dos indivíduos, determinando os modos de pensar, de agir e de valorizar. A experiência formativa é substituída pela semiformação. Com isso, não há a interação ativa do indivíduo com o mundo e com a cultura como um todo. Os indivíduos semiformados, com um ego fragilizado, tornam-se incapazes de realizar experiências: “A experiência - a continuidade da consciência em que perdura o ainda não existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo - fica substituída por um estado informativo pontual, desconectado, intercambiável e efêmero” (ADORNO, 2005b, p. 56).

O grande objetivo da filosofia para Adorno (1983), deve ser a tentativa de traduzir a dor por meio do conceito. Ela deve ser capaz de expressar o sofrimento, que faz parte da experiência do homem na sociedade capitalista, consequência da subjugação do corpo e do espírito pela lógica perversa da exploração pelo capital. A grande parte dos dramas e

sofrimentos humanos decorre da incapacidade de os homens desenvolverem sua subjetividade, uma vez a experiência social é reificada e determinada pela adaptação ao status quo. Com isso, cabe a filosofia expressar a dor e o sofrimento por meio do conceito, buscando a verdade na materialidade da experiência dos indivíduos: “O que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele, se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia” (ADORNO, 2009, p. 14).

Segundo Petry (2015, p. 468), a expressão do sofrimento é a condição de verdade que a filosofia pode alcançar:

A filosofia, ao buscar a expressão da experiência, recupera sua conexão com o particular, deixando de ser uma atividade meramente abstrata. Se Adorno confere a ela a tarefa de expressar o sofrimento humano, é porque essa experiência que o sujeito estabelece com o objeto, ultrapassa o âmbito conceitual. Ela é a experiência corpórea, sensorial, emocional, algo não passível de representação por conceitos. Assim, quando o pensamento busca o universal, ele acaba deixando para trás a particularidade do objeto que foi justamente a origem da experiência.

Na tradição do pensamento, as palavras deixaram de dizer o que verdadeiramente deviam dizer, deteriorando a terminologia da linguagem filosófica. Ao se tornarem termos fixos, cristalizados pelo uso, os conceitos ganham independência da experiência ao qual estão relacionados. A tarefa da filosofia, portanto, é anular a injustiça com as coisas que a linguagem filosófica não conseguiu evitar. É necessário libertar o particular do universal, o não-idêntico no conceito. É importante ressaltar que na obra de Adorno o conhecimento e teoria social estão entrelaçados, de tal forma que justifica a formulação que o conhecimento também é sofrimento, pois é fruto de um modelo social perverso e excludente e, por conseguinte, é plausível que se defenda a tese do conceito enquanto experiência humana (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2014, p. 350).

Na medida em que a filosofia conseguir expressar o sofrimento, mediante o conceito, isso permite se fazer a crítica da sociedade, uma vez que desvela os mecanismos de dominação e a lógica da organização social que impede o indivíduo de realizar experiências. Desse modo, a elaboração de conceitos pelo método de constelações possibilita o desenvolvimento da consciência crítica e do conhecimento da verdade social, para que a realidade histórica possa ser acessível à compreensão racional. O grande objetivo da filosofia é exercer a função de desvelamento do ideológico no social, colaborando na tarefa de transformação da sociedade pela exposição de suas contradições, assim como possibilita ao sujeito a experiência do objeto no processo de conhecimento (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2014, p. 346).

Segundo Petry (2015), esse compromisso em ser “porta-voz” do sofrimento, revela-se importante para a educação. Os professores na medida em que cumprem um papel importante no modo como os outros sujeitos são formados, necessitam ser pessoas suficientemente capazes de estabelecer uma reflexão sobre a sociedade em que vivem e na qual sua prática se insere. A autorreflexão é, segundo o pensamento de Adorno, uma condição necessária para que a dominação não seja reproduzida e que, de alguma forma se possa ainda levar adiante a tarefa do esclarecimento.

Os professores, por sua própria profissão, têm uma posição privilegiada, pois muitos deles ainda são conscientes da realidade social e podem exprimir e disseminar esse conhecimento pela linguagem. Eles podem tornar acessível para inúmeros indivíduos a verdade sobre a sociedade em que vivem. Adorno reconhece esse fato. Com isso, ele estimula aqueles que, em sua formação espiritual, tiveram “a felicidade imerecida de não se adaptar completamente as normas vigentes, expor com um esforço moral, por assim dizer por procuração, aquilo que a maioria daqueles em favor dos quais eles o dizem não consegue ver ou se proíbe de ver por respeito à realidade” (ADORNO, 2009, p. 43).

Para o pensador frankfurtiano, a educação não diz respeito a aprendizagem de conteúdos disciplinares dentro da sala de aula. Não se trata de ter acesso somente a conhecimentos e a informações para formação da consciência, como faculdade de representação. A verdadeira consciência é aprendida como experiência social objetiva na interação social. É nos fenômenos da realidade concreta que se deve buscar a verdade: “A verdade é objetiva” (ADORNO, 2009, p. 43). Nesse sentido, abrir-se a experiência do objeto, equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos: “A racionalidade é efetivamente cega, porquanto se fecha contra os momentos qualitativos enquanto algo que precisa ser por sua vez pensado racionalmente” (ADORNO, 2009, p. 44).

Em seu artigo, *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*, Bondía (2002) afirma que pensar não é somente raciocinar, calcular ou argumentar, como tem sido nos ensinados, mas é sobretudo dar sentido ao que somos e ao que nos acontece. Por esta perspectiva, o pensar está ligado à experiência: “a experiência é que nos passa, o que nos acontece e o que nos toca” (BONDÍA, 2002, p. 21). Em sua etimologia, a palavra experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo no mundo, algo que se prova. O radical é “*periri*”, que se encontra também em *periculum*, perigoso. Segundo ele, na experiência há sempre um saber adquirido. Contudo, esse saber é distinto do saber científico e do saber da informação, e tem uma práxis distinta daquela da técnica e do trabalho. O saber da experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana. A experiência é uma mediação entre ambas. Mas não

se deve entender o conhecimento como algo universal, objetivo e impessoal, como nas ciências particulares. Para entender o que seja experiência, Bondía (2002) explica-nos que é necessário remontar aos tempos anteriores à ciência moderna. Durante séculos, o saber humano havia sido entendido como um “*páthei máthos*”, como uma experiência no e pelo sofrimento, no e por aquilo que nos acontece. Este é o saber da experiência: o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que lhe vai acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece:

O saber da experiência é um saber que não pode se separar-se do indivíduo concreto em quem encarna. Não está, como o conhecimento científico, fora de nós, mas somente tem sentido no modo como configura uma personalidade, um caráter, uma sensibilidade, ou, em definitivo, uma forma humana singular de estar no mundo. [...] A primeira nota do saber da experiência sublinha, então, sua qualidade existencial, com a vida singular e concreta de um existente singular e concreto. A experiência e o que dela deriva são o que nos permite apropriar-nos de nossa própria vida (BONDÍA, 2002, p. 27).

Essa definição de experiência se aproxima da concepção de Adorno, pois a experiência tem uma relação com a vida singular e concreta dos indivíduos, com suas dores e seus sofrimentos. Trata-se de um saber e de uma conscientização sobre a nossa existência, sobre o nosso presente pela qual vamos dando sentido ao que nos acontece. Desse modo, a experiência é autorreflexiva, que disponibiliza o indivíduo ao contato com o mundo, possibilitando um conhecimento da realidade e como ela lhe afeta. É a partir dessa experiência concreta que nos tornamos conscientes e capazes de nos apropriarmos de nossa própria vida.

A ideia de experiência como conscientização da realidade também tem uma relação intrínseca com o “conceito cósmico” de filosofia em Kant. A filosofia como conceito de mundo coloca em evidência a ideia da experiência como reflexão sobre o nosso presente e sua relação com a história. Ela refere-se à reflexão sobre o aqui e agora em que vivemos e sobre quem somos enquanto parte desse mundo. É a reflexão sobre a posição do homem na história, sobre as condições de sua liberdade e sobre o exercício de sua vontade (DALBOSCO, 2011). O que se torna importante nesse conceito, é que ele nos permite compreender a filosofia como uma forma de viver, como uma experiência. Segundo Dalbosco (2011, p. 90-1), o “conceito cósmico” de filosofia nos conduz a refletir sobre nosso momento presente e sobre a forma de existência que nele levamos:

Sendo assim, no ensaio *Was ist Aufklärung?* [O que é esclarecimento], predomina uma noção de filosofia como ocupação com o presente, isto é, como reflexão sobre nossa atualidade. Ao se debruçar sobre um problema de sua época, a questão do esclarecimento, Kant formula um conceito de filosofia como reflexão sobre os

problemas urgentes de seu tempo. Além disso, nessa sua atitude reside também um papel atribuído ao próprio filósofo em sentido mais amplo: tomar o presente, a atualidade, como um acontecimento prenhe de reflexão e, ao pensar sobre o mundo em que vive, pensando sobre os outros, o filósofo é levado a pensar sobre si mesmo, concebendo-se como parte de um nós outros, que vive numa atualidade, isto é, num determinado tempo histórico.

É a partir da aptidão à experiência que nos tornamos capazes de nos conscientizar sobre o mundo. É somente se conscientizando sobre a realidade que podemos transformá-la. O que demonstra o momento dialético de nossa relação histórica com o mundo, é que somos seres históricos e conscientes, com isso, podemos exercer a liberdade de negar a realidade presente. Essa negação, enquanto recusa de adaptação, não substitui a ordem do existente, mas pode suspender criticamente o processo de ajustamento derivado do realismo exacerbado. Negar a realidade presente não significa a pretensão de anular o mundo, como uma forma de reagir a anulação do sujeito, mas apenas compreender que a experiência inclui uma relação transformadora com o objeto, o que vem a ser também uma transformação do próprio sujeito (SILVA, 2001).

Para a dialética negativa, compreender a realidade significa compreender como as coisas realmente são, para se opor as injunções e a necessidade dos fatos. Pensar significa se opor a mera facticidade: “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto” (ADORNO, 2009, p. 25). Esse é o objetivo do pensamento negativo, resistir a toda forma de dominação.

A partir da educação pela experiência, devemos ser impelidos “para além do empreendimento das ciências particulares, para aquela autoconsciência do espírito, que afinal é a filosofia” (ADORNO, 1995e, p. 53). Com isso, a “consciência” já não seria apreendida como constituída no plano das representações, sejam ideias oriundas da percepção ou da imaginação, ou da razão moral. A consciência já não seria “de”, mas ela “é”. Seria apreendida como sendo experiência objetiva na interação social e na relação com a natureza, ou seja, no âmbito do trabalho social. A verdade não seria condicionada subjetivamente, mas objetivamente (MAAR, 1995). Desse modo, a consciência deve ser apreendida como a totalidade que nos determina, em sua objetividade, como espírito da reificação e da semiformação que caracteriza nossa época.

Segundo Repa (2011, p. 277-8), totalidade significa falsidade, antes de tudo porque se constitui como um estado de injustiça e reificação. O mundo é falso na qualidade de um mundo absolutamente administrado, que absorve em si os indivíduos em sua liberdade e espontaneidade. Esse mundo administrado se configura, então, como um estado falso, de não-

reconciliação, o oposto do que Hegel pretendeu com o conceito de espírito absoluto. Nesse sentido, a negação determinada em Adorno teria de ser acompanhada por uma recusa da totalidade.

Se a sociedade administrada dessubjetivou o indivíduo, deteriorando a individualidade, cabe a educação política recuperar a aptidão à experiência para reforçar sua resistência e reflexão crítica. A emancipação exige a conscientização sobre as condições objetivas e subjetivas da dominação. Parafraseando Lukács em *História e consciência de classe*, o conhecimento exato da sociedade deve se tornar para o indivíduo a condição imediata de sua autoafirmação. Adorno (2005a) observou que, aquilo que outrora para os filósofos se chamou vida, tornou-se um mero apêndice do processo de produção, perdendo sua autonomia e substância própria. Hoje, “quem deseja saber a verdade sobre a vida imediata deve examinar a sua forma alienada, os poderes que determinam a existência individual, mesmo em sua forma mais encoberta” (ADORNO, 2005a, p. 4). Por essa perspectiva, para se compreender a vida tal como ela é dada, é necessário o esclarecimento sobre os mecanismos pela qual a cultura se converteu em mercadoria, e a sociedade, em seu processo de reprodução material, tornou-se reificação, determinando as condições objetivas da subjetividade. Assim, “a emancipação como conscientização é a reflexão racional pela qual o que parece ordem natural, essencial na sociedade cultural, decifra-se como ordem socialmente determinada em dadas condições de produção real efetiva da sociedade” (MAAR, 2003, p. 472).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho, vimos que, para Adorno, a educação não é um fenômeno social isolado, mas é condicionada por relações sociais, econômicas, políticas e culturais. A escola e o processo pedagógico subordinam-se à estrutura e à dinâmica das relações entre as classes sociais, reproduzindo os valores, o imaginário e as condições sociais dominantes do sistema cultural. A partir dessa perspectiva, a educação se vincula ao destino do trabalho. Toda a sua estrutura, toda sua organização, os conteúdos disciplinares, os conhecimentos transmitidos e as expectativas em relação a ela estão voltadas ao mercado de trabalho. A formação educacional se fundamenta, portanto, na especialização técnica, na competição, na meritocracia e no individualismo, valorizando o desempenho, a disputa e o esforço pessoal, perpetuando a lei do mais forte. Ela reproduz as condições sociais de competição do sistema capitalista. Com isso, incentiva a frieza e cria as condições objetivas para a barbárie

No mundo administrado, as pessoas são formadas por meio de várias instâncias mediadoras, de tal modo que tudo internalizam e aceitam em termos dessa existência reificada. A falta de uma formação cultural plena, produz indivíduos impotentes, paralisados e incapazes de reagir, que facilmente são cooptados por instâncias heterônomas. A realidade econômica, política e social determina o indivíduo em seu íntimo, naquilo que deveria ser o núcleo de sua autonomia. Desse modo, a consciência renuncia à sua autodeterminação. A autonomia do homem, a sua capacidade de reflexão, a sua imaginação e o seu poder de oposição são dissolvidos pelo avanço dos recursos técnicos de informação. Em consequência disso, o enfraquecimento do eu colabora para fomentar as tendências fascistas na sociedade.

Apesar da educação reproduzir as condições sociais e políticas que produzem a barbárie, para Adorno, ela é o único veículo capaz de desbarbarizar o mundo em que vivemos. A pedagogia crítica é, para ele, antes de tudo, esclarecimento e conscientização da realidade reificada. Seu principal objetivo é possibilitar a autonomia de pensamento para que os indivíduos ganhem consciência das condições objetivas que produzem a barbárie. O papel da educação, portanto, é reconstruir a individualidade danificada, possibilitando ao homem a capacidade de discernir, avaliar e agir com autoconsciência para modificar sua própria vida e da existência social como um todo.

Na primeira parte do nosso trabalho, procuramos mostrar a liquidação do indivíduo autônomo no mundo administrado. A partir do capitalismo tardio, a dominação social, calcadas na racionalidade técnica e administrativa, transformou os indivíduos em objetos de organização, controle e planejamento em grande escala, possibilitando a reprodução do sistema capitalista.

Desse modo, a racionalidade técnica foi capaz de estabelecer formas de consciência, padrões de comportamento e atitudes que predispõe os indivíduos a aceitarem e introjetarem seus mandamentos. O triunfo do mundo industrial capitalista significou o triunfo de uma realidade que se confronta com os indivíduos como algo absoluto e esmagador. O resultado disso foi a transformação das pessoas em mônadas da totalidade social, ou seja, em seres atomizados, alienados e determinados em seu íntimo pela lei social estabelecida da exploração econômica.

Na segunda parte, procuramos mostrar que a crise da educação é eminentemente uma crise da formação cultural no mundo administrado. A formação cultural (*Bildung*) burguesa foi substituída por uma cultura elaborada em moldes industriais, uma semicultura que fortalece as formas de consciência, produzindo a dominação no plano da subjetividade. Em consequência disso, a educação se deteriorou em sua função de formar integralmente os indivíduos. A indústria cultural assumiu esse papel, tornando-se ideologia da sociedade reificada, adaptando os indivíduos e mantendo-os impotentes, incapazes de autonomia e reflexão crítica. Por sua vez, o processo pedagógico foi submetido aos mecanismos que regulam a produção. A educação foi subordinado ao mundo de trabalho. Ela se tornou cada mais especializada e técnica, abandonando a experiência formativa ao reduzir toda atividade humana ao desempenho de tarefas mecânicas. O resultado disso foi a alienação do indivíduo. Ele perdeu a capacidade de refletir sobre a totalidade concreta da realidade histórico-social. Seu pensamento foi reduzido ao mundo concreto das coisas, servindo apenas como cálculo, desempenho e eficiência para se adaptar de forma cada vez melhor aos padrões e modos de comportamento socialmente exigidos.

Na terceira e última parte, procuramos demonstrar que a educação política deve recuperar, por meio do pensamento dialético, a capacidade humana de fazer experiências. Ela deve possibilitar o esclarecimento e conscientização do mundo reificado e dos mecanismos de manipulação de massa, possibilitando aos indivíduos a experiência direta da realidade. Com isso, a educação deve ser um instrumento de resistência contra a barbárie. Por meio da experiência formativa, os indivíduos devem compreender o mundo histórico-social sem a mediação da semiformação ou dos vários mecanismos técnicos de controle, que impedem uma verdadeira consciência da realidade. Estando livre dos modelos, estereótipos e das formas de pensar e agir socialmente determinadas, seria possível uma maior compreensão da realidade tal como ela é em si mesma. Os conteúdos formativos seriam assimilados pela consciência sem intervenção da indústria cultural. Com isso, os homens seriam capazes de compreender sua própria experiência social como adaptação.

Para Adorno, a verdadeira formação é a apropriação subjetiva da cultura, que deve conscientizar os homens das condições históricas, sociais, políticas, econômicas e culturais que os subjugam e os aprisionam nas malhas da socialização. Nesse sentido, a experiência formativa é autorreflexiva e se refere ao pensamento dialético, onde o sujeito transforma-se a si mesmo mediante o contato reflexivo com o objeto. A presença da dialética na relação entre o universal e o particular, entre o sujeito e objeto, entre o concreto e o abstrato, entre o real e o aparente são as condições para o entendimento da realidade. Desse modo, o papel da filosofia é possibilitar o desvelamento do não-idêntico no objeto, tornando-se assim veículo de expressão do sofrimento e da violência na existência social. A filosofia assume assim seu papel de esclarecimento e de crítica da sociedade reificada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. Atualidade da filosofia. In: ADORNO, Theodor. **Primeiros Escritos filosóficos**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 431-455.
- ADORNO, Theodor. Antissemitismo e propaganda fascista. In: ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Unesp, 2015a.p. 137-152.
- ADORNO, Theodor. Teoria Freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: ADORNO, Theodor. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Unesp, 2015b. p. 153-189.
- ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013. ADORNO, Theodor. **Sobre técnica e humanismo**. São Carlos: UFSCar, 2010.
- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge. Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor. Tempo livre. In: ADORNO, Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2009a. p. 62-70.
- ADORNO, Theodor. Crítica cultural e sociedade. In: ADORNO, Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2009b. p. 45-61.
- ADORNO, Theodor. **Minima Moralia: reflexões da vida lesada**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008a.
- ADORNO, Theodor. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2008b.
- ADORNO, Theodor. **Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life**. New York: Verso, 2005a.
- ADORNO, Theodor. Teoria da Semicultura. **Revista Primeira Versão**. Ano IV, n. 191, maio/agosto, p. 1-20, 2005b.
- ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: ADORNO, Theodor. **Notas de Literatura I**. São Paulo: editora 34, 2003. p. 45-60.
- ADORNO, Theodor. O que significa elaborar o passado. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a. p. 29-49.
- ADORNO, Theodor. Educação – Para quê? In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b. p. 139-154.
- ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995c, p. 119-138.

ADORNO, Theodor. Educação e Emancipação. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995d, p. 169-185.

ADORNO, Theodor. A filosofia e os professores. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995e, p. 51-74.

ADORNO, Theodor. Educação contra a barbárie. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995f, p. 155-168.

ADORNO, Theodor. Televisão e formação. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995g, p. 75-95.

ADORNO, Theodor. Tabus acerca do magistério. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995h, p. 97-117.

ADORNO, Theodor. Sujeito e objeto. In: ADORNO, Theodor. **Palavras e sinais**. Petrópolis: Vozes, 1995i, p. 181-201.

ADORNO, Theodor. Progresso. **Lua Nova**, n.27, p. 217-236, dez. 1992.

ADORNO, Theodor. **Terminologia filosófica**. Tomo 1. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Sociedade. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978a, p. 25-44.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Indivíduo. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978b, p. 45-77.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Preconceito. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978c, p. 172-183.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. O conceito de sociologia. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978d, p. 11-24.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Família. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978e, p. 132-150.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Estudos da comunidade. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978f, p. 151-171.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Cultura e Civilização In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos de sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1978g, p. 93-104.

ALMEIDA, Ângela Mendes de. **A república de Weimar e a ascensão do Nazismo**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ALMEIDA, Lenildes Ribeiro da Silva. “Pierre Bourdieu: a transformação social no contexto de “A reprodução”. **Inter-Ação: Rev. Fac. Educ. UFG**, v. 30, n. 1, p. 139-155, jan./jun. 2005.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da educação**. São Paulo: Moderna, 1990.

BANDEIRA, Belkis; OLIVEIRA, Avelino. A filosofia na perspectiva da obra de Theodor Adorno: experiência e conceito na Dialética Negativa. **Constelaciones: Revista de teoria crítica**, v. 6, p. 340-354, 2014.

BANDEIRA, Belkis; OLIVEIRA, Avelino. Formação cultural e semiformação: contribuições de Theodor Adorno para pensar a educação hoje. **Educação**, v. 35, n. 2, p. 225-232, maio/agosto. 2012.

BASSANI, Jaison e VAZ, Alexandre. Técnica, corpo e coisificação: notas de trabalho sobre o tema da técnica em Theodor W. Adorno. **Educação e Sociedade**, vol. 29, n. 102, p. 99-118, 2008.

BATISTA, Maria. **A formação do indivíduo no capitalismo tardio: um estudo sobre a juventude contemporânea**, São Paulo, 2008. Tese (Doutorado – Psicologia Social), PUC-SP.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**. Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 114-119.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**. Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994b, p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, nº19, p. 20-28, 2002.

BORNHEIM, Gerd A. **Dialética: teoria e práxis; ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética**. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983.

BOSI, Alfredo. Cultura Brasileira e Culturas Brasileiras. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRESCIANI, Maria. Metrôpoles: as faces do monstro urbano: as cidades no século XIX. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, nº 8/9, v.5, p. 35-68, 1985.

BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la Dialéctica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt**. Cerro del Agua: Siglo XXI Editores, 1981.

BUENO, Sinésio. Da dialética do esclarecimento à dialética da educação. **Revista Educação: Adorno pensa a Educação**, ano 2, n. 10, p. 36-45, 2009.

- CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem**. São Paulo, Mestre Jou, 1977.
- CHAUI, Marilena. Percursos de Marilena Chaui: filosofia, política e educação. Entrevista concedida a Homero Silveira Santiago, Paulo Henrique Fernandes Silveira. **Revista Educação e Pesquisa**, vol. 42, n. 1, p. 259-277, jan./mar 2016.
- CHAUI, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2004. COELHO, Teixeira. **O que é indústria cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- CROCHÍK, José Leon. Educação para a resistência contra a barbárie. **Revista Educação: Adorno pensa a Educação**, ano 2, n. 10, p. 16-25, 2009.
- CROCHÍK, José Leon. Nota sobre o texto “Padrão de propaganda fascista”. **Margem Esquerda**, São Paulo, v. 1, nº7, p. 159-163, 2006.
- DALBOSCO, Claudio Almir. **Kant & Educação**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2011.
- DANELON, Márcio; LIMA, Silvia. Educação e educação escolar: um olhar a partir do pensamento de Nietzsche. **Póiesis Pedagógica**, v. 13, n. 2, p.15-43, jul/dez. 2015.
- DUARTE, Rodrigo. Da “Cultura Afirmativa” à subjetividade criativa. **Revista Cult: revista brasileira de cultura**, nº. 127, p. 56-59, ago. 2008.
- DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DUARTE, Rodrigo. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- DUARTE, Rodrigo. Notas sobre modernidade e sujeito na *Dialética do Esclarecimento*. In: DUARTE, Rodrigo. **Adorno: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1997. p. 45-63.
- ELIAS, Nobert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Global Editora, 1984.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. FREITAG, Barbara. **A teoria crítica ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- FREITAS, Verlaine. **Adorno e a arte contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. Porto Alegre: LP&M, 2019.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FOGAÇA, Azuete. Educação e qualificação profissional nos anos 90: o discurso e o fato. In: OLIVEIRA, Dalila; DUARTE, Marisa (Orgs.). **Política e trabalho na escola: administração dos sistemas públicos de educação básica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 55-68.

FROMM, Erich. Método e função de uma psicologia social analítica. In: FROMM, E. **Crise da psicanálise: ensaios sobre Freud, Marx e Psicologia Social**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1977. p. 134-161.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Seis teses sobre as ‘Teses’”. **Cult: revista brasileira de cultura**, ano 9, n. 106, p. 50-53, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais/UNESP**, v. 16, p. 67-86, 1993.

GATTI, Luciano. Exercícios do pensamento: dialética negativa. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 85, p. 261-270, 2009.

GATTI, Luciano Ferreira. Theodor W. Adorno e a indústria cultural. **Mente, Cérebro & Filosofia**, n. 7, p. 24-33, 2008.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOLDMANN, Lucien. A reificação das relações sociais. In: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José (Orgs.). **Sociologia e sociedade**. Rio de Janeiro: LTC, 1980, p. 137-146.

GORENDER, Jacob. Introdução. In: MARX, Karl. Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes; a economia vulgar. Coleção **Os economistas**. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. VII-XXIII.

GUIRALDELLI JR., Paulo. Os corpos de Ulisses geografia e história da subjetividade moderna. **Revista Tempo Social**. vol. 8, n.1, p. 195-200, jan./junho 1996.

HABERMAS, Jürgen. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 153-186.

HABOWSKI, A. C.; CONTE, E.; FLORES, H. R. F. Educação e violência na Teoria Crítica de Adorno. **Fragmentos de Cultura**, v. 28, p. 231-245, 2018.

HADDAD, Sérgio. Paulo Freire, o educador proibido de educar. In: CASSIO, Fernando (Org). **Educação contra a barbárie**. São Paulo: Boi Tempo, 2019. p. 141-147. HEGEL, Georg. **Ciência da lógica**. Petrópolis: Vozes, 2016.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções: 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998.

HOBBSAWM, Eric. **A era do capital**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOOKS, Bell. Educação democrática. In: CASSIO, Fernando (Org). **Educação contra a barbárie**. São Paulo: Boi Tempo, 2019. p. 199-207.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

HORTON, John. Anomia e Alienação: um problema na ideologia da sociologia. In: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José (Orgs.). **Sociologia e sociedade**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 77-89.

IOP, Elisandra. Formação cultural, semicultura e indústria cultural: contribuições de Adorno sobre a emancipação. **Revista Espaço Pedagógico**, v. 16, n. 2, p. 20-33, jul./dez. 2009.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAY, Martin. **As ideias de Adorno**. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

JUNQUEIRA, Rogério. A “ideologia de gênero” existe, mas não é aquilo que você pensa que é. In: CASSIO, Fernando (Org). **Educação contra a barbárie**. São Paulo: Boi Tempo, 2019. p. 135-140.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é iluminismo? In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Petrópolis: Vozes, 2008a. p.11-9

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Petrópolis: Vozes, 2008b.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Icone, 2007.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008

LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. São Paulo: Cortez, 2006.

LINHARES, Alexandre e BEZERRA, José Eudes Baima. Obscurantismo contra a liberdade de ensinar. In: CASSIO, Fernando (Org). **Educação contra a barbárie**. São Paulo: Boi Tempo, 2019. p. 127-133.

LOUREIRO, Isabel Maria. **A revolução alemã (1918-1923)**. São Paulo Editora UNESP, 2005a.

LOUREIRO, Isabel Maria. Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação. **TRANS/FORM/AÇÃO**, São Paulo, 28(2), p. 7-20, 2005.

LUKÁCS, György. História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo: Senzala, 1967.

LUZURIAGA, Lorenzo. **História da educação e da pedagogia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

MAAR, Wolfgang Leo. A formação da sociedade pela indústria cultural. **Revista Educação: Adorno pensa a Educação**, ano 2, n. 10, p. 26-35, 2009.

MAAR, Wolfgang Leo. Materialismo e primado do objeto em Adorno. **Trans/Form/Ação**. v. 29, n. 2, p. 133-154, 2006.

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, Semiformação e Educação. **Educação e Sociedade**, vol. 24, n. 83, p. 459-476, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995. p. 11-49.

MAIA, Ary. Contradições da Moralidade na vida danificada. **Revista Educação: Adorno pensa a Educação**, ano 2, n. 10, p. 46-55, 2009.

MARCUSE, Herbert. Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna. In: **Tecnologia, Guerra e Fascismo**, São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 71-104.

MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 89-136.

MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1969.

MARTINS, Carlos Benedito. Sobre a noção de prática. **Novos Estudos**, n. 62, p. 163-181, mar. 2002.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes; a economia vulgar. Coleção **Os economistas**. São Paulo: Abril cultural, 1982.

MATOS, Olgária. Transparência. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; Guimarães, Juarez; STARLIN, Heloisa (Orgs.). **Corrupção: ensaios e críticas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 139-154.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Ideologia Alemã**. Lisboa. Editorial Presença, 1976.

MATOS, Olgária. Theodor Adorno, o filósofo do presente. **Psicologia & Sociedade**, v. 13, n. 2, p. 142-146, jul/dez. 2001.

MATOS, Olgária. **Os arcanos do inteiramente outro: A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

MENÁRGUEZ, Ana. Por que a Alemanha decide quais crianças aos 10 anos são aptas para ir à universidade. **EL PAÍS**, Brasil, 23.04.2018. Economia. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/20/economia/1524221355_445266.html?%3Fssm=FB_BR_CM&fbclid=IwAR092nZgaoF3O_flbWOMCrM5wRPV0eRjZIH0tNvlyzhoakIpw5Rm_bhWWkjI> Acesso em 25.12.2019.

MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital.** São Paulo: Boi Tempo, 2008.
MORAES, Alexandre. Sobre a negatividade do conceito de indivíduo em Adorno: a resistência possível. **Revista Psicologia USP**, vol.17, n. 3, p. 127-144, jul./set. 2006.

MUSSE, Ricardo. Racionalismo e reificação em História e consciência de classe. **Tempo Social: revista de sociologia da USP**, v. 30, n. 3, p.5-24, 2018.

MUSSE, Ricardo. A administração do tempo livre. **Lua Nova**, n. 99, p. 107-134, 2016.
PARO, Vitor. **Administração Escolar: introdução crítica.** São Paulo: Cortez, 2012.

PEDROSO, Gustavo. Entre o capitalismo de Estado e o Behemoth: o Instituto de Pesquisa Social e o fenômeno do fascismo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 15, p. 151-180, jul. 2014.

PETRY, Franciele. Experiência e Formação em Theodor W. Adorno. **Educação e Filosofia**, v. 29, n. 57, p. 455- 88, jan./jun. 2015.

POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, Andrew ; GEBHARDT, Eike (Orgs.). **The Essential Frankfurt school reader.** New York: Continuum, 1990, p. 71-94.

PONTES, Reinaldo. A categoria de mediação em face do processo de intervenção do Serviço Social. **Cadernos Técnicos**, n. 23, p. 60-68, 1999.

PUCCI, Bruno. Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais. **Cadernos IHU Ideias**, ano 10, n. 172, p. 3-16, 2012.

PUCCI, Bruno. A educação contra a intolerância. In: FÁVERO, Altair; DALBOSCO, Cláudio; MARCON, Telmo. (Orgs.). **Sobre Filosofia e Educação: racionalidade e tolerância.** Passo Fundo: Editora UFP/DAAD, 2006, p. 404-418.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia.** Vol. VI. São Paulo: Paulinas, 2009.

REGATIERE, Ricardo. **Capitalismo sem peias: a crítica da dominação nos debates no Instituto de Pesquisa Social no início da década de 1940 e na elaboração da Dialética do esclarecimento.** São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2019.

REPA, Luiz. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à Dialética hegeliana. **Cadernos CRH**. v. 24, p. 273-284, maio/ago. 2011.

RICCI, Rudá. A militarização das escolas públicas. In: CASSIO, Fernando (Org). **Educação contra a barbárie**. São Paulo: Boi Tempo, 2019, p. 107-114.

ROUANET, Sérgio. Razão negativa e razão comunicativa. In: ROUANET, Sérgio. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1987, p. 331-347.

SADER, Emir. Prefácio. In: MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boi Tempo, 2008, p. 15-18.

SANTOS, Milton. Da cultura à indústria cultural. Folha de São Paulo – Caderno Mais, São Paulo, p. 18, mar. 2000.

SAVIANI, Demerval; DUARTE, Newton. **Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar**. Campinas: Autores Associados, 2012.

SAVIANI, Demerval. A supervisão educacional em perspectiva histórica: da função à profissão pela mediação da ideia. In: FERREIRA, Naura (Org.). **Supervisão Educacional para uma escola de qualidade**. São Paulo: Cortez, 1999, p. 13-38.

SAVIANI, Demerval. **Escola e democracia: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre a educação e política**. São Paulo: Cortez, 1987.

SCHIPPLING, Anne. O “não-idêntico” na ideia de razão de Theodor W. Adorno e a resultante possibilidade de uma filosofia fecunda para a pós-modernidade. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 13, n. 25, p.129-140, 2004.

SILVA, Franklin. A perda da experiência da formação na universidade contemporânea. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, v. 13, n. 1, p. 27-37, mai. 2001.

SILVA, Pedro. Psicologia social de Adorno: resistência à violência do mundo administrado. **Psicologia e Sociedade**, vol. 27, n. 1, p. 35-46, jan./abr. 2015.

SONTAG, Susan. **Ensaio sobre a Fotografia**. Rio de Janeiro: Arbor, 1981.

SORIA, Ana. Dialética do esclarecimento: a mortificação do homem. **Mente, Cérebro & Filosofia**, v. 7, p. 34 - 41, 2008.

SOUZA, Edson. Psicologia das massas: uma reflexão em contrafluxo. In: FREUD, Sigmund. **Psicologia das Massas e análise do eu**. Porto Alegre: L&PM, 2019.

SUAREZ, Rosana. Notas sobre o conceito de *bildung* (formação cultural). **Kriterion**, v. 46, n. 112, p. 191-198, dez. 2005.

TERTULIAN, Nicolas. Réflexions sur la « dialectique négative ». **L'Homme et la Société: revue internationale recherches et de synthèses sociologique**, n. 69-70, p. 31-54, 1983.

TIBURI, Márcia. **Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 1995.

VILELA, Rita. Críticas e possibilidades da educação e da escola na contemporaneidade: lições de Theodor Adorno para o currículo. **Educação em Revista**, v. 45. p. 223-248. jun. 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 1968.

ZUIN, Antônio; PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Newton. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. Petrópolis: Vozes, 2008.