

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**Notas sobre o conceito de educação política em ensaios de
intervenção pública de Theodor W. Adorno**

Frederico Tell de Lima Ventura

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia, do
Departamento de Sociologia da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Mestre em
Sociologia.**

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Irene de Arruda Ribeiro Cardoso

São Paulo

2008

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**Notas sobre o conceito de educação política em ensaios de
intervenção pública de Theodor W. Adorno**

Frederico Tell de Lima Ventura

São Paulo

2008

Para Irene e Íris

Agradecimentos

Para todas as pessoas e instituições que me apoiaram e incentivaram de diferentes formas, escrevo estes agradecimentos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), agradeço a bolsa a qual viabilizou a realização desta dissertação. Agradeço especialmente o/a parecerista de minha pesquisa, pelos comentários detalhados, atenciosos e estimulantes aos relatórios apresentados.

Ao Departamento de Sociologia e seu Programa de Pós-Graduação, agradeço pelas oportunidades e pelo auxílio na resolução dos problemas “extracurriculares”. Ao seu corpo técnico-administrativo, em especial à Ângela, pela ajuda em diversas situações e pela confiança depositada em mim.

Aos professores José Sérgio Fonseca de Carvalho, Ricardo Musse, Maria Arminda no Nascimento Arruda e Antônio Flávio Pierucci, agradeço pelas discussões nas disciplinas que cursei e pela interlocução proporcionada.

Ao grupo de estudos d'O Capital, coordenado pelo professor Ricardo Musse, agradeço pelas discussões sobre a pertinência e as crises do marxismo ocidental. Ao professor Ricardo, um agradecimento especial pelo convite para participar do grupo, assim como para expor parte de minha pesquisa para o debate entre os colegas. Também segue um agradecimento particular a Vladimir, Carlos e Caio, companheiros de estudo do mesmo tema com os quais pude dialogar ao longo desta pesquisa. Ao grupo de alunos orientados pela professora Irene Cardoso, agradeço a leitura atenta e sugestiva do projeto inicial que originou a presente dissertação, assim como pelas dicas e pela disposição em ajudar-me nos diversos momentos da pesquisa. Agradeço ainda

Gustavo Pedroso, pela amizade e pelo rico diálogo sobre a obra de Theodor Adorno.

Aos professores Sylvia Gemignani Garcia e Franklin Leopoldo e Silva, faço um agradecimento especial pela leitura atenta do relatório de qualificação, assim como pelos comentários e sugestões que permitiram um melhor direcionamento da pesquisa em sua reta final. À professora Sylvia, agradeço ainda a orientação atenciosa na Iniciação Científica, ao longo dos dois anos que participei do grupo do PET e no qual dei meus primeiros passos na pesquisa acadêmica. Aos professores Wolfgang Leo Maar e Franklin Leopoldo e Silva, agradeço desde já por terem aceitado o convite para serem os arguidores de minha banca de defesa.

À Laura Rivas, agradeço pelas aulas de alemão, que muito me ajudaram ao longo da pesquisa e da redação desta dissertação. Ao Mauro Meiches, agradeço por escutar meus devaneios e me ajudar a entender melhor um supereu deveras impertinente.

Aos amigos Nahema, Gláucia e Fábio, com os quais desenvolvi laços estreitos a partir da experiência comum do mestrado, agradeço pela conversa descontraída, pela preocupação e pelo incentivo, e principalmente, por me ajudarem a lembrar que a vida não deve se restringir à atividade acadêmica.

Aos amigos Dimitri e Carol, agradeço pela recíproca convivência companheira e franca, sobretudo nas horas difíceis. A André e Daniel, pela vizinhança agradável e fraternal. Ao Pereira, pela amizade perseverante e pelo incentivo a concluir a dissertação. Ao Samuel e à Dani, agradeço pela companhia agradável e pelo acolhimento hospitaleiro de um recém-formado desempregado. À Dani, um agradecimento especial pela leitura atenta e

cuidadosa desta dissertação, assim como pela revisão e pelas sugestões feitas.

Aos meus pais, Maria Cristina e Paulo Ventura, agradeço pelo amor e pela segurança que me ofereceram ao longo destes três anos, muitas vezes marcados por momentos difíceis e tristes. Também devo agradecer a eles o apoio material nos últimos meses, nos quais redigi a presente dissertação e não contava mais com o auxílio da bolsa de pesquisa; sem este apoio financeiro, dificilmente esta dissertação seria concluída da forma em que foi possível. Agradeço também aos meus irmãos, Paulinho e Ludmila, pela atenção e interesse fraternais, e por entenderem meus desaparecimentos súbitos, mesmo morando tão perto. Ao Zeca, um agradecimento especial por ter traduzido o Abstract com tamanha presteza e gentileza.

À Irene Cardoso, dedico os mais sinceros agradecimentos por sua orientação única e inestimável. Pude aprender com Irene que a orientação de uma dissertação pode representar muito mais que uma formalidade acadêmica, além de não possuir nenhuma fórmula pré-estabelecida. Aprendi também que a relação entre orientando e orientador não precisa se constituir em uma via de mão única; pode ser construída a partir do diálogo e da troca de conhecimentos. Agradeço à Irene pela autonomia concedida em todos os momentos da pesquisa, assim como pela confiança depositada em mim, principalmente nos momentos em que esta confiança me faltava. Sem dúvida alguma, esta dissertação não teria sido concluída sem sua presença constante. Agradeço também à Irene pela amizade sincera e verdadeira. Por estes e por outros tantos motivos é que dedico a ela esta dissertação.

À Íris, agradeço pelo amor e companheirismo incondicionais nestes últimos quatro anos. Ela participou e acompanhou todas as etapas desta pesquisa, desde o momento em que decidi prestar a prova do mestrado, no qual seu apoio e incentivo foram fundamentais, até a fase final da redação, quando pude contar com seu apoio afetivo e intelectual. Na falta de palavras para dizer o quanto Íris é responsável pela conclusão desta pesquisa, dedico também a ela esta dissertação.

Resumo

Esta dissertação versa sobre o conceito de educação na obra de Theodor W. Adorno (1903-1969), tendo como principal material de análise dois ensaios do autor sobre o tema, “O que significa elaborar o passado” e “Educação após Auschwitz”. Nosso principal argumento é que Adorno pensa a educação contemporânea como um momento privilegiado da *Aufklärung* para intervir politicamente na relação entre indivíduo e sociedade; ou melhor, na forma em que esta relação encontra-se configurada histórica e socialmente sob o capitalismo tardio. Para que uma tal intervenção seja possível, Adorno assevera que a educação deve ter em conta, como seu ponto de partida, o diagnóstico histórico de que o progresso do esclarecimento reverteu-se no seu contrário, na barbárie que irrompeu no seio da cultura na metade do século XX e que tem no acontecimento Auschwitz seu signo histórico. É a partir deste diagnóstico que o autor tenta fundamentar que o principal fim da educação no presente consiste em evitar a repetição deste acontecimento. O argumento-chave de Adorno, segundo nossa interpretação, é que, tendo em vista esta finalidade negativa, a educação deve realizar uma “inflexão em direção ao sujeito” que vise esclarecer para os próprios sujeitos as condições objetivas e subjetivas que permitiram a regressão à barbárie que culminou em Auschwitz. Desta maneira, a educação é pensada como um processo de esclarecimento subjetivo, através de uma intervenção pública no presente reificado, enquanto uma forma de fortalecimento da capacidade de resistência do indivíduo frente à pressão de uma totalidade social que o impele a uma adaptação ao existente.

Palavras-chaves

Adorno; Educação; Esclarecimento; Auschwitz; Psicanálise

Abstract

This dissertation traverses on the concept of education in Theodor W. Adorno's piece, having as its main analysis base two essay from the author on the theme, “The meaning of working through the past” and “Education after Auschwitz”. Our main argument is that Adorno conceives the contemporary education as a privileged moment of *Aufklärung* as means to politically intervene in the individual and society relation; or rather in the shape that this relation is found historically and socially configured under the late capitalism. So that such an intervention is possible, Adorno assures that education must be taken into account, as its starting point, the historical diagnosis that the progress of Enlightenment has been reversed on its contrary, on the barbarism that erupted in the heart of culture during the middle of the 20th Century, and has in the Auschwitz event its historical sign. Based on this diagnosis the author tries to argument that the main objective of the present education consists in avoiding the repetition of this event. Adorno's key argument, according to our interpretation, is that having this negative objective in mind, education must make an “inflexion towards the subject” that focuses on clarifying to the very subjects the objective and subjective conditions that allowed the regression to the barbarity that took place in Auschwitz. That being so, education is thought as a subjective enlightenment process, through public intervention in the reified present, whereas a strengthened form of the individual's resistance capacity against the pressure of a social totality that impels to adapting to the existent.

Key words

Adorno; Education; Enlightenment; Auschwitz; Psychoanalysis

Índice

Abreviações		1
Apresentação		2
Parte I	Educação, esclarecimento, Auschwitz: uma constelação	10
	Sobre as condições objetivas do capitalismo tardio	
	Dos elementos do anti-semitismo a Auschwitz	
Parte II	Ensaio: a forma e o lugar	79
	O ensaio como forma: “palavra escrita” e “palavra falada”	
	Ensaio, estética e terror: sobre a relação entre forma e objeto	
	“Palavras faladas e palavras escritas”: pontos de aproximação	
	<i>Eingriffe</i> e <i>Stichworte</i> : intervenções por meio das palavras que incomodam	
Parte III	Inflexão em direção ao sujeito e formação da subjetividade	107
	Inflexão em direção à consciência danificada	
	Mal-estar na cultura e seu lado social: a apropriação crítica da psicanálise freudiana	
	Identificação cega com o coletivo: renúncia à identidade do eu e expropriação do inconsciente	
	A personalidade autoritária e o caráter manipulador: os tipos característicos do mundo de Auschwitz	
Algumas considerações finais		189
Referências bibliográficas		198

Abreviações

AP	Studies in the Authoritarian Personality
CM	<i>Critical models: interventions and catchwords</i>
CTSI	Capitalismo tardio e sociedade industrial?
DE	<i>Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos</i>
EA	Educação após Auschwitz
EE	Educação e emancipação
EF	O ensaio como forma
EPQ	Educação: para quê?
FP	A filosofia e os professores
Intr. CM	“Introduction” a <i>Critical Models</i>
IS	<i>Introdução à Sociologia</i>
MWP	The meaning of working through the past
NMTP	Notas marginais sobre teoria e práxis
P	Progresso
Pref. PS	“Prefácio à edição alemã” de <i>Palavras e sinais: modelos críticos 2</i>
SEP	O que significa elaborar o passado
SSO	Sobre sujeito e objeto
TFPPF	Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista
TM	Tabus acerca do magistério

Apresentação

Em Paris, durante a emigração, quando eu ainda retornava esporadicamente à Alemanha, certa vez Walter Benjamin me perguntou se ali ainda havia algozes em número suficiente para executar o que os nazistas ordenavam. Havia. Apesar disto a pergunta é profundamente justificável. Benjamin percebeu que, ao contrário dos assassinos de gabinete e dos ideólogos, as pessoas que executam as tarefas agem em contradição com seus próprios interesses imediatos, são assassinas de si mesmas na medida em que assassinam os outros. Temo que será difícil evitar o reaparecimento de assassinos de gabinete, por mais abrangentes que sejam as medidas educacionais. Mas que haja pessoas que, em posições subalternas, enquanto serviçais, façam coisas que perpetuam sua própria servidão, tornando-as indignas; que continue a haver Bogers e Kaduks, contra isto é possível empreender algo mediante a educação e o esclarecimento (EA; p. 137-138).

Com estas palavras, Theodor W. Adorno (1903-1969) conclui “Educação após Auschwitz”. Nestas frases estão sedimentadas, de forma complexa, todas as mediações e reflexões elaboradas por Adorno ao longo de seu principal ensaio sobre o conceito de educação. Poderíamos dizer que se trata de uma outra maneira de formular a questão com que o autor abre o mesmo ensaio: “a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (EA; p. 119). A diferença entre as duas formulações é que, na conclusão, Adorno enfatiza a relevância da educação contemporânea diante de um dos problemas centrais que marca nossa organização social do presente: a barbárie incrustada na cultura e que pode irromper a qualquer momento, sob a forma de repetição, como se observou no acontecimento Auschwitz. Ao mesmo tempo, o autor destaca os limites e as possibilidades de uma educação após

Auschwitz. Neste sentido, podemos dizer que Adorno acredita ser necessário um processo de esclarecimento subjetivo e público, ao mesmo tempo, das causas que permitiram a irrupção da barbárie no acontecimento Auschwitz, para que seja possível evitar a sua repetição.

Na passagem acima citada, Adorno retoma três figuras centrais dos campos de concentração: a vítima, o carrasco e os assassinos de gabinete. Não é de pouca monta a homenagem prestada pelo autor à memória do amigo Benjamin. Este último não foi menos vítima do nazismo do que as milhões de pessoas humilhadas e assassinadas nos campos de concentração. Benjamin, na verdade, diante do perigo fatal de ser capturado e ter de adentrar os portões do inferno, escolheu o suicídio. Através da própria morte, permaneceu sob a triste condição de vítima, mas conseguiu evitar o confronto com os assassinos de si mesmos e a satisfação do ódio racionalizado dos manipuladores de gabinete. Com esta homenagem ao amigo, Adorno lembra que diante das vítimas da perseguição fascista encontramos-nos impotentes, podemos apenas preservar a memória da existência de tais vítimas, mantendo-a viva.

Com relação aos assassinos de gabinete, os líderes fascistas que controlavam o poder racional do irracional, Adorno revela uma certa resignação quanto à possibilidade de evitar o reaparecimento destas personagens. Para o autor, tais assassinos são dotados de um caráter manipulador, sendo uma de suas características fundamentais a incapacidade de produzirem experiências, certos traços de incomunicabilidade – o que os assemelham às personalidades psicóticas, esquizofrênicas. Disto decorre a resignação de Adorno quanto a estas figuras, uma vez que tal incomunicabilidade muitas vezes representa uma barreira intransponível para a educação e para o esclarecimento. Adorno

chega a dizer que a única forma que estes assassinos manipuladores podem contribuir para evitar a repetição de Auschwitz é nos permitir entender como é possível uma pessoa tornar-se assim, de maneira a fornecer elementos para a educação tentar evitar a formação do caráter manipulador. Mas o grande problema para o autor, no qual está fundada sua resignação, reside na violência e na hostilidade imanentes à forma administrada que molda a organização social sob o capitalismo tardio. Enquanto persistirem a violência e a hostilidade, que é interiorizada pelo indivíduo de maneira a deformar sua consciência, permanecerá a tendência para a formação de pessoas com um caráter autoritário.

Deixamos por último a figura do carrasco, pois ela ocupa uma maior centralidade nos ensaios sobre educação. Como fica claro no trecho conclusivo acima citado, é sobre o processo social da formação dos carrascos que Adorno acredita que a educação e o esclarecimento tenham um maior poder de intervenção, no sentido de interromper um tal processo. Os carrascos representam os seguidores do fascismo, a massa que apoiou o regime nacional-socialista e se submeteu ao poder dos líderes manipuladores. Pode-se interpelar que nem todos que conformavam a massa se tornaram efetivamente carrascos, como os Bogers e Kaduks que executavam as ordens nos campos de concentração. Mas o que Adorno elabora nos ensaios sobre educação é que os indivíduos que integravam a massa da “comunidade do povo” [*Volksgemeinschaft*] fascista eram carrascos em potencial, de acordo com a estrutura de sua personalidade. Dotados de um caráter autoritário, tais indivíduos identificam-se com o poder enquanto tal, encontrando na identificação com os grandes coletivos uma forma de compensar os eus fracos

de que dispõem. Numa tal identificação, submetem-se irrestritamente à autoridade do coletivo, corporificada na figura dos líderes manipuladores; desta maneira, estão sujeitos a executarem as ordens dos que estão acima deles, contra os que são marginalizados socialmente.

Mas o argumento forte de Adorno nesta conclusão, elaborado a partir da pertinaz observação de Benjamin, é que *“as pessoas que executam as tarefas agem em contradição com seus próprios interesses imediatos, são assassinas de si mesmas na medida em que assassinam os outros”*. Este argumento de Adorno possui, para tentar evitar a repetição de Auschwitz, pelo menos, dois sentidos importantes. O primeiro diz respeito aos mecanismos subjetivos que são mobilizados na dinâmica psíquica do carrasco. Trata-se do caráter altamente sadomasoquista de sua condição, uma vez que o carrasco estabelece uma identificação com sua vítima. Ele projeta em sua vítima de forma irrefletida todo o ódio e o rancor provocados pelas frustrações a que é constantemente submetido em uma totalidade social que o oprime. O ódio e o rancor, que têm como seu objeto a realidade social e a impotência de seu próprio eu fraco, é projetado na vítima que, na verdade, representa a diferença não-assimilada pela totalidade totalitária. O que permite sua identificação com a vítima é sua própria impotência, seu eu fraco, o qual ele castiga de forma sádica na vítima, satisfazendo suas pulsões de agressividade. Portanto, ao mesmo tempo em que o carrasco é a autoridade que castiga sadicamente, através da identificação, ele também se coloca no lugar da vítima, satisfazendo seu masoquismo. Assassina a si mesmo.

O segundo sentido diz respeito ao aspecto histórico e social do princípio insaciável das perseguições. O que a história das perseguições revela como

regra é que o indivíduo enquanto tal, fora do coletivo, nunca está salvo de ocupar a posição da vítima. Em outras palavras, não é raro o fato de os pólos se inverterm, isto é, as vítimas tornarem-se posteriormente os perseguidores, e os últimos tornarem-se as vítimas. Portanto, quando os indivíduos renunciam à sua individualidade para identificarem-se cegamente com os grandes coletivos, transformando-se em carrascos, estão perpetuando um esquema social que, no futuro, podem de repente convertê-los nas vítimas do momento.

Podemos entender, a partir destes dois sentidos do argumento de Adorno, porque a figura do carrasco possui uma tal centralidade para uma educação que vise impedir a repetição do acontecimento Auschwitz. Se a educação – mediante o esclarecimento subjetivo dos indivíduos sobre as condições indignas e irracionais a que se submetem, ao renunciarem à sua subjetividade – conseguir impedir o reaparecimento da figura do carrasco, são grandes as chances de impedir uma nova regressão à barbárie, uma vez que os líderes manipuladores não terão o que manipular e ficarão isolados em seus gabinetes com sua própria incomunicabilidade, sem ter meios de enxertar no mundo seus delírios doentios. E o mais importante, tampouco existirão vítimas para serem assassinadas.

Estas são algumas questões que esta dissertação pretende tratar. A partir desta breve formulação, estabelecemos um recorte do material sobre o qual nossa análise deverá se concentrar, tendo em vista os limites de nossos objetivos e a economia interna da dissertação. Com isto, devemos deixar claro que não abordaremos nem mesmo todo o material que trata do conceito de educação na obra de Adorno. Nosso recorte está centrado nos textos que priorizam a questão política dos conceitos de educação e esclarecimento, a

partir da condição do indivíduo e sua subjetividade na sociedade contemporânea.

Seguindo estas orientações, selecionamos como material nuclear de análise dois ensaios: “O que significa elaborar o passado”, de 1959¹; e “Educação após Auschwitz”, de 1965². Para além das especificidades destes

¹ O ensaio “O que significa elaborar o passado” [*Was bedeutet: ‘Aufarbeitung der Vergangenheit’?*] foi inicialmente redigido para uma palestra proferida na Conferência de Educadores organizada pelo Conselho Coordenador Alemão das Associações para a Colaboração Cristã-judaica [Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit] realizada nos dias 6 e 7 de novembro de 1959, na cidade de Wiesbaden, capital do estado de Hessen. Posteriormente foi veiculado em três diferentes publicações. A primeira delas é a coletânea produzida por aquela instituição organizadora da Conferência de Educadores, intitulada *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. und 7. November in Wiesbaden* [Relato sobre a conferência de educadores realizado em 6 e 7 de novembro em Wiesbaden] pela editora Moritz Diesterweg em 1959. Posteriormente, foi publicado pelo próprio Adorno em sua coletânea *Eingriffe: Neun Kritische Modelle* [Intervenções: nove modelos críticos] pela editora Suhrkamp, em 1963. No intervalo entre estas duas publicações, Adorno foi convidado pela Divisão de Educação e Cultura da Rádio pública do Estado de Hessen [*Hessischer Rundfunk*] para sua primeira participação no ciclo de palestras de longa duração, “Questões educacionais da atualidade”, tendo sido convidado ao menos uma vez por ano ao longo do decênio de 1959-1969, ocasiões em que Adorno apresentou os demais ensaios que selecionamos. Após a morte de Adorno, o ensaio foi publicado na coletânea organizada por Gerd Kadelbach, *Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker, 1959-69* [Educação para a Emancipação, Conferências e Conversas com Hellmut Becker, 1959-69] pela editora Suhrkamp, em 1971.

² O ensaio “Educação após Auschwitz” [*Erziehung nach Auschwitz*], diferentemente dos demais, foi escrito originalmente para uma conferência radiofônica na Rádio do Estado de Hessen, no ciclo de debates “Questões educacionais da atualidade”, em 19 de abril de 1966. Nesta ocasião, a única vez em que foi proferido por Adorno, tratava-se de uma versão mais curta e com um título diferente “Pedagogia após Auschwitz” [*Pädagogik nach Auschwitz*]. Posteriormente, o ensaio, já com seu título modificado, foi publicado em três diferentes oportunidades. A primeira delas foi no livro *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart* [Para um conceito de formação do presente/atualidade], editado por Heinz-Joachim Heydorn *et alli*, pela editora Moritz Diesterweg, em 1967. Depois, foi selecionado pelo próprio Adorno, juntamente com “Tabus acerca do magistério” e outros ensaios, para compor sua coletânea *Stichworte: Kritische Modelle 2*, publicado pela editora Suhrkamp em 1969. Após a morte de Adorno, o

textos, há alguns elementos que nos permitem tratá-los em conjunto, conformando uma unidade diferenciada internamente. Podemos dizer que os principais argumentos de Adorno para realizar sua crítica ao conceito de educação estão concentrados nestes textos e por este motivo a maior parte desta dissertação apóia-se em sua análise.

Desta forma, organizamos a dissertação da seguinte maneira. Na Parte I, discutiremos principalmente as condições sociais e políticas que, segundo Adorno, foram responsáveis pelo acontecimento Auschwitz e que persistiram mesmo com o fim da II Guerra Mundial, enquanto condições imanentes ao capitalismo tardio e sua correspondente forma de organização social administrada. Trata-se de entender, a um só tempo, porque Adorno considera extremamente limitadas as possibilidades de intervir e transformar radicalmente as condições objetivas do capitalismo tardio, ao mesmo tempo em que os aspectos repressivos de tais condições incidem, sobretudo, sobre o indivíduo, resultando na situação de impotência em que este último se encontra. Para tanto, tentamos estabelecer uma relação entre os ensaios sobre educação e outra obra de Adorno escrita conjuntamente com Horkheimer, a *Dialética do Esclarecimento*. Nosso argumento é que é possível estabelecer uma relação de continuidade e de atualização crítica entre aqueles ensaios e o diagnóstico histórico sobre as condições objetivas do fascismo elaborado em *Dialética do Esclarecimento*, em especial no estudo “Elementos do anti-semitismo: Limites do Esclarecimento”.

Logo em seguida, na Parte II, trataremos com mais vagar o material de pesquisa sobre o qual iremos concentrar nossa atenção, e o modo que

ensaio foi publicado na coletânea organizada por Gerd Kadelbach, *Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker, 1959-69* pela editora Suhrkamp, em 1971.

articularemos tais textos, para analisarmos os pontos nevrálgicos de uma educação após Auschwitz. Além de apresentarmos os principais ensaios que serão nosso objeto de análise, voltaremos nosso olhar para certos elementos que não aparecem na letra de tais textos. Os elementos aparentemente marginais dos ensaios sobre educação são aqueles que dizem respeito à forma destes ensaios, assim como ao lugar e momento em que foram escritos e pronunciados por Adorno.

Na Parte III desta dissertação analisaremos quais são, para Adorno, os pontos nevrálgicos de uma educação após Auschwitz, pontos estes que indicam as veredas que podem ser trilhadas pela educação para conseguir atingir seus objetivos. Desta forma, trata-se de entender e interpretar o que Adorno designa por uma necessária “inflexão em direção ao sujeito” que deve ser realizada, isto é, a educação deve voltar-se para os processos sociopsicológicos que deformam a consciência dos indivíduos, pressionando-os em direção à barbárie. Tornar conscientes, mediante o esclarecimento, estes processos e mecanismos psíquicos aos próprios pseudo-sujeitos deixados à solta é, segundo o autor, o principal meio de que dispõe a educação para se contrapor aos pressupostos da barbárie.

Parte I – Educação, esclarecimento, Auschwitz: uma constelação

Adorno dedica dois ensaios ao tema da educação contemporânea sobre os quais iremos nos concentrar no presente capítulo: trata-se de “O que significa elaborar o passado” e “Educação após Auschwitz”. Nestes textos, que foram redigidos para serem lidos e debatidos em conferências sobre o tema da educação contemporânea, estão construídos os principais argumentos da crítica adorniana ao conceito de educação. O primeiro ensaio foi apresentado, em 1959, em uma Conferência de Educadores, e no ano seguinte lido na Rádio de Hessen, dando início a um ciclo de debates intitulado “Questões educacionais da atualidade”. O segundo texto já traz em seu título o anúncio de que se trata de um ensaio acerca da educação. Foi escrito inicialmente para ser transmitido em uma conferência radiofônica, em 1965, no mesmo ciclo de debates acima referido.

Uma primeira leitura dos dois ensaios pode provocar um certo estranhamento, se o leitor estiver interessado especialmente no tema da educação. O conceito que perseguimos, na verdade, parece não ocupar um lugar central no argumento, sendo apenas subsidiário ao debate acerca de Auschwitz e à possibilidade de sua repetição¹. Assim, é possível até

¹ Isto é reforçado inclusive pela centralidade que tais textos ocupam nas análises sobre a obra de Adorno que tratam do tema do anti-semitismo e da crítica à barbárie, nos quais encontramos invariavelmente referência ao menos a um destes ensaios. Mas, de forma alguma, queremos dizer que as apropriações dos ensaios para tratar de Auschwitz e do anti-semitismo são equivocadas, ou inapropriadas. Pelo contrário, estes textos de Adorno permitem tais análises, já que Auschwitz é a principal referência histórica na construção da argumentação adorniana. O que ocorre em tais leituras é que a educação, como não é o objeto de análise, é posta de lado ou ocupa um segundo plano. Para verificar alguns exemplos de estudos sobre o anti-semitismo e Auschwitz na obra de Adorno, cf. Douglas Garcia Alves

pensarmos na hipótese de que o autor teria se valido de um expediente astucioso para, mais uma vez, tratar desta questão central em sua obra, deixando em segundo plano o conceito de educação. Mas tal hipótese logo é abandonada quando lembramos que o autor em questão é reconhecido pela crítica como aquele “*cuja produção obedece ao princípio de que ‘Deus reside no detalhe’*” (Adorno [1962] *apud* Kadelbach, 1995; p. 7). Portanto, o enunciado de Adorno, de que os textos tratam da educação como objeto central de análise, deve ser levado a sério pelo leitor².

Tal impressão de estranhamento não deixa de ter sua razão de ser, uma vez que a referência a Auschwitz – um acontecimento que marca de forma indelével a história recente – tem um papel determinante no debate que o autor pretende levantar a respeito da educação. Também contribui para este estranhamento o que Adorno está chamando propriamente por educação. O autor cria um distanciamento em relação à associação imediata entre educação e suas instituições – a família e a escola, principalmente – para voltar-se ao próprio conceito de educação, tomado em suas determinações sociais e históricas. A idéia não é negar a existência de tais instituições; tampouco, porém, elas são tomadas como um dado. Ao contrário, as relações entre o conceito e suas instituições concretas são mediadas pela análise histórica e social. O autor se vale do pressuposto marxista de que a verdade é histórica, e

Júnior. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo/Belo Horizonte, Annablume/Fumec, 2003; Jeanne Marie Gagnebin. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 2006.

² O estranhamento provocado pelos ensaios de Adorno, podemos dizer, não é algo accidental, mas constitutivo do pensamento do autor. Negando-se a oferecer definições prévias e rígidas dos conceitos que trabalha, Adorno exige que seus leitores (ou, neste caso, que seus ouvintes) abandonem-se à experiência do conceito.

o pensamento deve atualizá-la em seu movimento. Por meio deste procedimento, é possível compreender a flutuação de significados que o termo educação ganha nos textos de Adorno, variação que é constitutiva da crítica ao conceito em questão³.

Deste modo, Adorno estabelece um quadro histórico, através de referências nem sempre tão explícitas, visando reconhecer o processo que o fenômeno particular tratado é constitutivo e constituído. Adorno movimenta-se no quadro da educação moderna, portanto, da sociedade burguesa. O que nos permite identificar tal quadro é a referência a outro conceito também central na obra do autor, *Aufklärung* [esclarecimento]⁴. Enquanto referência histórica

³ Definir previamente os conceitos é uma tarefa impossível, senão indesejável, diante da análise adorniana. Tal recurso implica em tomar o momento histórico como algo natural e eterno, renunciando assim ao núcleo temporal da verdade e opondo de forma irreconciliável história e verdade. Nas palavras de Adorno, “*assim como o ensaio renega os dados primordiais, também se recusa a definir seus conceitos [...] O ensaio [...] incorpora o impulso anti-sistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e ‘imediatamente’ os conceitos, tal como eles se apresentam [...] Pois o ensaio percebe claramente que a exigência de definições estritas serve há muito tempo para eliminar, mediante manipulações que fixam os significados conceituais, aquele aspecto irritante e perigoso das coisas, que vive nos conceitos. [...] O ensaio exige, ainda mais que o procedimento definidor, a interação recíproca de seus conceitos no processo da experiência intelectual. Nessa experiência, os conceitos não formam um continuum de operações, o pensamento não avança em um sentido único; em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete. Da densidade dessa tessitura depende a fecundidade dos pensamentos. O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si mesmo o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la. [...] O ensaio, contudo, elege essa experiência como modelo, sem entretanto, como forma refletida, simplesmente imitá-la; ele a submete à mediação através de sua própria organização conceitual; o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método*” (EF; p. 28-30). No trecho em questão, Adorno apresenta em um discurso metalingüístico o proceder “metodicamente sem método” do ensaio. Tal proceder pode ser chamado também por constelações, uma interação dos conceitos movida pela experiência intelectual que cria uma densa rede de significados.

⁴ O conceito *Aufklärung* possui uma tal centralidade na obra de Theodor Adorno que pode ser sumariamente exemplificada a partir do título de uma de suas principais obras, escrita

determinada, o esclarecimento nos remete ao século das luzes e ao momento da formação do pensamento burguês⁵. É no interior de tal pensamento que

conjuntamente com Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* [*Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*]. Um dos traços caracterizadores deste conceito é justamente sua flutuação de significados que o constitui, uma polifonia que se perde ao se tentar fixar um significado único e estático. Esta variação significativa traz, inclusive, uma grande dificuldade para a tradução do termo alemão, e não apenas para a língua portuguesa. Na edição brasileira, o problema em questão rende uma nota preliminar do tradutor deste livro (Almeida, 1985), que, ao nosso ver, acertadamente escolhe o termo esclarecimento, e não ilustração ou iluminismo, para traduzir *Aufklärung*. Ao mesmo tempo, discordamos do motivo de sua escolha, pois ela pretende reduzir, ou criar uma hierarquia de significados, na qual o processo de desencantamento do mundo ocuparia uma posição preponderante. Discordamos desta interpretação, pois, para Adorno e Horkheimer, os significados dos conceitos não possuem uma hierarquia, muito menos fixa, mas sim uma flutuação destes significados que se alteram historicamente. O conceito só ganha sentido pleno em sua unidade diferenciada internamente, comportando diversos momentos igualmente importantes para a compreensão do conceito em seu todo. Desta forma, a *Aufklärung* é desencantamento do mundo da mesma maneira que Iluminismo, ilustração, assim como esclarecimento em seu sentido corrente, sem excluir qualquer um destes significados. Isto pode ser acompanhado no próprio “Prefácio” deste livro, no qual o progresso do pensamento é determinado como um dos sentidos imanentes ao conceito de esclarecimento, e seu elemento regressivo e destrutivo não é principal ou superior hierarquicamente (DE; p. 11-17). De nossa parte, não pretendemos esgotar toda a polifonia existente na palavra alemã, mas sim relacioná-lo aos sentidos que o conceito ganha nos ensaios sobre educação que ora tratamos.

⁵ Neste momento, referimo-nos a *Aufklärung* enquanto referência histórica determinada, qual seja, o Iluminismo como gênese do pensamento burguês. No entanto, sabemos que tal sentido não esgota a historicidade do conceito, já que, em *Dialética do Esclarecimento*, as duas principais teses que orientam o primeiro capítulo, “O conceito de Esclarecimento”, afirmam que o mito já é esclarecimento e que o esclarecimento acaba por reverter à mitologia. Partindo do sentido mais amplo da *Aufklärung* enquanto progresso do pensamento, o conceito tem sua referência histórica na própria mitologia, ou ainda, anteriormente ao período grego clássico. Uma solução importante para esta dinâmica histórica do conceito de *Aufklärung*, mas que também não esgota a polifonia do conceito e não está livre de críticas, nos é oferecida por Gustavo José de Toledo Pedroso (2007). Segundo o autor, que realiza uma análise pormenorizada da flutuação de significados da *Aufklärung* na *Dialética do Esclarecimento*, é possível estabelecer uma aproximação entre a divisão de Marx entre capitalismo e pré-capitalismo e a divisão de Adorno e Horkheimer entre esclarecimento e mito, já que na análise alegórica da Odisséia, no primeiro Excurso, os autores fazem questão de dar destaque às

Adorno irá buscar um projeto de educação esboçado pela *Aufklärung*, tendo em vista identificar seus elementos regressivos e emancipatórios. As instituições sociais nas quais estão materializadas o que, comumente, relacionamos de forma imediata ao conceito de educação, apresentam-se como produto do processo do esclarecimento, e não como algo previamente dado.

Mas tal quadro histórico possui uma segunda referência: o acontecimento Auschwitz, que marca um ponto de inflexão na história do capitalismo tardio, ao

condições de produção e reprodução material da vida e suas transformações, apresentando diferentes fases da organização social percorridas por Ulisses. O esforço de historicizar a relação entre mito e *Aufklärung* é constitutivo da relação de ruptura e continuidade entre os dois conceitos, desdobrando-se no entrelaçamento entre pensamento e realidade. O que permite aquela aproximação com a divisão histórica de Marx é que ambos os processos são marcados pela relação entre sociedade e natureza, em cada um dos momentos analisados. Desta maneira, a tese de Pedroso é que a ruptura histórica que marca a passagem do mito a *Aufklärung* é aquela estabelecida por Marx entre pré-capitalismo e capitalismo. Portanto, não se trata de uma identidade entre os conceitos, mas da referência histórica marxista que é apropriada por Adorno e Horkheimer em sua análise da ruptura entre mito e *Aufklärung*. Nas palavras de Pedroso, “se tomarmos o movimento conjunto composto pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa, enquanto instauração efetiva da sociedade civil burguesa, [...] a relação pode agora ser entendida da seguinte forma: como vimos, o mito como *Aufklärung* era na verdade a pré-história da *Aufklärung*, o movimento, limitado e impossibilitado de desdobrar-se plenamente, em direção à emancipação da sociedade em relação à natureza. No século XVIII finalmente inicia-se a maturidade da nova forma social que constitui esta emancipação por meio do domínio técnico da natureza e da possibilidade de desenvolvimento infinito posta pelo início da industrialização a partir daí. Enquanto, porém, esta autonomização desenvolve-se como simples princípio oposto à natureza, ela incorre na mimese daquilo a que se opõe. O Iluminismo é, portanto, um momento central desta ruptura que havia se iniciado no Renascimento, e é por isso justamente que o uso do termo *Aufklärung* por Adorno e Horkheimer não constitui uma generalização de problemas e processos históricos ou culturais específicos, mas refere-se a uma dialética muito mais definida e concreta” (2007; p. 54; grifo do autor). A continuidade, portanto, entre *Aufklärung* e mito dá-se nesta mimese da natureza, de maneira que o social toma a forma de uma espécie de segunda natureza.

assinalar os limites do progresso do esclarecimento⁶. Tal acontecimento acaba por ressignificar toda a experiência burguesa, pois concretiza o que a ideologia oficial não admitia: o progresso desenfreado da razão acaba por reverter no seu contrário, a regressão à barbárie que significou Auschwitz. Como última referência histórica deste quadro apresentado por Adorno, aparece o que dá sentido aos demais momentos: o presente histórico, no qual se quer intervir publicamente em função de uma espécie de *telos* negativo, a não-repetição⁷.

Percebemos que o movimento da crítica adorniana neste quadro histórico dá-se no sentido contrário ao que apresentamos, uma vez que parte da experiência do presente para formular o problema da elaboração do passado.

⁶ Para interpretarmos o sentido que é atribuído a Auschwitz por Adorno, lançamos mão da noção de Foucault de acontecimento histórico, desenvolvida, dentre outros textos, em “O que é o Iluminismo” (Foucault, 1984), “Que são as luzes?” (Foucault, 2000) e no livro *A arqueologia do saber* (Foucault, 1972). De forma breve e sumária, o acontecimento, em oposição ao fato que estabelece um *continuum* na história, é “o que interrompe uma historicidade, o que a recorta, aquilo que constitui a fronteira ou limite dela. O acontecimento pela sua irrupção revela as diferenças temporais no interior de uma historicidade que se apresenta como homogênea” (Cardoso, 2001; p. 18), marcando assim “os limites de um processo, o ponto de inflexão de uma curva, a inversão de um movimento regulador” (Foucault [1972] *apud* Cardoso, 2001; p. 18). Como trataremos adiante, o acontecimento Auschwitz é analisado por Adorno como um ponto de inflexão na história do capitalismo contemporâneo, pois sinaliza os limites do progresso da *Aufklärung*. Assim, como acontecimento histórico singular, Auschwitz permite repensar e ressignificar a experiência histórica como um todo, repondo assim sua atualidade no presente.

⁷ Intervenção é um dos sentidos da palavra *Eingriff*, termo que intitula uma coletânea de ensaios de Adorno – *Eingriffe: Neun kritische Modelle* [Intervenções: nove modelos críticos], de 1963 – na qual foi publicado “O que significa elaborar o passado”. A coletânea em que foi publicado “Educação após Auschwitz” – *Stichworte: Kritische Modelle 2* [Palavras e sinais: modelos críticos 2], de 1969 – é considerada pelo autor uma continuação de *Eingriffe*. Os dois ensaios estão, portanto, sob o mesmo registro teórico. Por ora, basta lembrarmos que ambos os textos foram redigidos para serem pronunciados em conferências públicas, o que nos permite associar a noção de intervenção com a sua acepção política relacionada à idéia de instaurar e intervir em um debate acerca de um problema determinado; neste caso, a educação.

A crítica não respeita qualquer linearidade histórica e orienta-se a partir do pressuposto de que o presente é o seu lugar por excelência. A crítica do presente permite, a um só tempo, rememorar e refletir a experiência do passado – e também das esperanças nele encerradas –, assim como pensar o futuro como diferença histórica, como negação da idéia de destino e de perpetuação do sempre idêntico⁸.

Nestes termos, os dois ensaios nos quais estamos pautados partem de um mesmo ponto de referência, qual seja, um diagnóstico acerca da experiência do presente histórico. Para Adorno, a experiência histórica da primeira metade do século XX é marcada por um acontecimento que deixa uma cicatriz indelével, talhada na memória cultural como produto do próprio progresso material desenfreado. Este acontecimento, em sua impossibilidade de nomeação, é referido simbolicamente por Auschwitz. O simbólico aqui de forma alguma significa um eufemismo da disposição dos homens ao indizível que se revelou neste acontecimento; ao contrário, Adorno escolhe como seu signo o lugar no qual esta disposição apareceu de forma mais exacerbada, o principal campo de concentração nazista onde milhões de pessoas foram assassinadas de forma administrada e fria⁹. Portanto, é em um acontecimento

⁸ Para uma discussão mais pormenorizada sobre a idéia de crítica do presente, cf. Irene Cardoso. "História, memória e crítica do presente". In: Irene Cardoso. *Para uma crítica do presente*. São Paulo, USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2001, p. 15-40.

⁹ Reforça esta interpretação, de que Auschwitz é considerado por Adorno signo da barbárie, a percepção de que, em "Notas marginais sobre teoria e práxis", Adorno coloca o acontecimento Auschwitz e a bomba atômica lançada sob Hiroshima no mesmo plano de significação. Nas palavras de Adorno, "a *recaída* [à barbárie] *já se produziu. Esperá-la para o futuro, depois de Auschwitz e Hiroshima, faz parte do pobre consolo de que ainda é possível esperar algo pior*" (NMTP; p. 214). Neste sentido, os *Gulags* soviéticos podem ser identificados como pertencentes à mesma constelação do terror totalitário. Para um testemunho crítico e detalhado dos campos de concentração nazistas, cf. Primo Levi. *É isto um homem?* Trad. Luigi

histórico particular que Adorno identifica uma tendência social (e universal) imanente à cultura como um todo. Ao localizar na singularidade dos elementos de Auschwitz, a regressão da civilização como um todo à barbárie – atualizando a teoria freudiana do mal-estar na civilização – Adorno confere a este acontecimento o valor de signo de todo o terror gerado pela ascensão totalitária ao poder na Europa¹⁰. Ao mesmo tempo, esta constelação de terror

Del Re. Rio de Janeiro, Rocco, 1989; Primo Levi. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo, Paz e Terra, 2004; Eugen Kogon. *The theory and practice of hell: the german concentration camps and the system behind them*. Trad. Heinz Norden. New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2006. Para um testemunho crítico e detalhado sobre os Gulags soviéticos, cf. Alexander Soljenítsin. *Arquipélago Gulag*. Trad. Francisco A. Ferreira, Maria M. Listó e José A. Seabra. São Paulo, Difel, 1974 (2 v.).

¹⁰ A noção de signo histórico, que neste trecho nos apropriamos, é utilizada por Kant em sua monografia *O conflito das faculdades*, de 1798, quando trata do conflito da Faculdade Filosófica com a Faculdade de Direito. Neste texto, Kant parte da questão, pertinente à sua filosofia da história, formulada da seguinte maneira: “*Estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?*” (Kant, 1993; p. 95). Para dar conta desta questão, o autor diz ser necessário determinar uma causa moral deste progresso; e, de acordo com sua crítica da razão prática, tal causa situa-se no mundo inteligível e não no mundo dos fenômenos. Mas como de uma causa não é possível predizer um acontecimento como efeito, mas tão-somente a possibilidade de um efeito, torna-se necessário isolar um acontecimento no curso da história presente, portanto do mundo dos fenômenos, que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência desta causa em efeito. Tal acontecimento não deve ser confundido com a própria causa inteligível do progresso, mas deve ser pensado como um *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) desta causa. Para Kant, o acontecimento de seu presente é a Revolução Francesa, mas não seu processo revolucionário propriamente dito, e sim a reação dos espectadores da revolução, marcada por um entusiasmo, uma vontade de revolução de acordo com seus fins. Quem nos chamou a atenção a respeito desta noção de signo histórico, como uma retomada do tema da *Aufklärung* por Kant, foi Foucault em “O que é o Iluminismo” (Foucault, 1984). Desta maneira, apropriamo-nos desta noção de signo histórico desenvolvida por Kant e retomada por Foucault para interpretar o sentido que é atribuído a Auschwitz por Adorno, nos ensaios sobre educação. Vale dizer que, ao determinarmos Auschwitz como signo histórico da barbárie, é possível pensar um tal procedimento como uma crítica à teoria do progresso kantiana, assim como à sua filosofia da história, uma vez que Adorno pretende mostrar que se há um constante progresso na história do capitalismo, este progresso não foi para o melhor, mas resultou justamente em Auschwitz.

só pode ser entendida dentro do contexto da fase histórica do capitalismo tardio, e de sua correspondente organização sob a forma de uma sociedade administrada.

Os textos acerca da educação que ora nos servem de referência foram escritos em 1959 e em 1965; portanto, cerca de três décadas após a ascensão de Hitler ao poder e cerca de quinze anos após o fim da II Guerra Mundial. A distância temporal nos exige perguntar: por que relembrar Auschwitz em um momento no qual não apenas a Alemanha encontra-se em reconstrução, mas todo o mundo está se adequando a uma nova ordem mundial, a da Guerra Fria? E ainda, por que se centrar no acontecimento Auschwitz como referência histórica para a crítica ao conceito de educação? Não temos aqui respostas inequívocas, mas podemos afirmar que estas questões parecem antes guiar a crítica adorniana na construção dos argumentos. E o ponto de partida para dar conta destas questões parece assombrar-nos em sua clareza lógica e, ao mesmo tempo, em sua obscuridade histórica. Segundo Adorno, rememorar Auschwitz revela-se criticamente importante justamente pelo seu esquecimento frio em tão pouco tempo, sobretudo na Alemanha. A tendência social observada pelo autor, de tentar riscar da memória as lembranças do III Reich, são lidas como um sintoma sociopsicológico da persistência da atuação deste passado recente sobre o presente. Aprofundando e atualizando a analogia estabelecida por Freud entre um supereu cultural e outro individual, assim como sua psicologia social, Adorno recorre aos conceitos da psicanálise para pensar a questão social do esquecimento de Auschwitz. Este seria da ordem do recalque [*Verdrängung*] e, conseqüentemente, o objeto sujeito à repressão social [*Sozial Unterdrückung*] não fora efetivamente esquecido. De forma

análoga à pulsão recalcada e seu retorno quase certo, o passado continua a existir e atuar de forma inconsciente; ou, nos termos de Adorno, de forma não elaborada [*Aufarbeitung*]¹¹. Tendo estas referências em vista, o esquecimento

¹¹ A escolha deste termo por Adorno para o título de seu ensaio “Was bedeutet: *Aufarbeitung der Vergangenheit*” [O que significa elaborar o passado] e como palavra-chave para o seu argumento não se dá por acaso. *Aufarbeitung*, derivado do verbo *aufarbeiten*, tem uma significação ambivalente e permite diferentes apropriações as quais Adorno explora em seu ensaio. *Aufarbeiten*, em sentido corrente, significa acabar, despachar, livrar-se de algo. Este termo passou a ser utilizado no pós-guerra, tanto no senso comum como entre historiadores políticos da extrema direita, associando-o à idéia de que seria necessário dominar o passado nazista através de seu esquecimento e encerramento, já que a memória do terror de Auschwitz e do III Reich apenas sobrecarregava a consciência dos alemães com culpa e desespero, e atrapalhava a reconstrução do país e sua imagem no exterior. Mas o termo *aufarbeiten* também possui o sentido de atualizar, pôr em dia determinado assunto. Além disso, ele é apropriado por Freud no sentido de elaboração psíquica [*psychische Aufarbeitung*], que é o trabalho [*Arbeit*] do aparelho psíquico sobre o acúmulo de excitações que corre o risco de se tornar patogênico e transformar-se em sintomas neuróticos ou psicóticos. Freud ainda relaciona a elaboração psíquica com um outro conceito mais específico, relativo ao trabalho de análise na clínica psicanalítica, traduzido para o português por perlaborar [*Durcharbeitung*], por meio do neologismo derivado do francês *perlaboration*. Perlaborar corresponde a uma elaboração interpretativa no processo de análise na qual o sujeito enfrenta conteúdos recalcados de forma a poder considerá-los conscientemente. Tal elaboração incide principalmente sobre as resistências inconscientes que condicionam os mecanismos de compulsão à repetição. A perlaboração consiste assim em uma repetição na clínica que será interpretada, e desta forma permite cessar a repetição inconsciente fora da clínica. Desta maneira, são estas acepções dos termos elaborar e perlaborar que Adorno mobiliza contra a idéia conservadora de esquecimento frio e pragmático do passado recente. Nas suas palavras, elaborar a sério o passado significa romper seu encanto através de uma consciência clara, ou seja, através de seu esclarecimento [*Aufklärung*]. A escolha de elaboração [*Aufarbeitung*] ao invés de perlaboração [*Durcharbeitung*] pode ser interpretada a partir do fato de Adorno tratar a questão sob um prisma da relação entre indivíduo e sociedade e não, como faz Freud, sob o prisma do sujeito em processo de análise. Para a discussão referente ao uso do termo *Aufarbeitung*, cf. Theodor Adorno. “The meaning of working through the past”. In: Theodor Adorno. *Critical models: interventions and catchwords*. Trad. Henry W. Pickford; introd. Lydia Goehr. New York, Columbia University Press, 2005, p. 343 (nota 1); sobre os termos freudianos elaborar e perlaborar, cf. Sigmund Freud. “Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)”. In: Sigmund Freud. *Obras completas*. Dir. trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1976b (v. 12); Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis. “Elaboração

de que trata o autor tem duas implicações fundamentais: ao mesmo tempo que significa o esquecimento do acontecimento Auschwitz em todas as suas dimensões do horror, representa também o esquecimento do próprio presente, uma vez que o passado continua a reverberar sobre o presente histórico e a atuar, tanto de maneira objetiva, como sobre a (de)formação da consciência dos indivíduos.

Deixamos até aqui em suspenso a questão levantada a respeito da relação possível entre Auschwitz e educação, ou ainda, o que poderia a última propor diante do poder objetivo deste acontecimento que marca a experiência do passado recente e do próprio presente. Seguindo metodicamente sem método, como anunciado em “Ensaio como forma”, o autor abre seu ensaio “Educação após Auschwitz” colocando em questão justamente esta relação entre educação e o acontecimento Auschwitz, isto é, inicia o ensaio a partir “*do mais complexo*”, obrigando “*a pensar a coisa, desde o primeiro passo, com a complexidade que lhe é própria*” (EF; p. 33). O enunciado de tal relação é apresentada da seguinte maneira:

a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu tão pouca atenção. Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda a monstruosidade ocorrida. [...] Qualquer debate acerca de ideais educacionais carece de significado e importância frente a esse: que Auschwitz não se repita (EA; p. 119; trad. modificada).

psíquica”. In: Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis. *Vocabulário de psicanálise*. Trad. Pedro Tanen. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 143-145; Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis. “Perlaboração”. In: *Idem*, p. 339-341.

Podemos dizer que toda a reflexão de Adorno acerca da educação contemporânea encontra-se emaranhada nesta enunciação, sem muitas mediações, da relação entre educação e Auschwitz. O problema a ser enfrentado é exposto em toda sua concretude, a começar pelo que, para Adorno, mais importa: os fins que devem ser perseguidos pela educação. Não entra na formulação do problema, portanto, considerações acerca dos meios disponíveis para realizar tal fim; tampouco a educação é tratada como um meio. A questão da adequação entre meios e fins, ou ainda, das condições de possibilidade de levar a cabo tal fim, tem o seu lugar como desdobramento de um debate aprofundado a respeito dos fins da educação contemporânea. Junto a isto, é preciso enfatizar um dos sentidos do título deste ensaio, cuja preposição “após” reconhece com certa resignação que Auschwitz já ocorreu, pouco podendo ser feito, e pouco tendo sido feito efetivamente, em relação ao acontecido. O simples fato de Auschwitz ter ocorrido denuncia um fracasso da cultura da qual a educação faz parte, o que repõe a importância deste fim independentemente dos meios disponíveis. Vale dizer também que a construção da questão acerca dos fins da educação não é pautada a partir de ideais abstratos tais como o conceito de formação cultural [*Bildung*] ou de emancipação [*Mündigkeit*], referências capitais no debate educacional alemão e para o próprio autor. Os fins da educação têm suas determinações na própria história, desvelando assim a própria historicidade de seu conceito. A crítica procede, portanto, através da negação; ou seja, a educação deve ser pensada como negação determinada do seu oposto, o terror de Auschwitz em seus diversos momentos particulares. Com isto, Adorno tenta enfatizar que o acontecimento Auschwitz e o conseqüente fracasso da educação colocam em

xeque o próprio conceito de educação, exigindo desta forma a auto-reflexão sobre o mesmo, sobre seus fins que até então pareciam possuir um sentido claro e passível de ser reconhecido culturalmente. Os conceitos como formação cultural e emancipação, tão caros à tradição alemã, também estão sob o risco de se tornarem invólucros ociosos, ideológicos, caso não estejam referidos historicamente. É preciso pensar o que significa a formação cultural e a emancipação no presente histórico e em que medida elas permitem e auxiliam a esboçar a possibilidade de uma educação contra o princípio de Auschwitz.

Ao dizer que qualquer ideal educacional deve ocupar uma posição secundária em relação à não-repetição de Auschwitz, Adorno radicaliza a questão. Pois a consequência de tal formulação é que, se o conceito de educação nada tiver a dizer em relação a este fim, o melhor seria não dizer nada, pois ele pouco poderia contribuir para uma crítica efetiva exigida pelo presente. Há algo de retórico no argumento, não quanto à sua seriedade, mas no sentido de que é um pressuposto da sua construção que a educação tem algo a dizer a este respeito; mesmo que, como acentua o autor, esta questão tenha recebido tão pouca atenção. E ainda, por mais monstruoso que possa parecer justificar o porquê de a máxima negativa de que Auschwitz não se repita ser a primeira para a educação, torna-se necessário enfrentar reflexivamente o terror diante do diagnóstico histórico da possibilidade de repetição deste mesmo terror.

Sem dúvida, justificar a relação entre Auschwitz e a educação não é o objetivo de Adorno. O termo soa estranho e inapropriado, pois seu significado remete, mesmo que indiretamente, à esfera do direito, como se fosse

necessário apresentar provas e argumentos que garantam legitimidade à reivindicação. Seguindo estas indicações etimológicas, justificar esta relação se revela impreciso e equivocado, por se tratar de uma questão que passa longe do campo jurídico¹². Como se trata de recolocar os fins da educação a partir de uma experiência histórica, o problema é antes de tudo político, diante do qual não cabem justificações. Antes, poderíamos dizer, a relação entre Auschwitz e a educação exige esclarecimento [*Aufklärung*]¹³, justamente em virtude da pouca atenção que fora dada a esta problemática.

¹² Não é à toa que Adorno considera problemáticos os julgamentos de Nuremberg, em 1945; de Auschwitz, em Frankfurt, no ano de 1963; e de Eichmann, em Jerusalém, em 1961. Em tais julgamentos, membros do Estado Nacional-Socialista foram julgados por diversos crimes bárbaros cometidos entre 1933 e 1945. Não que o autor fosse contra o julgamento jurídico dos indivíduos dos altos escalões nazistas, mas era contra a perspectiva de que, com isolamento dos culpados, todo o povo alemão estaria redimido de seu passado e da culpa que lhe cabe, podendo o passado ser esquecido em função dos culpados terem sido sentenciados. Tampouco se fez justiça frente às vítimas com estas condenações pois, para Adorno, o pouco que se pode fazer na impotência diante das vítimas é manter viva a lembrança destas pessoas, tanto na memória dos indivíduos como na memória cultural e coletiva. E é justamente a simples lembrança que se vê ameaçada sob esta perspectiva pragmática dos julgamentos. Assim, é possível dizer que, para o autor, a resolução das questões na ordem jurídica não resolve as questões problemáticas da ordem social, principalmente diante do diagnóstico de que as condições que geraram Auschwitz persistem sobre o presente. Adorno parece ter se interessado por tais julgamentos, sobretudo em relação ao discurso apresentado pelos membros da SS que denunciavam o tipo de personalidade paranóica do fascista. A partir de tal ponto, ele chega a fazer uma proposta concreta e prática para tentar evitar a repetição de Auschwitz: utilizar todos os meios disponíveis, em especial a psicanálise, no intuito de descobrir como uma pessoa se torna de tal forma. Adorno inclusive se posiciona contra as penas de morte – que ocorreram em Nuremberg e com Eichmann –, pois repudia a utilização dos mesmos métodos utilizados pelos guardas dos campos de concentração com suas vítimas. Sobre a posição de Adorno a respeito dos julgamentos cf. Theodor Adorno. “Educação após Auschwitz”. In: Theodor Adorno. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 119-138; Theodor Adorno. “A educação contra a barbárie”. In: *Idem*, p. 155-168.

¹³ Neste trecho podemos verificar aquela flutuação de significados que o conceito *Aufklärung* carrega, variação esta constitutiva do próprio conceito e que permite compreendê-lo

E o exercício do esclarecimento exige-nos que retornemos mais uma vez a uma questão, que é sempre renovada ao longo dos textos de Adorno: por que Auschwitz? Já nos referimos ao esquecimento como sintoma sociopsicológico central, que reafirma a potencialidade do acontecimento, assim como também nos referimos ao caráter de signo, da regressão da civilização à barbárie, que é atribuído a Auschwitz. No entanto, a insistência de Adorno sobre tal acontecimento possui implicações ainda mais concretas e incisivas sobre o presente. O que apavora e exige esclarecimento, lembra o autor, é a possibilidade da repetição, que está inscrita sob as condições de existência atuais. Tal é o diagnóstico histórico de Adorno que confere um sentido político de primeira ordem para a relação entre Auschwitz e a educação. Ao longo dos dois ensaios que ora examinamos, Adorno enfatiza e repete que

o nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam (SEP; p. 29).

Se as duas formulações acima são simultaneamente verdadeiras para o autor, o ponto-chave consiste na identificação no todo social da persistência das condições que geraram o acontecimento Auschwitz, mesmo vinte e cinco anos após a solução final hitlerista. Para Adorno, embora tais condições sejam indissociáveis em sua unidade e em suas conseqüências, o autor as separa em pressupostos objetivos (sociais, econômicos e políticos) e subjetivos (a

em sua polifonia. Esclarecimento aparece em uma de suas acepções mais elementares e que nem por isso pode ser considerada de menor importância. Esclarecer significa pensar e refletir acerca de uma relação que, pelo seu excesso de clareza, ofusca o próprio pensamento.

consciência e inconsciência dos indivíduos), responsáveis pelo terror totalitário¹⁴. A divisão entre as condições históricas objetivas e subjetivas que sobreviveram ao fim da II Guerra Mundial é decisiva para a nossa formulação acerca da análise adorniana dos fins da educação, por um duplo motivo. É a partir desta separação que Adorno irá identificar um ponto de inflexão a partir do qual é possível determinar o alcance de uma educação após Auschwitz. Além disso, uma questão imanente à obra do autor é que, a partir do diagnóstico a respeito da persistência no presente das condições objetivas e subjetivas da barbárie, é possível estabelecer uma relação de retomada e continuidade entre os ensaios sobre educação e outra análise teórica do autor, que possui centralidade em sua obra e na própria história do Instituto para Pesquisas Sociais. Referimo-nos ao livro escrito conjuntamente com Max Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, cuja primeira edição é de 1944, em especial o último estudo “Elementos do Anti-Semitismo: Limites do Esclarecimento”. Para formular as duas questões, voltemos a

¹⁴ A divisão entre sujeito e objeto, como iremos ver mais à frente, irá reaparecer desdobrada em diferentes planos, ou seja, a partir da relação entre indivíduo e sociedade, do particular e do universal, do geral e do singular, do todo da parte, e até mesmo entre teoria e práxis. Tais oposições são constitutivas do próprio discurso dialético. A separação entre sujeito e objeto, de onde, na teoria do conhecimento, derivam todas as demais separações, é considerada pelo autor como uma produção do processo histórico. No texto “Sobre sujeito e objeto” (SSO), Adorno afirma que a separação em uma rígida antítese é real e aparente ao mesmo tempo e, portanto, esconde uma verdade em uma figuração superior. A separação é real, na medida em que reflete o cindido da condição humana movido pela dominação da natureza. Ela é também aparente, pois nem sempre foi assim (sob o mito permanecia um estado de indiferenciação entre sujeito e objeto) e nem pode ser hipostasiado em ordem natural do mundo; portanto, não é um em-si kantiano e sua contradição permite vislumbrar um desejo verdadeiro de reconciliação dos homens entre si e destes com o seu Outro; a natureza dominada.

analisar o diagnóstico de Adorno e seus desdobramentos sobre a persistência das condições que geraram Auschwitz.

Em “O que significa elaborar o passado” e “Educação após Auschwitz” não encontraremos uma análise pormenorizada das condições objetivas do fascismo, enquanto que os pressupostos subjetivos constituem o principal material de análise. No entanto, seria equivocado considerar que o foco sobre a subjetividade dos indivíduos colocaria de lado a avaliação e a própria importância das condições sociais. Além da consideração epistemológica de que sujeito e objeto se definem reciprocamente e cada qual é mediado pelo outro, podemos resumir esta questão no fato de que, para Adorno, a crítica da subjetividade é, antes de tudo, crítica social. Isto se torna patente quando o autor estabelece a relação entre as condições objetivas e subjetivas que possibilitaram Auschwitz, formulação que pode soar um tanto paradoxal inicialmente diante do que dizemos acima. Tendo em vista explicitar seu enfoque sobre a subjetividade, o autor coloca a questão nos seguintes termos:

porém, quero enfatizar com a maior intensidade que o retorno ou não retorno do fascismo constitui em seu aspecto mais decisivo uma questão social e não psicológica. Refiro-me tanto ao lado psicológico somente porque os demais momentos, mais essenciais, em grande medida escapam à ação da educação, quando não se subtraem inteiramente à intervenção [Eingriff] dos indivíduos (EA; p. 123-24; trad. modificada).

Tal formulação da relação entre objetividade e subjetividade aparece de forma bastante parecida em “O que significa elaborar o passado”:

a sobrevivência do fascismo e o insucesso da tão falada elaboração do passado, hoje desvirtuada em sua caricatura como esquecimento vazio e frio, devem-se à persistência dos pressupostos sociais objetivos que

geram o fascismo. Este não pode ser produzido meramente a partir de disposições subjetivas (SEP; p. 43).

O que pode parecer paradoxal é o fato de, como afirmamos acima, Adorno direcionar sua análise para a psicologia dos culpados por Auschwitz e, ao mesmo tempo, afirmar que o essencial encontra-se nas condições objetivas. Seguindo a lógica do argumento, qual seria o sentido em insistir nas condições subjetivas, mesmo quando os “momentos mais essenciais” lhes escapam? Diante de tal diagnóstico, não deveria o debate acerca dos fins da educação voltar-se para as condições objetivas? E por que, afinal de contas, elas estão para além da intervenção dos indivíduos? A formulação do problema apenas não levaria a uma aporia, confirmando as críticas que são direcionadas a Adorno de um teórico pessimista e aporético¹⁵? Tais questões que levantamos,

¹⁵ Seria aqui equivocado reduzir as críticas à Adorno à leitura habermasiana, mas podemos dizer que a crítica à obra de Adorno ganhou substância e se cristalizou a partir da leitura de Habermas de *Dialética do Esclarecimento* que está esboçada em seu *Discurso Filosófico da Modernidade* (2000). Visto que Habermas é considerado um herdeiro da chamada primeira geração da Escola de Frankfurt, sua crítica aos seus precursores passou a ser a referência primeira nos estudos de tais autores, tanto como ponto de concordância como de discórdia. De forma breve e esquemática, Habermas atribui aos autores da *Dialética do Esclarecimento* a pecha de pensadores pessimistas e aporéticos, pois estes, revelando um “desentreado ceticismo frente a razão”, anunciam a fusão, desde as origens, entre razão e poder, colocando assim uma aporia da razão diante de sua própria auto-destruição. Como a crítica se torna total e radical, não resta nenhum ponto de apoio para o esclarecimento e para a possibilidade de emancipação social. Segundo Habermas, tudo isto ocorre em função de uma idéia, equivocada e purista, de uma separação absoluta entre razão e poder, quando estes dois termos só podem ser considerados em relação de entrelaçamento. Não nos deteremos na confrontação das leituras habermasianas, nem nas de seus adversários, em seus pormenores. Mas nos interessa aqui, através da leitura dos ensaios sobre educação, opor-nos à idéia de que o pensamento de Adorno possa ser classificado como pessimista ou mesmo aporético. O foco do autor sobre os elementos problemáticos das condições sociais e suas aporias faz parte do próprio procedimento de sua dialética negativa, na medida em que pretende identificar estas

as quais desdobram em um aparente paradoxo, podem ser melhor consideradas se abordarmos a relação entre indivíduo e sociedade que está pressuposta no trecho acima citado, e como a educação é vista como uma mediação desta relação.

Para Adorno, o perigo da repetição de Auschwitz é, antes de tudo, objetivo e não se localiza em primeira instância nas pessoas individualmente (SEP; p. 44). No entanto, se o potencial totalitário existe primariamente em bases sociais e objetivas e apenas depois ele é internalizado pelos indivíduos que passam a agir de acordo com os grupos dominantes, podemos entender então que não há qualquer força metafísica nas condições objetivas, mas que estas só se efetivam por meio dos indivíduos, mesmo que seja através de sua negação enquanto sujeitos. Um dos grandes problemas da configuração das forças sociais sob a fase do capitalismo tardio que o autor diagnostica consiste justamente no fato dos indivíduos serem reduzidos à condição de meios para o funcionamento da engrenagem social; para a autoconservação do todo. Nestes termos, torna-se um tanto mais claro porque a crítica da subjetividade é, também, crítica social. A crítica orienta-se para o fenômeno da adaptação dos indivíduos à ordem social do presente, e tal adaptação ocorre de forma induzida e facilitada objetivamente. A ênfase sobre a preponderância das condições objetivas tem como um de seus intuitos principais esclarecer o que o autor entende por primado do objeto, nesta questão específica. Isto é, não é possível entender e explicar a regressão que se observou em Auschwitz e a persistência de suas condições, reduzindo-as a disposições subjetivas autônomas, conscientes e/ou inconscientes, dos indivíduos. Pois, sob o ponto

tendências que dão forma ao todo social com o objetivo de negá-las como necessárias, isto é, como segunda natureza. Trata-se de buscar as fissuras deste todo, coeso, porém ressecado.

de vista que identifica o terror apenas na psique individual escapa à reflexão o momento social e histórico de Auschwitz, ocultado-o ideologicamente sob a fachada de faustos indivíduos que venderam por conta própria suas almas. A consequência ideológica desta perspectiva é a consideração do acontecimento Auschwitz como um acidente histórico ao qual não se deve dar tanta importância, uma vez que está ligado à condição patológica de indivíduos isolados e débeis. Mas, se o reducionismo subjetivista é considerado criticamente pelo autor, tampouco é o caso de cair em um objetivismo rígido, reduzindo a condição dos indivíduos ao mero reflexo da organização social. O equívoco dos dois reducionismos, que em verdade são dois lados de uma mesma moeda, consiste na separação rígida entre indivíduo e sociedade que acaba por criar uma identidade forçada entre os dois termos. Se é possível afirmar uma unidade entre indivíduo e sociedade, lembra o autor, é preciso lembrar que toda unidade pressupõe uma diferenciação interna e imanente aos termos, e não uma identificação imediata. Somente através da diferença é possível pensar a categoria do indivíduo como sujeito e sua possível reversão em objeto da engrenagem social.

Sobre as condições objetivas do capitalismo tardio

Já nos referimos ao fato de Adorno fazer pouquíssimas referências nos ensaios sobre educação às condições objetivas da barbárie, mesmo diante de sua centralidade. Podemos dizer que o autor quase se limita a afirmar que se deve entender por isso as condições sociais e políticas que geraram e se deflagraram no acontecimento Auschwitz e que permanecem sob o presente

histórico. Analisaremos mais à frente como não se trata de uma fuga ao confronto das condições objetivas, mas que, pelo próprio objeto da educação, é explicitado o porquê do enfoque sobre as condições subjetivas da barbárie. Por outro lado, podemos também dizer que o autor retoma uma tese apresentada em outro lugar, e que serve como ponto de partida para a nossa leitura dos ensaios sobre educação; referimo-nos a *Dialética do Esclarecimento*. Dizer que a análise do autor nada mudou a este respeito desde a publicação da obra em questão, em 1944, até o seu falecimento, consiste certamente em um equívoco; porém, seria igualmente pouco verdadeiro considerar que, no pensamento adorniano, houve uma ruptura radical e total. No prefácio da nova edição alemã da *Dialética do Esclarecimento* de 1969, Adorno e Horkheimer asseveram que a reedição do livro se deve em grande parte por considerarem que “*não pouco dos pensamentos ainda são atuais e têm determinado em larga medida nossos esforços teóricos ulteriores*” (DE; p. 9). Seguindo esta indicação dos autores, é possível estabelecer uma relação, a um só tempo, de continuidade e atualização crítica entre o diagnóstico construído em *Dialética* e os ensaios sobre educação. E a análise das condições sociais do capitalismo tardio é um ponto chave a partir do qual podemos estabelecer esta conexão de sentido de forma imanente aos textos¹⁶.

¹⁶ É certo que nosso objeto de análise não é a *Dialética do Esclarecimento* e, em função disso, não pretendemos explorar este livro como um todo em seus pormenores. Não entra em nossas pretensões uma leitura original da obra, a qual já foi objeto de diversos comentadores, sob diferentes perspectivas. Tendo em vista estas considerações, nosso objetivo consiste em recorrer a algumas análises empreendidas em *Dialética* a partir de questões suscitadas por nossa interpretação dos ensaios acerca da educação de Adorno. Trata-se, portanto, de uma apropriação restrita e parcial daquela obra, em especial da análise das condições objetivas do capitalismo tardio. Para interpretações mais detalhadas desta obra, cf. Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo,

Em um texto escrito para a conferência inaugural do XVI Congresso de Sociólogos Alemães em 1968, Adorno evidencia ao leitor o que entende por condições objetivas.

Uma teoria dialética da sociedade volta-se para leis estruturais que determinam os fatos, que neles se manifestam e que são por eles modificadas. Ela entende por leis estruturais tendências que decorrem de um modo mais ou menos rigoroso de elementos constitutivos históricos do sistema global. A lei do valor, a lei da acumulação, a lei do colapso do sistema constituíam modelos de Marx para isso. A teoria dialética não concebe o conceito de estrutura como esquemas ordenadores [...] portanto, não se trata de sistematização; mas do sistema da sociedade, que pré-ordena os procedimentos e os dados do conhecimento científico (CTSI; p. 63-64).

As condições sociais são, portanto, tendências estruturais que configuram a totalidade e determinam a ordenação da sociedade de forma sistêmica. A referência a Marx nos indica que se trata, na modernidade, do sistema capitalista e sua correspondente forma de organização social, isto é, mediada pela dominação¹⁷.

Martins Fontes, 2000; Axel Honneth. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge/London, The MIT Press, 1991; Rolf Wiggershaus. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. alemão Lilyane Deroche-Gurgel; trad. francês Vera de Azambuja Harvey; rev. tec. Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro, Difel, 2002; Susan Buck-Morss. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York, The Free Press, 1979; Fredric Jameson. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, Boitempo/Unesp, 1997; Gabriel Cohn. "Esclarecimento e Ofuscação: Adorno e Horkheimer hoje". *Lua Nova: revista de cultura e política*, n. 43, 1998, p. 5-24; Gustavo José de Toledo Pedrosa. *A realidade como ideologia: sobre o problema da ideologia na obra de Theodor W. Adorno*. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo, FFLCH-USP, 2007.

¹⁷ Neste mesmo texto, Adorno ainda fala que tal estrutura é o elemento propriamente social da sociedade. "Este [elemento] é, porém, tudo menos etéreo: pelo contrário, ele é o ens

Tendo isto em mente, ao lermos os prefácios de *Dialética do Esclarecimento* nos quais é esboçado o projeto do livro, podemos identificar um dos elementos-chave de tal projeto: realizar um novo diagnóstico das condições objetivas, das tendências estruturantes da sociedade contemporânea. Assim, o eixo temático que orienta a organização do livro, qual seja, a aporia da autodestruição do esclarecimento, visa dar conta justamente da nova situação da estrutura sistêmica da sociedade. Nos termos dos autores, trata-se de apresentar o processo de transição para o mundo administrado, ou ainda, do colapso atual da civilização burguesa. Isto porque o conceito de *Aufklärung* não deve ser compreendido apenas como histórico-cultural, mas também como real: “o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Idéia em pessoas e instituições” (DE; p. 13-14). Neste sentido, a crítica do esclarecimento, como crítica da razão que pretende ser, têm como seu pressuposto o inextrincável entrelaçamento entre racionalidade e realidade social.

O projeto de *Dialética do Esclarecimento*, em termos mais gerais, é definido como a tentativa teórica de entender por que a humanidade, em vez

realissimum [o que há de mais real]. Na medida em que ele parece abstrato, essa sua abstração não é culpa de um pensamento especulativo, obstinado e desligado da realidade, mas sim da relação de troca, da abstração objetiva a que o processo da vida social obedece. O poderio de tal abstração sobre os homens é mais concreto do que o de qualquer instituição individual [...] A impotência que o indivíduo experimenta diante do todo é a drástica expressão disso” (CTSI; p. 71). A relação de troca e sua abstração objetiva remetem diretamente ao conceito-chave de Marx do fetichismo da mercadoria, sendo sinalizado no trecho em questão uma das tendências estruturais do sistema capitalista que não apenas se manteve desde Marx, como se alastrou para todas as esferas da vida social. A impotência do indivíduo, ou ainda, a eliminação até mesmo do indivíduo burguês como ideologia, aponta a reificação da própria consciência levada a seu limite.

de entrar em um estado verdadeiramente humano, estaria se afundando em uma nova espécie de barbárie (DE; p. 11). O fio condutor para tal empreitada ocorre por meio da crítica teórica da aporia da infatigável autodestruição do esclarecimento levada a cabo pela sociedade burguesa moderna. E tal procedimento já indica um dos sentidos primordiais do título do livro, isto é, a *Aufklärung*, determinada como progresso do pensamento, ao prometer a realização de seus ideais de liberdade, igualdade e fraternidade através deste progresso, acaba por reverter no seu contrário, o desdobramento de uma nova barbárie no interior da própria civilização. De acordo com esta dialética do esclarecimento entre progresso e regressão, emancipação e barbárie, é que os autores definem o mote que orienta o livro da seguinte maneira:

Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa petitio principii – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade (DE; p. 13)¹⁸.

¹⁸ Este trecho do prefácio parece ter sido negligenciado pelos críticos de Adorno e Horkheimer que os acusam de pessimismo; e, no caso de Habermas e seus seguidores, dos autores incorrerem em seu procedimento crítico a uma contradição performativa, já que se utilizam da crítica da razão para apontar a falência total da própria razão. Tais palavras que anunciam o projeto de *Dialética* já explicitam que não se trata de pessimismo algum, mas um movimento auto-reflexivo e de atualização da *Aufklärung*. A auto-reflexão, ao reconhecer de antemão o caráter emancipador do pensamento esclarecedor, tem como seu foco o elemento regressivo imanente à própria razão, o elemento destrutivo do progresso. É somente através do reconhecimento do caráter ambivalente da *Aufklärung* que se torna possível recorrer ao

Adorno e Horkheimer explicitaram, nessas palavras, a flutuação de significados e a própria ambivalência que é constitutiva do conceito de esclarecimento. O pensamento esclarecedor do qual depende a liberdade na sociedade e sem o qual a crítica da razão é impossível, é o mesmo que, determinado como progresso do pensamento, é responsável pela autodestruição do esclarecimento e pela regressão à barbárie da sociedade burguesa. E todo o livro consiste em acompanhar esta dialética ao longo do processo do esclarecimento, de seu elemento regressivo desde a origem, por meio de alegorias, num escopo histórico amplo que recua até o *mana* – representado como o momento de indiferenciação entre natureza e cultura –, passando pela Odisséia de Homero e pelo Iluminismo do século XVIII, e chegando até o fascismo do século XX. Não temos a pretensão aqui de perfazer todo este trajeto; interessa-nos somente o diagnóstico do presente feito pelos autores, que identifica no fenômeno do fascismo, e de tudo que o acompanha, os limites do progresso do esclarecimento. Mais especificamente, queremos nos deter na sinalização das alterações nas condições objetivas que possibilitaram a ascensão do totalitarismo na Europa, pois é na persistência destas condições que podemos estabelecer uma relação de continuidade e atualização crítica entre os ensaios sobre educação e a *Dialética do Esclarecimento*¹⁹.

pensamento esclarecedor para fazer a crítica imanente da razão. Nestes termos, a teoria visa aplicar-se negativamente a este elemento regressivo, determinado como fato consumado, destino. No reconhecimento da ausência de liberdade da ordem social do presente, já está pressuposta a necessidade de uma liberdade efetiva no interior da sociedade. Para essa discussão, cf. Jüngen Habermas. *Op. cit.*; Gustavo José de Toledo Pedroso. *Op. cit.*

¹⁹ Lembrando de onde estamos falando – isto é, a partir da periferia do capitalismo – devemos aqui reiterar o fato de que este diagnóstico sobre as condições objetivas do

Dissemos anteriormente que Adorno, nos ensaios sobre educação, parte do pressuposto de que, apesar de sua ênfase sobre as condições subjetivas da barbárie, o retorno ou não do fascismo é uma questão antes de tudo social e não subjetiva. Complementarmente a este ponto, o autor diz o seguinte no ensaio de 1965:

Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos, que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo. Com isto, refiro-me sobretudo também à psicologia das pessoas que fazem coisas desse tipo (EA; p. 121).

Em nossa leitura, este é o ponto-chave que estabelece a relação de continuidade entre os textos sobre educação e o diagnóstico de *Dialética do Esclarecimento*. O que está em jogo é a permanência da situação econômica e política de poucas possibilidades para uma mudança radical, ou ainda, revolucionária, das estruturas que mantêm a coesão do todo social. O que significa dizer que a passagem para o mundo administrado, diagnosticado em *Dialética do Esclarecimento* como uma tendência imanente do capitalismo que apontava para seu espraiamento em todo o sistema, concretizou-se no pós-

capitalismo tardio, assim como da fase anterior de mercado, de forma alguma pode ser estendido sem as devidas mediações a todos os países e continentes do globo. O sentido de totalidade não pode ser considerado aqui em termos espaciais ou geográficos, mas se referem àquelas tendências estruturantes e estruturadas que se destacam e determinam o todo, que tendem a se tornar dominantes no sistema capitalista. Desta forma, os autores têm em mente os países altamente industrializados da Europa ocidental, os Estados Unidos e a União Soviética.

guerra, engendrando assim uma nova fase do capitalismo; sua versão tardia²⁰. Antes de prosseguirmos na análise das condições objetivas, vale explorar um pouco mais esta passagem citada em função de questões levantadas anteriormente.

Nesta passagem, fica claro como não se trata de fugir à análise das condições sociais nos ensaios sobre educação, refugiando-se em questões da subjetividade, como se estas fossem menores. Também se torna explícito o fato de esta divisão entre objetividade e subjetividade ser importante analiticamente; mas tal partilha não pode ser considerada de forma abstrata ou rigidamente separada. O foco sobre a subjetividade da barbárie parte do diagnóstico do enrijecimento cada vez maior das condições objetivas, sem ser possível vislumbrar no presente histórico uma força social objetiva de oposição, capaz de fazer frente ao potencial objetivo do sistema. Tampouco se deve considerar que tal diagnóstico implica deixar de lado as condições sociais, por dois motivos: o primeiro é que, como já falamos acima, para o autor, a crítica

²⁰ Devemos aqui, mais uma vez, reiterar a apropriação limitada que faremos não apenas de *Dialética do Esclarecimento* como um todo, mas do próprio estudo “Elementos do anti-semitismo: Limites do Esclarecimento”. Como Adorno, nos ensaios sobre educação, pouco fala a respeito das condições objetivas do capitalismo tardio, ao mesmo tempo em que diz que estas pouco se alteraram desde a ascensão do fascismo na Europa, buscamos em *Dialética*, principalmente no capítulo “Elementos do anti-semitismo”, justamente entender melhor tais condições objetivas. Todavia, isto não significa que este seja o principal aspecto desenvolvido por Adorno e Horkheimer neste estudo de *Dialética*, nem que as condições subjetivas do anti-semitismo sejam neste contexto secundárias para os autores. Como salientamos acima, esta apropriação parcial e limitada só faz sentido a partir da idéia que visa estabelecer uma relação de continuidade entre os ensaios sobre educação e o diagnóstico das condições objetivas em *Dialética do Esclarecimento*. No que diz respeito aos pressupostos subjetivos do anti-semitismo que não analisaremos neste momento, eles serão retomados na Parte III, a partir da idéia de Adorno de uma necessária “inflexão em direção ao sujeito” para se pensar uma educação como esclarecimento subjetivo dos mecanismos sociopsicológicos que permitiram a irrupção do horror nazista.

da subjetividade é antes de tudo crítica social. E, também, pelo fato de objetividade e subjetividade serem considerados em termos relacionais e só desta maneira ganharem sentido, o giro em direção ao sujeito visa identificar justamente as condições que determinam a negação da condição de sujeito aos indivíduos, quando estes se adaptam cegamente à ordem social. Desta maneira, tal perspectiva só faz sentido tendo como horizonte a formação de indivíduos capazes de se oporem como sujeitos diante do mundo administrado e seu potencial objetivo.

Voltemos à questão do diagnóstico da nova fase do capitalismo e das alterações no interior do sistema e suas conseqüências, esboçada em *Dialética do Esclarecimento*. Em função do caráter fragmentário da obra em questão, como indicado em seu subtítulo – *fragmentos filosóficos* –, não poderia deixar de ser fragmentário este ponto também. Diante disto, buscamos apresentar qual é o argumento central para a nossa questão²¹. As mudanças no interior do capitalismo são anunciadas nos seguintes termos no “Prefácio”:

²¹ Seria equivocado dizer que *Dialética do Esclarecimento* elabora e oferece uma nova teoria objetiva da sociedade, isto é, uma teoria que analise de forma pormenorizada as mudanças dos fundamentos e contradições econômicas do capitalismo, assim como as modificações das relações de classes. Até porque este não é o objetivo do livro, como argumentamos até agora. Antes, seria correto dizer que os autores se propõem a desenvolver um novo diagnóstico acerca das condições objetivas no capitalismo contemporâneo, apropriando-se de análises econômicas e políticas de outros autores, especialmente de outros membros do Instituto para Pesquisa Social. Inclusive, em um texto de 1968, no qual é colocada em questão a validade do conceito de capitalismo para a atualidade, Adorno discute o fato da atual carência e da dificuldade em desenvolver uma teoria objetiva do valor que dê conta de atualizar criticamente a teoria da mais-valia marxista; para o autor, uma tal teoria que fosse convincente há muito tempo não era produzida, mesmo entre a produção teórica dos membros do Instituto para Pesquisa Social. Mas, para Adorno, este não é um fato dado, nem dependente de forma exclusiva do enfraquecimento da capacidade teórica contemporânea. A dificuldade em produzir uma tal teoria objetiva da sociedade estaria entrelaçada com a própria situação das condições objetivas do capitalismo tardio. “*Entrementes, a economia de mercado já está*

A naturalização dos homens hoje em dia não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados. 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 (DE; p. 14).

Deste trecho, o primeiro ponto a destacar é a crítica ao progresso técnico e material, enquanto momento do progresso do esclarecimento. Em tal crítica é possível identificar a incorporação das “Teses sobre o conceito de História” de Benjamin, que elegeu o progresso técnico como elemento chave da crítica à barbárie. A crítica se orienta para a dialética histórica do progresso social, uma vez que não se trata de uma negação abstrata de todo o progresso, mas da negação determinada de uma forma assumida pelo progresso na sociedade

tão questionável que ela zomba de qualquer confrontação desse gênero [como a crítica de Marx à economia política liberal, produzindo uma teoria imanente ao sistema]. A irracionalidade da atual estrutura social impede o seu desdobramento racional em uma teoria. A perspectiva de que a condução do processo econômico acabe levando ao poder político de fato deriva da dinâmica deduzível do sistema, mas tende simultaneamente para a irracionalidade objetiva. Isso [...] é que deveria ajudar a esclarecer porque há tanto tempo não se produziu uma teoria objetiva da sociedade que fosse convincente. Sob esse aspecto, abdicar dessa teoria não seria um progresso crítico do espírito científico mas sim a expressão de uma forçada resignação. Paralela à regressão da sociedade corre uma regressão do pensamento sobre ela” (CTSI; p. 66-67).

capitalista²². A contradição entre forças produtivas e relações de produção permanece como motor do sistema, tendo sido apenas intensificada, ao contrário do que esperava grande parte das esquerdas, tanto do ocidente como do leste europeu. Desta forma, a crítica ao progresso tem um duplo alvo, um político e outro teórico. Num primeiro registro, trata-se de uma autocrítica ao marxismo – tanto à social-democracia alemã quanto ao comunismo soviético – de ser equivocada a perspectiva de uma primazia das forças produtivas, isto é, de que o progresso acelerado das mesmas acabaria por romper as relações de produção, abrindo caminho para o socialismo. Reafirmando a crítica

²² No ensaio “Progresso”, publicado na coletânea *Stichworte* de 1969, que segundo Adorno faz parte do complexo relacionado ao projeto da *Dialética Negativa*, o autor irá retomar o tema do progresso dando ênfase a seu caráter ambivalente e fazendo a crítica à interdição que foi realizada à análise deste conceito. Neste ensaio, ao contrário de *Dialética do Esclarecimento*, a referência às “Teses sobre o conceito de História” e a crítica benjaminiana ao conceito de progresso é explícita – sendo considerada a “*reflexão de maior peso para a crítica da idéia de progresso*” – marcando uma certa “filiação” e um propósito de atualizar a tese de Benjamin. É a partir disto, inclusive, que Adorno lembra que há uma relação inextrincável entre progresso, humanidade e redenção, relação esta que marca a própria ambivalência do conceito. E uma das implicações desta relação complexa é que não há como falar propriamente em humanidade e redenção, sem considerar uma perspectiva de um progresso efetivo, e vice-versa. Neste sentido, lembra Adorno, a crítica ao progresso desde Benjamin se orienta a uma forma determinada, a idéia burguesa de progresso que confunde o progresso de “destrezas e conhecimentos” com o progresso da própria humanidade. E por trás desta subsunção está a idéia de que a humanidade já estaria propriamente constituída em sua configuração sob o capitalismo, quando o *telos* do progresso seria justamente esta constituição e, o movimento do progresso, o processo desta constituição. Nos termos de Adorno, sob esta idéia de progresso burguês tudo progride no todo, menos o todo, a humanidade, que antes parece regredir diante da possibilidade da catástrofe. Mas isto não significa abdicar de toda forma de progresso, nem mesmo do progresso material galgado durante o capitalismo; o equívoco está em considerar este progresso como já consumado. Aos pessimistas que refutam toda idéia de progresso, que classificam todos os demais como ingênuos pautados em uma *crença no progresso*, Adorno lembra o seguinte: “*Caberia retrucar sobriamente a essa falsa veneração que de fato o progresso da pedra à bomba de megatons é um escárneo satânico, mas que é somente na época da bomba que se pode visar uma situação em que a violência desapareça de todo*” (P; p. 228).

benjaminiana, os autores assumem a posição teórica de que uma transformação radical da sociedade implica uma ruptura e um salto qualitativo do *continuum* da história, e não uma aceleração do progresso das forças produtivas que deu origem ao novo momento de uma história motorizada. O outro alvo da crítica é o próprio diagnóstico teórico de um novo momento do capitalismo, levado a cabo pelo progresso técnico e material que reforçou ainda mais as relações de produção fundadas na dominação. Por outro lado, os autores fazem questão de frisar a ambigüidade do progresso, já que ele criou as condições técnicas e materiais para um mundo mais justo, para a satisfação das necessidades básicas para todos. Em outras palavras, sob o capitalismo tardio criaram-se as condições econômicas necessárias para que ninguém no mundo passe fome ou não tenha onde morar. Retomando Benjamin, as condições materiais para o salto do *continuum* da história já estão dadas.

A questão consiste, pois, em entender e explicar como o progresso social acabou por se reverter no seu contrário, aumentando a pressão social sobre todos os indivíduos; sobretudo ao particular e diferente, ao que foge à compulsão homogeneizadora do sistema. Citemos outro trecho:

Nas condições atuais, os próprios bens da fortuna convertem-se em elementos do infortúnio. Enquanto no período passado a massa desses bens, na falta de um sujeito social, resultava na chamada superprodução, em meio às crises da economia interna, hoje ela produz, com a entronização dos grupos que detêm o poder no lugar desse sujeito social, a ameaça internacional do fascismo: o progresso converte-se em regressão (DE; p. 15).

Com essas palavras, Adorno e Horkheimer tornam mais explícita a idéia de uma passagem de uma fase a outra do capitalismo. O “período passado”

refere-se ao capitalismo liberal, marcado pela mediação do mercado na circulação das mercadorias, indiferentemente de seus portadores ocasionais, e por sua concorrência interna; juntamente com a ideologia burguesa da liberdade, caracterizadora da cultura, o progresso também foi um elemento vital desta ideologia. A *mão invisível* que deveria, a um só tempo, regular o mercado através da concorrência e conduzir os homens a uma situação social melhor, dispensava a intervenção do Estado na esfera econômica. Mas o mecanismo impreciso e irregular do mercado, que não permitia o cálculo exato da produção, resultava na superprodução e nas crises econômicas cíclicas imanentes ao sistema. Para o marxismo, as crises eram momentos políticos fundamentais, pois a contradição entre forças produtivas e relações de produção saltavam aos olhos no escopo social e a irracionalidade do sistema tornava-se explícita. Tratava-se, portanto, do momento, por excelência, de tomada de consciência política e da possibilidade da revolução.

Mas, segundo o diagnóstico econômico dos membros do Instituto para Pesquisa Social, a grande crise de 1929, ao invés de abrir as portas da revolução, acabou por engendrar um momento de transição para uma nova fase do capitalismo²³. Esta seria a última grande crise que selava o destino do

²³ Esta breve caracterização que tentamos esboçar das condições objetivas do capitalismo tardio em comparação com a fase anterior do capitalismo de mercado não está fundada apenas no que é dito na própria *Dialética do Esclarecimento*, mas também no debate, ocorrido no interior do Instituto para Pesquisa Social na década de 1940, a respeito do diagnóstico de uma nova fase do capitalismo. Tal debate se cristalizou, principalmente, em torno das análises e da controvérsia entre Friedrich Pollock e Franz Neumann. Para maiores detalhes sobre este debate, Cf. Friedrich Pollock. "State Capitalism: its possibilities and limitations". In: Andrew Arato e Eike Gebhardt (orgs.) *The essential Frankfurt School reader*. Nova York, Continuum, 1993, p. 71-94; Max Horkheimer. "The Authoritarian State". In: *Idem*, p. 95-117; Rolf Wiggershaus. *Op. cit.*, p. 308-320; José Rodrigo Rodriguez e Fernando Rugitsky.

sistema de mercado, assim como a lei do colapso do sistema marxista. O capitalismo tardio – e sua correspondente forma de organização social administrada – é a fase sucedânea ao capitalismo concorrencial, pondo fim ao mecanismo regulador incerto do mercado. O mecanismo objetivo que suplanta o mercado é a planificação econômica e a administração social; em outras palavras, as esferas da produção, circulação e consumo, assim como a definição das necessidades econômicas e sociais, passam a ser coordenadas e planificadas em escala nacional a partir de um plano geral econômico. A mão invisível é substituída por uma mão de ferro; o Estado, antes dispensável, passa a ter um papel central na economia, e os antagonismos internos passam a ser transplantados para o conflito político internacional entre os blocos de poder, tal qual se efetivou na guerra fria. Sobre esta mudança no sistema, Adorno irá atualizar esta questão vinte e quatro anos depois, em uma análise retrospectiva, dizendo o seguinte:

Eles [os aspectos estáticos do capitalismo tardio] fazem parte das relações de produção. Estas não são mais apenas as de propriedade, mas também as de administração, abrangendo até o papel do Estado como capitalista total (CTSI; p. 69).

Também lembra o autor que o intervencionismo, ao contrário do que defendiam os liberais, não foi uma conseqüência enxertada de fora e estranha ao sistema, mas decorreu de sua própria imanência, de sua lógica da autodefesa e da autoconservação do todo.

“Friedrich Pollock e Franz Neumann”. In: Marcos Nobre (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas, Papyrus, 2008, p. 271-276.

O estranho ao sistema revela-se constitutivo do sistema, até alcançar a sua tendência política. No intervencionismo, a força de resistência do sistema (mas indiretamente também a teoria do colapso do sistema) se confirmou; o seu télos [meta] é a passagem para a dominação independente do mecanismo do mercado (CTSI; p. 73).

Neste sentido, o Estado torna-se importante economicamente enquanto lugar a partir do qual a planificação desta esfera em âmbito nacional torna-se possível, sobretudo em termos administrativos, suplantando o mercado. Com o intervencionismo estatal, nota-se também teoricamente a perspectiva de uma aproximação cada vez maior entre poder econômico e poder político (ambas formas mediadas do poder enquanto tal), tendo em vista a manutenção e ampliação da dominação sobre a massa dos desprovidos de poder. No que diz respeito ao Estado, não pode passar despercebido um dos maiores paradoxos da transição do capitalismo concorrencial para seu momento tardio. Apesar de o *New Deal* americano pressagiar esta transição, quem efetiva o novo modelo econômico do capitalismo não são os países altamente industrializados democráticos, mas aqueles onde se instauraram efetivamente as experiências totalitárias. O estatismo integral soviético e a economia mista nazista colocaram na pauta do dia da concorrência internacional a planificação econômica, impondo aos concorrentes diretos a adaptação às novas regras do jogo. É neste sentido que devemos entender que o progresso técnico e material gera a ameaça internacional do fascismo, pois mesmo nos países altamente industrializados e democráticos as condições objetivas – isto é, as tendências estruturantes, sociais e políticas – são, senão as mesmas, muito semelhantes àquelas que promoveram a ascensão do fascismo e dos *gulags* soviéticos. Também é nos mesmos termos que devemos entender a afirmação

de Adorno, nos ensaios sobre educação, de que as condições sociais e políticas que geraram Auschwitz permanecem, mesmo após a queda do nazismo; elas persistem no capitalismo tardio.

Para esta sumária caracterização do capitalismo tardio, cabe assinalar ainda dois pontos importantes para nossa argumentação: a concentração e centralização do capital e do poder, e a correspondente mudança na estrutura social das classes. O primeiro ponto diz respeito àquela imanência do sistema, ressaltada por Adorno: as crises cíclicas do sistema de mercado implicavam já uma concentração do capital nas mãos de menos portadores, pois a cada crise uma parte dos produtores era levada à bancarrota. Deste ciclo interminável formaram-se os cartéis e trustes, os monopólios industriais, como forma de autoconservação do sistema e de sobrevivência dos produtores frente às crises. Juntamente com a planificação estatal, os monopólios são a nova forma de organização da produção de mercadorias. As implicações de tais alterações na estrutura social é a diminuição da quantidade de pessoas que compõem a classe dominante, e de grupos sociais que controlam o aparelho técnico e que são entronizados como detentores do poder. O burguês do capitalismo de mercado, enquanto produtor individual assegurado por relações de propriedade, já não existe mais e passa a engrossar a massa dominada pelo aparato técnico. A bem da verdade, nenhum indivíduo está a salvo, mas apenas os grupos que detêm o poder, sendo seus membros intercambiáveis como qualquer outra força de trabalho. A composição básica da nova classe dominante, apontando novamente a fusão entre poder econômico e político, são os grandes industriais que sobreviveram às crises do mercado e passaram a integrar os monopólios e altas patentes da administração do Estado.

A partir desta sumária apresentação do capitalismo tardio analisado por Adorno e Horkheimer, é possível tratar da questão da relação entre as novas estruturas sociais e a barbárie, estabelecida no estudo “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento”²⁴. Como ponto de partida, cabem algumas considerações sobre este título, principalmente sobre a noção de limites. Novamente aqui temos a presença da crítica ao progresso benjaminiano, pois sem dúvida alguma os limites dizem respeito ao progresso irrefletido do esclarecimento. Os autores anunciam o estudo da seguinte maneira: “A discussão dos ‘Elementos do Anti-Semitismo’ através de teses trata do retorno efetivo da civilização à barbárie. A tendência não apenas ideal, mas também prática, a autodestruição” (DE; p. 16). No fenômeno histórico do anti-semitismo se efetiva concretamente aquele elemento destrutivo presente no interior do esclarecimento desde a origem: o progresso desenfreado da razão. Mas o que leva a razão a encontrar limites, ou ainda, o que determina

²⁴ Como já apontamos, não temos a pretensão de estabelecer uma leitura original deste capítulo de *Dialética do Esclarecimento*. Desta forma, para a análise das condições objetivas que geraram o anti-semitismo, apropriaremos-nos em grande medida dos argumentos de Gabriel Cohn apresentados em seu artigo “Esclarecimento e Ofuscação: Adorno & Horkheimer Hoje”. Neste texto, Cohn faz uma interpretação bastante pertinaz de “Elementos do Anti-Semitismo: Limites do Esclarecimento”, visando avaliar a atualidade do diagnóstico estabelecido pelos autores sobre os limites do progresso da razão esclarecida. Mas como o próprio autor explicita no início de seu texto, sua análise não visa abarcar todos os elementos do anti-semitismo analisados por Adorno e Horkheimer, mas, como veremos, Cohn se restringe em grande medida a abordar as mudanças nas condições objetivas que permitiram o fascismo. Para tanto, o autor foca-se na tese VII de “Elementos do anti-semitismo”, tese esta que foi incluída somente em 1947, três anos após a primeira edição de *Dialética do esclarecimento*. Este foco restritivo é justificado pela interpretação original do autor, com a qual compartilhamos, que a inclusão desta tese VII dá um novo sentido para o capítulo, permitindo rearticular e conferir uma maior unidade às demais teses, principalmente a partir da noção de *mentalidade do ticket* que é introduzida nessa discussão. Exploraremos esta questão mais adiante.

tais limites? Neste ponto opera propriamente a dialética do esclarecimento, pois tais demarcações aparecem no momento em que o progresso da razão esclarecida começa a produzir o seu contrário, a irracionalidade da nova barbárie, a ameaça internacional do fascismo.

Como nos lembra Cohn, a noção de “Elementos” do título também é central. Ela aponta para um processo de decomposição de um objeto, o complexo anti-semita, desvelando o fato de tais elementos serem um produto do próprio progresso da razão esclarecida, e não algo estranho a ela, ao mesmo tempo que esta decomposição dos elementos sinaliza tendências estruturais que prolongam e superam este complexo anti-semita em novas configurações. Daí a insistência de Adorno, nos ensaios sobre educação, em reafirmar o fato de as condições que geraram Auschwitz persistirem, mesmo após o fim da II Guerra Mundial. Os elementos do anti-semitismo, ao contrário do que pensavam os indivíduos envolvidos no círculo infernal da sociedade anti-semita, pouco têm a ver com os judeus. Estes elementos antes configuram um esquema formal de concretização da barbárie, importando a existência de carrascos e vítimas, sejam eles quem for.

Esta questão da continuidade ganha conteúdo e complexidade a partir da afirmação, aparentemente um contra-senso, que abre a tese VII de “Elementos” (tese esta que não consta na primeira edição de 1944 e que foi acrescentada na segunda edição de 1947). Citemos:

Mas não há mais anti-semitas. *Os últimos foram os liberais que queriam exprimir sua opinião anti-liberal. A distância que a nobreza e os militares guardavam dos judeus era, no ocaso do século dezenove, uma simples atitude reacionária* (DE; p. 186; grifos nossos).

O que realmente choca na afirmação é o fato de, ao longo das teses anteriores, Adorno e Horkheimer argumentarem sobre a sobrevivência das condições objetivas e subjetivas que geraram o anti-semitismo, e finalizarem sinalizando para a supressão de indivíduos anti-semitas – inclusive durante o regime nazista – uma vez que os últimos foram os liberais durante o capitalismo de mercado. Para desfazermos este aparente paradoxo, cabe entender em que consistia este comportamento anti-semita dos últimos liberais e qual a transformação que ocorreu no interior da sociedade que implicou a supressão dos anti-semitas.

Adorno e Horkheimer caracterizam sumariamente a sociedade anti-semita da seguinte maneira na tese II:

Na medida em que agredem cegamente e cegamente se defendem, perseguidores e vítimas pertencem ao mesmo circuito funesto. O comportamento anti-semita é desencadeado em situações em que os indivíduos ofuscados [verblendete] e privados de sua subjetividade se vêem à solta como sujeitos. Para as pessoas envolvidas, seus gestos são reações letais e, no entanto, sem sentido [...] O anti-semitismo é um esquema profundamente arraigado, um ritual da civilização, e os pogroms são verdadeiros assassinatos rituais. Neles fica demonstrada a impotência daquilo que poderia refreá-los, a impotência da reflexão, da significação e, por fim, da verdade. O passatempo pueril do homicídio é uma confirmação da vida estúpida a que as pessoas se conformam (DE; p. 159-60; trad. modificada)²⁵.

²⁵ Seguindo a modificação da tradução feita por Cohn, também modificamos a tradução do termo *verblendete* de “obcecados” por “ofuscados”, pois tal alteração tem grandes implicações na interpretação deste trecho. A ofuscação, ou ainda, “o nexo universal de ofuscamento” [*Verblendungszusammenhang*], como lembra Cohn, diz respeito ao fenômeno “de que a razão privada da sua capacidade reflexiva, deixada solta na exacerbação do seu impulso dominante alimentado pela sempre presente ameaça da regressão mítica, gera luzes, sim, mas que ofuscam e levam à cegueira. Precisamente nessa relação intrínseca que se

A sociedade anti-semita, como se depreende deste trecho, tem como núcleo antes a ofuscação do que propriamente o anti-semitismo: trata-se de um esquema vazio, um antigo ritual da civilização, que ganha conteúdo concreto e particular na perseguição aos judeus sob o nazismo. A ofuscação é tamanha que não diz respeito apenas aos perseguidores, mas forma um circuito funesto, marcado por uma patológica cumplicidade que coloca sob a mesma cegueira irracional tanto os carrascos como suas vítimas, por mais que não se possa atribuir aos últimos a responsabilidade por ocupar tal posição neste círculo infernal. Mas o ponto que chama realmente a atenção é a caracterização do comportamento anti-semita, que pertence tanto ao período liberal quanto ao momento do capitalismo tardio, transformando-se num esquema vazio de conteúdo. Para falar em um jargão da dialética, tal comportamento é marcado pela posição do sujeito, cujas determinações são a consciência, a capacidade para a auto-reflexão, a ponderação antes do julgamento. No entanto, no comportamento anti-semita são justamente estas determinações que são expropriadas dos indivíduos, na medida em que se vêem privados de sua subjetividade e, mesmo assim, agem a partir da posição de sujeitos sem qualquer limitação externa, social e política, ou interna, da consciência moral. Neste sentido, podemos nos referir ao indivíduo anti-semita como um pseudo-sujeito, que projeta o ódio de si próprio no Outro, que representa a diferença não assimilada pela ordem social.

No que diz respeito àquela cumplicidade das vítimas, os autores analisam criticamente a posição assumida pelos judeus liberais assimilados durante o

estabelece entre luzes e ofuscação consiste o limite da razão esclarecida; e o anti-semitismo se apresentava como a figura histórica mais acaba disso” (Cohn, 1998; p. 7).

sistema de mercado, julgando que esta posição incorria em uma má avaliação histórica de tal assimilação.

A raça [Rasse], hoje, é a auto-afirmação do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara. Os judeus liberais, que professaram a harmonia da sociedade, acabaram tendo que sofrê-la em sua própria carne como a harmonia da comunidade racial [Volksgemeinschaft]. Eles achavam que era o anti-semitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens. A perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta (DE; p. 158-159; trad. modificada)²⁶.

²⁶ Modificamos a tradução do termo alemão *Volksgemeinschaft*, de comunidade étnica por comunidade racial, pois pensamos que o jargão e toda a ideologia nacional-socialista funda-se muito mais em uma idéia de raça do que em etnia. O tradutor brasileiro de *Dialética do Esclarecimento*, Guido Antonio de Almeida, inclusive dedica duas notas a respeito da tradução problemática e difícil para o português do termo alemão *Volk* (povo) e seus derivados. Reproduziremos aqui as duas notas para apontar nosso ponto de discórdia com o tradutor e justificar nossa alteração: “1 – O termo *völkisch*, de difícil tradução, é um adjetivo derivado de *Volk* = povo, e designa, no jargão nacional-socialista, **tudo aquilo que se refere ao ‘povo’ entendido como uma unidade nacional, i.e., racial e cultural, vale dizer como etnia**. À falta de melhor solução, traduzimos *völkisch*, conforme o contexto, **por racista ou nacionalista**. 2 – *Genosse* = camarada, companheiro, é, como se sabe, o termo com que se tratam os correligionários de partidos socialistas ou comunistas. Os nacional-socialistas adotaram o termo *Volksgenosse* para designar aqueles que vêem seu laço de solidariedade no pertencimento a um mesmo **povo ou etnia** (*Volk*). Por isso, traduzimos o termo por **‘camarada de etnia’ ou ‘camarada da ideologia racista’**” (DE; p. 253; grifos nossos). O que discordamos do tradutor é a identificação que ele estabelece entre povo, raça e etnia. Estranhamos inclusive porque o autor escolhe termos diferentes para as duas expressões derivadas de *Volk* [*völkisch* e *Volksgenosse*], no primeiro racista ou nacionalista, e no segundo, etnia ou ideologia racista. No caso em que modificamos a tradução, podemos entender que o tradutor preferiu utilizar o termo etnia e não raça, para diferenciar o termo *Volksgemeinschaft* [literalmente, comunidade do povo] de *Rasse* [raça] que aparece logo no início da citação destacado com o termo alemão entre parênteses. Devemos deixar claro que o único termo que achamos inapropriado é etnia, considerando as outras soluções, a nosso ver mais válidas. O ponto principal que caracteriza a idéia de raça, principalmente até o momento em que o livro fora escrito, é seu fundamento

Nunca é demais reafirmar que os autores, com tal crítica, não pretendem atribuir a culpa às vítimas; na verdade, no trecho em questão transparece como a crítica é orientada antes para as condições objetivas, isto é, a ordem social, do que propriamente aos anti-semitas. Neste sentido, os autores identificam no período liberal o germe do anti-semitismo na própria ordem social, por mais que ela aparente estar escondida. A violência, que é a sua essência, ainda estava oculta na esfera da produção, na rapinagem que recaía sobre a classe trabalhadora e em suas condições de vida miseráveis. Sob o totalitarismo, o ódio aparece sem disfarces na perseguição dos representantes da esfera da circulação, transformados em bodes expiatórios responsáveis pela violência que conforma o todo social. A idéia dos judeus como bodes expiatórios sinaliza o argumento vindouro dos autores, de que o anti-semitismo, na verdade, pouco tem a ver com os judeus, dada a irracionalidade deste comportamento. O que importa nesta forma de pensamento é o caráter abstrato do objeto, a vítima, que pode ser intercambiável; interessa, pois, a existência de uma vítima, seja qual for, para que o ritual do sacrifício seja levado até o fim, satisfazendo a pulsão obscura do social.

Novamente recorrendo ao jargão da dialética, podemos dizer que é a posição da violência – que é a essência da ordem social capitalista – que pode nos ajudar a entender a afirmação de que não existem mais indivíduos anti-semitas. É que ocorre um deslocamento da violência do pólo subjetivo,

biológico, expresso na idéia de pureza, de sangue ariano puro e superior em oposição ao sangue judeu contaminado, sujo, fraco. Já a expressão etnia foi largamente apropriada pela antropologia para denominar as chamadas minorias, e tem sua fundamentação antes cultural que biológica. Desta forma, o conceito de raça, justamente por seu caráter ideológico, sua idéia de pureza ou impureza biológica, que gera o racismo, parece-nos mais apropriado.

daqueles pseudo-sujeitos, para o âmbito das condições sociais, implicando um aumento desmesurado do terror sobre os indivíduos. De fato esta argumentação só irá tornar-se explícita na tese VII, que foi acrescentada em 1947 e parece ter conferido uma maior unidade a “Elementos do anti-semitismo”. Ao se referirem ao comportamento dos últimos anti-semitas do capitalismo concorrencial, Adorno e Horkheimer afirmam:

Quando a mentalidade anti-semita se exprimia, ela se sentia ao mesmo tempo burguesa e rebelde. A vociferação racista ainda constituía uma forma distorcida da liberdade civil. [...] O anti-semitismo ainda era um tema aberto à escolha subjetiva, e a decisão referia-se especificamente a ele. É verdade que a aceitação da tese racista já implica todo o vocabulário chauvinista, e que os juízos anti-semitas deram sempre testemunho de um pensamento estereotipado. Mas, hoje, é só isto que resta. Continua-se a escolher, mas apenas entre totalidades. A psicologia anti-semita foi, em grande parte, substituída por um simples “sim” dado ao ticket fascista, ao inventário de slogans da grande indústria militante (DE; p. 186-187).

Se no período liberal o anti-semitismo delineava-se no escopo social como um fenômeno importante, ele não possuía uma base objetiva. Ao mesmo tempo, ele se fundava em um conteúdo específico, exigindo que os indivíduos tomassem partido deste conteúdo, por mais estereotipado e virulento que fosse. A mentalidade era burguesa e rebelde, pois ao mesmo tempo que expressava a violência da ordem social, mostrava a mentira que era a ideologia burguesa da liberdade. Mas o mais importante, e nisto reside a diferença que procuramos, é que o anti-semitismo dizia respeito a uma escolha subjetiva de um corpo de idéias muito bem definidas; o judeu como o verdadeiro inimigo de todos. Como já havíamos apontado, os últimos anti-semitas eram pseudo-sujeitos, que descompromissados com sua capacidade reflexiva, estavam à

solta agindo a partir da posição de sujeitos em um contexto de ofuscação. Sob o capitalismo tardio, da psicologia anti-semita resta apenas seu invólucro irracional, desprovido de qualquer conteúdo específico. Este seu sucedâneo é a mentalidade do ticket²⁷, o pensar em bloco, que dispensa o indivíduo da

²⁷ O conceito de mentalidade do ticket, ou “*ticket thinking*”, é introduzido em “Elementos do anti-semitismo” de forma um tanto abrupta, sem uma análise mais aprofundada. Tal conceito, em verdade, foi inicialmente utilizado em *Studies in the Authoritarian Personality*, obra resultante de uma grande pesquisa coletiva, teórica e empírica, realizada no mesmo período em que Adorno e Horkheimer redigiam a *Dialética*. Em um capítulo de autoria de Adorno, no qual ele analisa questões políticas e econômicas no material das entrevistas, há um item intitulado “Ticket thinking and personalization in politics” no qual o conceito é formulado. O núcleo do significado deste conceito é que o indivíduo que adere a esta mentalidade, a qual demonstra sua suscetibilidade a tendências fascistas, suas idéias organizam-se a partir da associação, ao mesmo tempo, de dois dispositivos contraditórios: a estereotipia (pensamentos conforme padrões fixos previamente dados para qualificar pessoas e coisas) e a personificação (tendência a descrever processos sociais e econômicos objetivos, programas políticos, tensões internas e externas em termos de alguma pessoa identificada com o caso ao invés de tomar o problema para efetuar as operações intelectuais impessoais requeridas pelo caráter abstrato dos próprios processos sociais) (AP; p. 348). Adorno relaciona os dois dispositivos da seguinte maneira: “*Tanto a estereotipia quanto a personificação são inadequadas à realidade. Sua interpretação pode assim ser vista como um primeiro passo rumo à compreensão do complexo de pensamento ‘psicótico’ que parece ser uma característica crucial do caráter fascista. É obvio, contudo, que esse malogro subjetivo na apreensão da realidade não é primária e exclusivamente uma questão da dinâmica psicológica dos indivíduos envolvidos mas é em certa medida devido à própria realidade, à relação ou à carência de relação entre essa realidade e o indivíduo. Na medida em que se esquiva do concreto e se contenta com idéias preconcebidas, rígidas e supergeneralizadas, às quais o indivíduo atribui uma espécie de onipotência mágica, a estereotipia não alcança a realidade. Por seu lado, a personificação esquiva-se da abstração real, vale dizer, da ‘reificação’ da realidade social, que é determinada por relações de propriedade e na qual os seres humanos figuram como se fossem meros apêndices. A estereotipia e a personificação são duas partes divergentes de um mundo não experimentado efetivamente, partes que não apenas são irreconciliáveis entre si como também não permitem qualquer adição que reconstruísse o quadro do real*” (Adorno apud Cohn, 1998; p. 13-14). Adorno remonta estes dispositivos a uma regressão individual a fases de desenvolvimento infantis já superadas, sendo estes dispositivos “repetições de padrões infantis” de pensamento e comportamento (AP; p. 346). Como dissemos, em *Dialética*, Adorno não aprofunda tanto a dimensão deste conceito, de maneira que podemos definir seu uso

escolha, isto é, da própria posição do sujeito. O ticket fascista, ao contrário do anti-semitismo, não diz respeito apenas ao ódio aos judeus; este consiste em um de seus elementos, os quais, em bloco, ratificam ideologicamente a ordem social do presente²⁸. Neste sentido, a mentalidade do ticket é o que supera e prolonga o anti-semitismo, ou melhor, seus elementos. Mas antes de explorarmos este conceito chave que é a mentalidade do ticket, temos que entender o que gera esta mudança de uma forma de comportamento a outro, qual é a alteração nas condições objetivas que tem estas implicações na modificação da posição do sujeito e da violência.

Como vimos, os autores postulam, ao longo de *Dialética do Esclarecimento*, um diagnóstico acerca do capitalismo contemporâneo, isto é, a passagem do sistema de mercado para o capitalismo tardio. Como desdobramento constitutivo deste diagnóstico, podemos dizer que existe uma correlação entre esta transição de uma fase a outra do capitalismo e a

restrito nesta obra recorrendo à simplificada e clara descrição de Cohn nos seguintes termos: “Na realidade o ticket-thinking engloba numa unidade a polarização estereotípicamente/personificação, associando-as numa forma de pensar ‘em bloco’, conforme padrões prontos (daí a alusão, na expressão, a listas partidárias em que um voto carrega apoio à todos os candidatos inscritos à revelia do eleitor). [...] Trata-se de uma forma de perceber o mundo e de pensar que opera conforme blocos de significados previamente dados, que se apresentam como coerentes para o sujeito (na medida em que aceitar um dos seus elementos leva a aceitar os demais sem esforço de ajuste nem, muito menos, reflexão) mas que na realidade são intrinsecamente contraditórios (na medida em que associam a estereotípicamente e a personificação num conjunto que resiste a completar-se)” (Cohn, 1998; p. 15).

²⁸ A respeito do caráter formal da mentalidade do ticket dizem os autores: “Do mesmo modo que a máquina do partido de massas impõe aos eleitores, com as listas de candidatos, os nomes de pessoas de quem não têm o menor conhecimento e que só podem eleger em bloco, assim também os pontos ideológicos centrais estão codificados em poucas listas. É preciso optar em bloco [...] O anti-semitismo praticamente deixou de ser um impulso independente, ele não é mais do que uma simples prancha eleitoral: quem dá uma chance qualquer ao fascismo subscreve automaticamente, juntamente com a destruição dos sindicatos e a cruzada antibolchevista, a eliminação dos judeus” (DE; p. 187).

transição do anti-semitismo para a mentalidade do ticket. Portanto, o que está em jogo é uma mudança na relação entre os sujeitos da razão esclarecida e seu objeto, a totalidade social, e é esta mudança que sinaliza os limites da dialética do esclarecimento.

Hoje, os indivíduos recebem do poder seus tickets já prontos, assim como os consumidores que vão buscar seu automóvel nas concessionárias da fábrica. O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais resultado de um processo dialético entre o sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria. O processo é um processo de liquidação em vez de superação, é um processo de negação formal em vez de negação determinada. Não lhe foi concedendo a plena satisfação que os colossos da produção deixados à solta [die losgelassenen Produktionskolosse] superaram o indivíduo, mas extinguindo-o como sujeito. É nisso justamente que consiste sua racionalidade consumada, que coincide com sua loucura. A extrema desproporção entre a coletividade e os indivíduos anula a tensão, mas a perfeita harmonia entre a onipotência e a impotência é ela própria a contradição não-mediata, a oposição absoluta à reconciliação (DE; p. 191; trad. modificada)²⁹.

Nesta passagem, temos a descrição decisiva da mudança que ocorre no interior do capitalismo que gera o fundamento objetivo para a passagem do

²⁹ Modificamos a tradução, no trecho indicado, com o termo em alemão, por se tratar de uma passagem central para nosso argumento. Na edição brasileira, a tradução para *die losgelassenen Produktionskolosse* é “os colossos desencadeados na produção”. Gabriel Cohn também modifica a tradução para “os colossos da produção desatados”. Preferimos a tradução por “os colossos da produção deixados à solta”, pois desta forma utilizamos a mesma terminologia utilizada em uma outra citação que será retomada que diz respeito aos sujeitos ofuscados que se vêem à solta. Além disso, a idéia de que os grandes conglomerados produtivos são *deixados à solta*, lembra que não se trata de sujeitos e que só podem assim proceder por que os sujeitos o permitem. Assim, já fica prenunciada a idéia de que somente os indivíduos, assumindo a posição de sujeitos, podem colocar limites a esta objetividade cega e seu progresso desenfreado deixado à solta.

pensamento anti-semita para a mentalidade do ticket, o pensamento em bloco. Se no período liberal, cabia ao indivíduo escolher a posição de pseudo-sujeito anti-semita, por mais mentirosa que fosse esta ideologia, o indivíduo tinha neste contexto um papel decisivo. Neste sentido, a adaptação ao poder e ação pautada por um senso de realidade dominador, dependia de um processo dialético entre o sujeito e a realidade social, processo este doloroso que exigia uma tomada de posição do sujeito e tinha conseqüências perceptíveis a este. E esta dialética tinha um sentido negativo, enquanto negação determinada e não formal, muito importante para a formação da consciência do indivíduo burguês. Da mesma forma que era possível integrar o grupo dos indivíduos anti-semitas, pois desde então estes só podiam existir sob a forma de um eu coletivo, estava aberta a escolha para o indivíduo de rejeitar a mentira do anti-semitismo como conteúdo específico. Em seu sentido mais simples, a experiência individual podia fazer toda a diferença neste juízo, pois tal experiência está fundada na relação estabelecida ao longo da vida com outros indivíduos judeus: o amigo de escola ou do bairro, o vizinho, o feirante, o colega de trabalho. Diante da mentalidade do ticket, é a experiência individual que deixa de interferir no juízo que é feito em relação ao Outro, já que o ticket é dado pronto para os indivíduos, com seu bloco de significados contraditórios ao qual se deve aderir incondicionalmente.

Antes o juízo passava pela etapa da ponderação, que proporcionava certa proteção ao sujeito do juízo contra uma identificação brutal com seu predicado. Na sociedade industrial avançada, ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação (DE; p. 188).

Mas o ponto daquela passagem consiste – já que o indivíduo se vê dispensado do trabalho da ponderação, da discriminação e do próprio juízo – na produção do ticket fascista, isto é, quem assume esta nova tarefa de administração da consciência. A mentalidade do ticket, e a adaptação das massas ao poder que é o seu *telos*, passa a ser produzida imediatamente pela engrenagem da indústria, dispensando a mediação do mercado para a dominação. Mas não se trata da velha indústria do *homo economicus* burguês, mas dos colossos da produção que, deixados à solta, levaram o progresso ao seu limite, transformando a dialética do esclarecimento objetivamente na loucura. “*No mundo da produção em série, a estereotipia – que é seu esquema – substitui o trabalho categorial*” (DE; p. 188). A estereotipia da produção tem sua analogia no pensar por estereótipos que caracteriza a mentalidade do ticket. Portanto, o fato de não existir mais anti-semitas diz respeito ao fato de não se tratar mais de pseudo-sujeitos que se vêem à solta, descompromissados com sua capacidade reflexiva, mas se trata dos grandes monopólios empresariais que estão à solta. Muda-se, portanto, a posição da violência, a essência da ordem social, que passa do pólo subjetivo para se instaurar em uma objetividade cega, consumando a loucura da dialética do esclarecimento: a superação do indivíduo, extinguido-o como sujeito. Na ânsia desvairada de dominar seu objeto através do progresso, o sujeito acaba por reverter a dialética do esclarecimento no seu contrário, sendo engolido por seu objeto e sem conseguir escapar do emaranhado que ele mesmo criou.

Com estes elementos, fecha-se praticamente o diagnóstico de *Dialética do Esclarecimento*, mas ainda é necessário desenvolvermos algumas conclusões pois, caso contrário, a pecha de pessimismo não seria de todo

equivocada. Ao longo de *Dialética do Esclarecimento*, e mesmo em grande parte dos trechos que selecionamos, encontraremos recorrentemente frases contrapostas que, ao anunciarem o enrijecimento das condições objetivas, logo indicam a impotência dos indivíduos diante destas novas condições³⁰. Se observarmos mais de perto, é possível perceber que a idéia de impotência é desenvolvida de modo crescente ao longo do livro, chegando ao seu limite na última tese de “Elementos do anti-semitismo”. Tal recorrência tem seu fundamento no fato de sinalizar que as principais conseqüências sombrias das alterações do capitalismo tardio recaem sobre os indivíduos e a tudo o que é particular, ao mesmo tempo que estes passam a ser o último ponto de resistência ao recrudescimento da ordem social e sua essência homogeneizadora. Neste sentido, podemos dizer que, na produção subsequente de Adorno, assim como já ocorre em *Dialética do Esclarecimento*, o indivíduo, a subjetividade e as manifestações singulares passam a ocupar um lugar privilegiado de análise. Nos escritos sobre a educação, isto não é diferente, e caberá analisarmos mais à frente a especificidade que o indivíduo ocupa neste debate.

Assim, podemos determinar a trajetória do indivíduo que é descrita em *Dialética do Esclarecimento*, enquanto seu destino, como o ocaso do indivíduo burguês. Neste processo, ao mesmo tempo em que suas possibilidades são

³⁰ Mais uma vez, vale reforçar o fato de que neste capítulo, em função da estrutura de nossa argumentação, deixamos de lado esta perspectiva do indivíduo e sua subjetividade sob o fascismo que é amplamente analisada por Adorno e Horkheimer em “Elementos do anti-semitismo”. Tal perspectiva será desenvolvida na Parte III desta dissertação, em conjunto com as considerações de Adorno, nos ensaios sobre educação, sobre o processo de (de)formação da consciência que possibilitou Auschwitz e persiste atuando inconscientemente sobre a atualidade histórica.

sufocadas, faz-se questão de revelar a ambivalência deste indivíduo, que também estava preso à ideologia liberal que prenunciava este ocaso.

Se, no liberalismo, a individuação de uma parte da população era uma condição da adaptação da sociedade em seu todo ao estágio da técnica, hoje, o funcionamento da aparelhagem econômica exige uma direção das massas que não seja perturbada pela individuação. A orientação economicamente determinada da sociedade em seu todo (que sempre prevaleceu na constituição física e espiritual dos homens) provoca a atrofia dos órgãos do indivíduo que atuavam no sentido de uma organização autônoma de sua existência. [...] A irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo, mais racional que a razão. Se, outrora, os burgueses introjetavam a coação em si mesmo e nos trabalhadores como um dever de consciência, agora o homem inteiro tornou-se o sujeito-objeto da repressão (DE; p. 190).

A individuação, que estava aberta a uma parcela da sociedade no período liberal, era o que garantia ao indivíduo sua virtualidade enquanto sujeito, a possibilidade de uma organização autônoma de sua existência. Desta forma, o olhar retrospectivo para o indivíduo burguês tem como um de seus elementos centrais mostrar o que foi perdido e sem o qual não é possível fazer frente ao poder objetivo do presente. Como a condição de sujeitos autônomos não é algo que se possa apropriar, como um status, a atrofia anunciada só pode ser corrigida pelo exercício da capacidade auto-reflexiva da subjetividade, tomando conhecimento, como ponto de partida, da situação limitada a que estão submetidos os indivíduos. Ao mesmo tempo, é esta mesma limitação que acentua a atrofia e dificulta o exercício, pois a tomada de consciência, o pensamento sem qualquer fim pragmático, não oferece qualquer recompensa ao indivíduo. Já a adaptação dócil à realidade, a adequação ao papel social

atribuído a partir de fora oferece muito mais benefícios ao indivíduo, mesmo que às custas de sua individualidade. É neste sentido que a adaptação se torna mais racional que a razão, já que por racional devemos entender aquela racionalidade instrumental entre meios e fins, na qual os fins já estão pré-determinados e fora de questionamento. O macarthismo nos EUA e o stalinismo na URSS acabaram por confirmar historicamente tal tendência assinalada pelos autores, e de como pertencer à maioria facilita as coisas para o indivíduo. O fim do indivíduo burguês ocorre com aquela reversão de sua posição de sujeito em objeto, tornado-se o sujeito-objeto da repressão.

A questão que se coloca é como o indivíduo pode se confrontar com o processo objetivo de sua liquidação, que gera aquela contradição não-mediatizada, sob a forma de oposição absoluta à reconciliação, da perfeita harmonia entre a onipotência dos colossos da produção e sua impotência de sujeito-objeto da dominação? Neste ponto ganha relevância a mentalidade do ticket, que se por um lado é produzida objetivamente, representando uma roda da engrenagem, ela também tem seu momento subjetivo, portanto, a mediação da contradição não-mediatizada.

O próprio ticket é uma roda da engrenagem. Tudo o que, no mecanismo psicológico, foi sempre compulsivo, sem liberdade e irracional está adaptado a isso de uma maneira precisa. O ticket reacionário que contém o anti-semitismo é adequado à síndrome destrutivo-convencional (DE; p. 192).

Se, como vimos até então, os autores reafirmam o diagnóstico de que não é identificável no escopo social uma força objetiva capaz de fazer frente ao poder de uma objetividade cega, o mesmo vale para o indivíduo, que, enquanto tal, pouco pode fazer de forma imediata, frente aos colossos da produção. No

entanto, frente ao mecanismo de que lança mão da mentalidade do ticket, os indivíduos podem fazer alguma coisa, mesmo que isto signifique inicialmente a não modificação das condições sociais.

Adorno e Horkheimer fazem questão de frisar que optar por um outro ticket, como o progressista, não resolve o problema mas apenas o prolonga. Além de esta mentalidade trazer consigo aquilo que é compulsivo e irracional dos mecanismos psicológicos, enquanto “*agentes intra-humanos da falsa sociedade*”, a forma do ticket é ela própria vazia, podendo sempre ser preenchida por conteúdos contraditórios que deslocam o sujeito de sua posição na falsa aparência de que há escolha a ser feita.

Os judeus são assassinados numa época em que os chefes podem substituir o ponto anti-semita de sua plataforma política com a mesma facilidade com que as equipes de trabalho podem ser transferidas de um centro de produção para outro (DE; p. 193).

Portanto, não são mais os elementos do anti-semitismo que estão em questão, mas a mentalidade do ticket que reorganiza e mobiliza novamente estes elementos em uma forma mais perversa. Não são mais os judeus que estão em risco, mas tudo aquilo que escapa à tendência homogeneizadora da ordem social, aquilo que é próprio do individual e particular: a diferença, o Outro enquanto tal.

É verdade que os indivíduos psicologicamente mais humanos são atraídos pelo ticket progressista, contudo a perda progressiva de experiência acaba por transformar os adeptos do ticket progressista em inimigos da diferença. Não é só o ticket anti-semita que é anti-semita, mas a mentalidade do ticket em geral. A raiva feroz pela diferença é teleologicamente imanente a essa mentalidade e está – enquanto ressentimento dos sujeitos dominados

da dominação da natureza – pronta para se lançar contra a minoria natural, mesmo quando eles são os primeiros a ameaçar a minoria social [a elite socialmente responsável] (DE; p. 193).

Podemos passar assim à conclusão do livro, na qual os autores formulam onde se localiza o ponto frágil desta constelação de poder e, portanto, as possibilidades de ruptura deste limites do esclarecimento; ou, se quisermos, desta mentalidade do ticket que configura o nexos universal de ofuscação [Verblendungszusammenhang] ao qual estão submetidos os sujeitos da razão esclarecida.

*Mas se o ticket progressista tende para algo pior do que seu conteúdo, o conteúdo do ticket fascista é tão vazio, que ele só pode ser mantido de pé – como um sucedâneo do melhor – graças aos esforços desesperados dos logrados. O que ele contém de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente. Ao mesmo tempo que não admite nenhuma verdade com a qual possa ser confrontado, a verdade aparece negativamente, mas de maneira tangível, em toda a extensão das contradições desse ticket; dessa verdade, os destituídos do poder de julgar só podem ser separados pela perda total do pensamento. O próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em violência, conseguiria romper os **limites de esclarecimento** (DE; p. 193-194; grifos nossos).*

Podemos dizer que a conclusão sinaliza um caminho possível para a crítica social sob o capitalismo tardio. Tal caminho é imanente à lógica do próprio ticket, esta forma objetiva de pensar em que não há pensamento, pois conforma uma mentalidade do pensar em blocos de significados contraditórios e que são entregues já prontos para o indivíduo. Os tickets são vazios, não no sentido de que não haja conteúdos determinados, mas pelo fato de que estes conteúdos são indiferentes, e por isso intercambiáveis. O que importa desta mentalidade é sua lógica de funcionamento e seu objetivo: a ratificação da

dominação dos destituídos de poder por uma minoria social, aquela elite socialmente responsável. Esta forma assumida pela razão esclarecida, seu formalismo levado às últimas conseqüências, tem implicações substantivas na lógica da dominação, na adequação dos indivíduos à ideologia dominante. Se esta ideologia, como defendem os autores, deixa de ter um conteúdo específico, como ocorria na era liberal com os ideais de igualdade e liberdade, e se torna vazia, assumindo a forma de apologia do real, a subjetividade não pode ficar incólume a isso. Na adesão ao ticket fascista, os indivíduos não apenas são logrados pela mentira manifesta que ele veicula, mas tal mecanismo objetivo só atinge as dimensões de horror e poder que assumiu, pois os próprios indivíduos logrados defendem, de forma insana e ao mesmo tempo racional, esta mentira que perpetua o logro e seu aprisionamento. Neste sentido, a mentalidade do ticket corresponde àquela consumação da dialética do esclarecimento que a transforma objetivamente na loucura, pois os esforços dos logrados para manter este ticket, seu caráter desesperado, têm algo de patológico, ao mesmo tempo em que aparece normatizado como normal, natural.

Como o pensamento patológico, o pensamento objetivador contém a arbitrariedade do fim subjetivo que é estranho à coisa; ele esquece a coisa e, por isso mesmo, inflige-lhe a violência a que depois é, mais uma vez, submetida na prática. O realismo incondicional da humanidade, que culmina no fascismo, é um caso especial de delírio paranóico, que despova a natureza e, ao fim e ao cabo, os próprios povos (DE; p. 180; grifos nossos)³¹.

³¹ Podemos citar ainda outro trecho que faz esta analogia entre o comportamento do indivíduo que adere ao ticket fascista e o caráter paranóico de seu comportamento, fazendo parte de uma espécie de sistema coletivo de delírio paranóico. “Hoje em dia, é tão fácil para uma consciência só devassar o absurdo da dominação que ela precisa da consciência doente

E uma das características principais do pensamento paranóico é a sua fixação, seu aferrar-se a uma idéia fixa não importando o quanto os outros e o mundo ofereçam provas de que seu juízo esteja equivocado³². Neste sentido, o comportamento desesperado dos indivíduos logrados assemelha-se ao pensamento paranóico, na medida em que mesmo diante da mentira manifesta do ticket fascista eles persistem aferrados à idéia fixa propagada pelo ticket, não admitindo qualquer verdade com a qual possa ser confrontada. Mas aqui devemos enfatizar que os autores traçam uma analogia e não uma equivalência entre o comportamento dos logrados e o indivíduo paranóico propriamente dito, como conceituado pela clínica psicanalítica. Tal comportamento diz respeito não tanto a um caso individual, mas sim a uma patologia social, a um sistema de delírios coletivos. A este respeito, Adorno irá dizer o seguinte em um dos ensaios sobre educação, quinze anos mais tarde:

para se manter viva. Só os loucos que sofrem de delírio de perseguição toleram a perseguição em que necessariamente resulta a dominação, na medida em que lhes é permitido perseguir os outros. De qualquer modo, a consciência moral está liquidada no fascismo, onde a responsabilidade pela mulher e pela criança, tão penosamente cultivada pela civilização burguesa, de novo desaparece por trás da necessidade em que se encontra o indivíduo de se orientar constantemente pelo regulamento a ele imposto” (DE; p. 184).

³² *“O verdadeiro tresloucar [das Verrückte] consiste na impossibilidade de se deslocar [Unverrückbarkeit], na incapacidade do pensamento de atingir essa negatividade, em que consiste, diferentemente do juízo consolidado, o verdadeiro pensamento. A excessiva coerência paranóica, esse mal infinito que é o juízo sempre igual, é uma falta de coerência do pensamento. Ao invés de elaborar intelectualmente o fracasso da pretensão absoluta e assim continuar a determinar seu juízo, o paranóico se aferra à pretensão que levou seu juízo ao fracasso. Ao invés de prosseguir, penetrando na coisa, o pensamento inteiro se põe desesperadamente a serviço do juízo particular. Seu caráter irresistível é o mesmo que sua positividade intacta, e a fraqueza do paranóico é a fraqueza do próprio pensamento. Pois a reflexão que, na pessoa sadia, rompe o poder da imediatidade nunca é tão convincente como a aparência que ela suprime. Enquanto movimento negativo, refletido e não-retilíneo, ela carece da brutalidade que é inerente ao positivo” (DE; p. 181-182).*

Delírios coletivos, como o anti-semitismo, confirmam a patologia daquele indivíduo que revela não encontrar-se psiquicamente à altura do mundo e se refugia num fantasioso reino interior. Esses delírios podem até dispensar o indivíduo semi-enlouquecido da necessidade de enlouquecer por completo, conforme a tese do psicanalista Ernst Simmel. Por mais claramente que o delírio do nacionalismo se apresente no medo racional de novas catástrofes, ele acaba promovendo a sua própria expansão. O delírio é um substituto do sonho de uma humanidade que torna o mundo humano, sonho que o próprio mundo sufoca com obstinação na humanidade (SEP; p. 43)³³.

³³ Como não conseguimos obter o livro de Ernst Simmel ao qual Adorno se refere, citaremos aqui um trecho de seu artigo que aparece em nota na edição crítica americana do ensaio “O que significa elaborar o passado”. Este trecho do artigo “Anti-Semitism and Mass Psychopathology” de Simmel resume bem sua tese de uma psicose de massa na qual os indivíduos semi-enlouquecidos conseguem escapar da insanidade. “*By identifying himself with the mass, the individual in his retreat from reality employs the same escape mechanism as the psychotic, i.e., regression to that infantile level of ego development when the superego was still represented by external parental power. However, through this temporary regression he gains one advantage the individual psychotic does not have. The submergence of his ego into the group enables him to overcome his actual infantile impotence toward reality; he attains instinct freedom with the power of an adult. This circumstance allows him, by way of a mass psychosis, to return to reality, from which the individual psychotic must flee. [...] Summarizing the parallelisms between a collective psychosis and an individual psychosis, we can say: The mass and the psychotic think and act irrationally because of regressively disintegrated ego systems. In the individual psychotic mind the process of regression is of a primary nature and is constant. In the collective psychotic mind regression is secondary and occurs only temporarily. The reason for this is that in the individual psychotic, the ego breaks with reality because of its pathological weakness, whereas in the mass member, reality breaks first with the ego. This ego, by submerging itself into a pathological mass, saves itself from individual regression by regressing collectively. Flight into mass psychosis is therefore an escape not only from reality, but also from individual insanity. This insight gives us our answer to the enigmatic question why apparently normal individuals can react like psychotics under the spell of mass formation. Their ego is immature as a result of superego weakness. The immature individual who, under the stress of environmental circumstances, is on the verge of losing contact with reality, can find his way back to it when his ego, carried by the spirit of the group, finds opportunity for the discharge of pent-up aggressive instinct energies into object world*” (Simmel apud MWP; p. 347, nota 23; grifos no original).

Estes delírios coletivos, que dizem respeito não apenas ao anti-semitismo, mas a toda perseguição à diferença, geram indivíduos patológicos que se comportam semelhantemente ao psicótico, ao se refugiar em um fantasioso reino interior, rompendo a relação entre o eu e o mundo exterior. Mas, ao contrário da paranóia individual, os delírios coletivos desdobram-se em uma massa de indivíduos semi-enlouquecidos que conjuntamente conseguem um caminho de volta para a realidade, de uma regressão a um estágio infantil anterior à formação do supereu, a consciência moral que é liquidada no fascismo. Nesse sentido, a loucura encontra-se no coletivo, em uma espécie de psicose de massa, que permite ao indivíduo não enlouquecer completamente. Mas se o indivíduo se aferra à mentira manifesta do ticket, não admitindo o confronto com qualquer argumento, como é possível fazer a verdade vir à tona? Na conclusão de *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer parecem indicar que, se não é possível contrapor qualquer verdade exterior ao ticket, fundada na experiência, torna-se necessário recorrer à própria lógica imanente do ticket fascista, explicitando as contradições internas dos blocos de significados que preenchem esta forma vazia. Portanto, a verdade só pode aparecer negativamente diante da mentalidade do ticket, explicitando suas contradições para os indivíduos que aderem irrefletidamente ao fascismo. Na citação que fizemos acima do ensaio “O que significa elaborar o passado”, podemos dizer que Adorno tenta explicitar uma das contradições centrais desta mentalidade, neste caso fazendo referência ao nacionalismo, que para o autor consiste na principal forma que atualiza o que se passou no nazismo. Sob o ticket do nacionalismo, os indivíduos, fundados no medo objetivo de novas catástrofes, acreditam ficarem mais protegidos diante de ameaças externas. No

entanto, na perseguição ao estrangeiro, ou a qualquer minoria que é fixada fora do círculo exclusivo da nação, o ódio liberado por este delírio coletivo apenas promove as condições para a catástrofe. Neste sentido, a verdade aparece por trás do delírio, enquanto substituto de um sonho de uma humanidade que torna o mundo mais humano, mesmo quando a objetividade deste mundo sufoca obstinadamente este sonho. Esta verdade, que aparece de maneira tangível mesmo que de forma negativa, é que poderia despertar os indivíduos semi-enlouquecidos de tal delírio coletivo, ao mostrar-lhes que, desta forma, eles agem contra si próprios. Só não poderiam vislumbrar esta verdade caso estivessem totalmente apartados de sua faculdade de pensar, o que significaria a reificação total de suas consciências, isto é, transformadas totalmente em coisas.

Com estes elementos podemos interpretar a última frase da conclusão de *Dialética do Esclarecimento* – “o próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em violência, conseguiria romper os **limites de esclarecimento**” – que a princípio parece um tanto enigmática. Se o diagnóstico final aponta que, ao serem deixados à solta, os colossos da produção consumaram a dialética do esclarecimento como uma loucura objetiva, podemos depreender que sob o capitalismo tardio o esclarecimento também está à solta de forma heterônoma. Também está claro que não há qualquer coisa fora da razão na qual o esclarecimento possa recorrer, já que seu *telos* é a busca de sua autonomia, devendo buscar na própria razão seus meios para tomar plena posse de si mesmo. Mas o enigmático da frase é a idéia de o esclarecimento transformar-se em violência para romper os seus próprios limites. Neste ponto concordamos com Gabriel Cohn (1998) de que a

violência é antes de tudo simbólica do que material, no sentido de um sujeito histórico revolucionário, pois isto, como vimos, entraria em contradição com o diagnóstico do capitalismo tardio. Mas ao mesmo tempo, esta violência simbólica não poderia deixar de ter implicações materiais importantes. O principal deste trecho conclusivo, ao que nos parece, é que ele não fecha o argumento, mas antes deixa a questão em aberto, abrindo um caminho para a continuação da crítica. E uma das implicações centrais disto é que não se trata de encontrar uma interpretação unívoca para o sentido desta violência, mas de pensar o sentido histórico desta necessidade do esclarecimento tomar posse de si mesmo para que seja possível a emancipação social e individual. Diante disto, destacaremos dois sentidos que consideramos centrais para nossa argumentação. Em um sentido mais amplo, este transformar-se em violência remete à crítica ao progresso benjaminiano. Ao analisar os erros da social-democracia alemã, Benjamin lembra que a superação do capitalismo não pode se dar simplesmente pelo progresso das forças produtivas, em um acelerar da marcha da humanidade no interior de um tempo homogêneo e vazio que configura o *continuum* da história. Assim, a emancipação individual e social implicaria antes um salto deste tempo vazio e homogêneo, um explodir do *continuum* da história, dando início a um novo momento desta história. Neste sentido, os autores parecem sinalizar para o fato de que os limites do esclarecimento só estarão de fato rompidos quando ocorrer esta explosão do *continuum* da história, portanto, quando estiver superado o capitalismo tardio. Devemos lembrar que, para os autores, as condições materiais para esta ruptura já estão dadas com o intenso progresso das forças produtivas que ocorrera até então. A violência, neste contexto, significaria uma espécie de

autoviolência do esclarecimento, na medida em que esta ruptura de seus próprios limites seria a condição para ele ir além de si mesmo. Uma implicação importante deste sentido que interpretamos, é a sinalização de que não se trata de reformar o que já existe, em um contínuo progresso para o melhor. Mas, como lembra Adorno ao se referir à elaboração do passado,

nem nós somos meros espectadores da história do mundo transitando mais ou menos imunes em seu âmbito, e nem a própria história do mundo, cujo ritmo freqüentemente assemelha-se ao catastrófico, parece possibilitar aos seus sujeitos o tempo necessário para que tudo melhore por si mesmo (SEP; p. 45).

Aquela conclusão não aponta apenas para um horizonte possível e uma necessária reconciliação entre sujeito e seu objeto naturalizado, mas também coloca tarefas para a crítica e para os sujeitos da razão esclarecida no presente, este tempo carregado de “agoras”. E nisto, o tradutor brasileiro de *Dialética do Esclarecimento* nos auxilia com sua tradução interpretativa. Ao traduzir os últimos termos desta conclusão [*die Grenzen der Aufklärung zu durchbrechen*] por “romper os limites *de* esclarecimento”, Guido Antonio de Almeida nos lembra que não se trata apenas de romper os limites objetivos *do* esclarecimento. Antes é de supor que, para romper efetivamente estes limites objetivos, é necessário que haja sujeitos em plena posse da razão, emancipados e autônomos capazes de romper o véu ideológico que sustenta a ordem social do presente. No entanto, uma das conseqüências fatais do capitalismo tardio foi a liquidação dos indivíduos, enquanto sujeitos, pelos colossos da produção deixados à solta. Tal liquidação é uma aparência que só poderia se efetivar se os indivíduos tivessem perdido totalmente sua capacidade de pensamento e reflexão, isto é, se tivessem enlouquecido

totalmente ou fossem convertidos em natureza inorgânica. Romper os limites de esclarecimento implica explicitar esta aparência para os indivíduos ofuscados a partir da irracionalidade da mentalidade do ticket. A violência neste contexto pode ser entendida como o movimento do indivíduo, a partir de sua posição de sujeito, de reorientar a violência da ordem social que o aprisiona contra ela mesma. Tal movimento, seguindo o argumento dos autores, só pode se dar mediante a reflexão, a autodeterminação, o desenredamento deste nexo de ofuscação. Se, mesmo assim, permanece a aporia de que as condições objetivas permanecem onipotentes, a tarefa do indivíduo, assim como da crítica social, ganha um sentido político determinado: a emancipação no presente aparece sob a forma da resistência aos colossos da produção. Como lembra Adorno em seu ensaio sobre o progresso:

Pois cada pequeno abalo no nexo universal de ofuscação é relevante para seu possível fim. Bom é o que se desenreda, aquilo que encontra fala, abre o olho. Na medida mesma em que se desenreda ele está entretido na história, que, embora não se ordene inequivocamente no sentido da reconciliação, deixa fulgurar a sua possibilidade ao longo de seu movimento (P; p. 222).

Dos elementos do anti-semitismo a Auschwitz

Há uma alteração significativa na análise do fascismo nos ensaios sobre educação em relação à *Dialética do Esclarecimento*, e esta mudança está ligada ao próprio transcorrer histórico, ou melhor, à percepção de Adorno dos momentos históricos distintos em que esta questão se colocava. Isto pode ser percebido a partir de uma modificação terminológica que carrega um sentido

bem determinado, prática e teoricamente. Referimos-nos ao fato de, na *Dialética do Esclarecimento*, a perseguição paranóica aos judeus serem referidas pelo conceito de anti-semitismo, e os campos de concentração serem referidos de forma geral, sem uma referência a um lugar específico como Auschwitz. Em sua obra posterior à II Guerra, inclusive nos ensaios sobre educação, o conceito de anti-semitismo é cada vez menos utilizado e passa a ser referido com maior constância por Auschwitz. A mudança não é apenas terminológica mas, podemos dizer, está de acordo com as próprias conclusões de *Dialética do Esclarecimento*.

Quando a primeira edição de *Dialética* foi publicada, o mundo estava em plena catástrofe da II Guerra, e o estudo “Elementos do anti-semitismo” tentava compreender a barbárie que estava em movimento sob o nazismo alemão. Tratava-se, portanto, de uma tentativa teórica de dar conta dos últimos acontecimentos que ainda deixavam as pessoas que se deram conta do terror que estava em andamento – pois muitos ainda não acreditavam na existência dos campos de concentração e das câmaras de gás – perplexos e assustados com os horrores do fascismo e a possibilidade de sua expansão para o resto do globo. A pergunta elementar – por que os judeus? – estava na ordem do dia, ao mesmo tempo que provocava rancor e ressentimento. Todo o complexo anti-semita e a posição dos judeus nesta situação letal suscitava o esforço teórico dos intelectuais comprometidos verdadeiramente com a crítica ao fascismo. No estudo de *Dialética* dedicado a essa questão, o esforço dos autores em compreender o terror perpetrado contra os judeus aparece como o esboço de uma pré-história filosófica do anti-semitismo. No entanto, as conclusões de “Elementos do anti-semitismo” apontam para um deslocamento

do eixo do problema, isto é, a tendência que se impõe deixa de se referir ao anti-semitismo em particular, mas à perseguição a toda diferença imanente à mentalidade do ticket em geral, não só ao ticket fascista. Uma das conclusões fundamentais para a crítica do fascismo é que, em sua essência, o anti-semitismo pouco tem a ver com os judeus e esta vinculação pode inclusive reforçar a mentira que é o isolamento destes como uma massa homogênea. Isto significa que a crítica do fascismo deve fazer todo o esforço para resguardar ao máximo a memória das vítimas, reiterando a distinção entre elas e seus carrascos, os verdadeiros e únicos culpados. Enquanto alvo da fúria irracional do fascismo, aos judeus não pode ser atribuída nenhuma culpa ou responsabilidade pelo que aconteceu, nem mesmo no sentido hipócrita e falso que estes não ofereceram qualquer resistência ao massacre. A crítica deve voltar seu foco sobre os verdadeiros culpados pelo terror da perseguição fatal, pois somente eles, no que diz respeito à subjetividade, podem nos ajudar a compreender como foi possível o anti-semitismo, e não as vítimas que nada fizeram para serem perseguidas.

Em 1959, praticamente quinze anos após o fim da II Guerra, o que chocava Adorno e outros críticos do fascismo era a falta de perplexidade do mundo diante do que mal acabara de acontecer. Isso era expresso no clima de esquecimento cultural do nazismo. Para Adorno em especial, o principal problema a ser enfrentado não era mais tentar compreender o terror totalitário, mas buscar formas de colocar em pauta a continuação do totalitarismo após a guerra e o risco de que tudo se repetisse novamente. O perigo, ressaltado pelo autor nos ensaios sobre educação, funda-se no diagnóstico do capitalismo tardio elaborado em *Dialética do Esclarecimento*, e que em larga medida, para

Adorno, continuava válido nas décadas seguintes à catástrofe da II Guerra. Em termos políticos, Adorno tentava enfatizar que se as democracias do Ocidente consideravam-se distantes do terror – uma vez que os regimes totalitários perderam terreno e a economia da Europa se mostrava revigorada com a reconstrução –, tal era um julgamento demasiado otimista. Para o autor, a ameaça de uma nova regressão à barbárie não era externa, isto é, não vinha do leste como gostava de acreditar o bloco capitalista recém-formado. O perigo era imanente à forma de organização econômica do capitalismo tardio, conquanto permanecessem à solta os colossos da produção. Neste contexto, não era tanto o anti-semitismo, ou a questão a respeito dos judeus que estava em jogo, mas a possibilidade de que tudo se repetisse.

O horror provocado pela ascensão totalitária ganhou um novo sentido, eminentemente político, nas décadas de 1950 e 1960. Trazer à tona as conseqüências do totalitarismo para o presente, em pleno ambiente marcado pelo esquecimento, pareceu ser um dos objetivos de rememorar e elaborar o acontecimento Auschwitz. Ao mesmo tempo, esta mudança do anti-semitismo para Auschwitz como uma forma diferente de abordar o mesmo objeto não significou uma ruptura completa com as conclusões de “Elementos do anti-semitismo”, mas antes uma continuação. Em termos teóricos, podemos dizer que, no conceito adorniano de Auschwitz, estão pressupostas a análise e conclusões elaboradas em *Dialética*, como ponto de partida a partir do qual o autor pretendeu atualizar criticamente a questão da barbárie. Portanto, quando Adorno diz que persistem as condições objetivas e subjetivas que culminaram historicamente em Auschwitz, significa que permanece para o presente o diagnóstico do capitalismo tardio elaborado em *Dialética*. A nova questão que

se coloca é como enfrentar este diagnóstico, em termos teóricos e políticos, diante da possibilidade de que tudo se repita. E é neste contexto que Adorno tem algo a dizer a respeito da educação.

Os ensaios sobre educação retomam a conclusão de *Dialética* acerca da necessidade de a *Aufklärung* tomar posse de si mesma e romper os seus limites. Essa retomada dá-se a partir do diagnóstico de que, como permanecem as condições objetivas do capitalismo tardio, continuam extremamente limitadas as possibilidades de mudar tais pressupostos objetivos, isto é, não apenas controlar os colossos da produção, mas suprimi-los. Portanto, o primeiro sentido que assinalamos da conclusão de *Dialética*, de um rompimento efetivo dos limites do próprio esclarecimento por ele mesmo, constitui um horizonte utópico, mas que nem por isso pode ser perdido de vista. Diante desta limitação das possibilidades, “*as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo*” (EA; p. 121). Com isto, Adorno retoma o segundo sentido que destacamos da conclusão de *Dialética*, de um rompimento dos limites de esclarecimento a respeito das condições que geraram e continuam a gerar potencialmente a barbárie, rompendo assim aquele nexos universal que ofusca os sujeitos.

Diante desta finalidade, que para Adorno se apresenta como a principal das questões no presente, que a educação é chamada a dar sua contribuição de acordo com seu conceito. Nestes termos, o autor define uma educação após Auschwitz da seguinte maneira:

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 (allgemeine Aufklärung), que produz um clima

intelectual, cultural e social que não permite tal repetição; portanto, um clima em que os motivos que conduziram ao horror tornem-se de algum modo conscientes” (EA; p. 123)³⁴.

Neste trecho capital, Adorno explicita o que entende propriamente por educação em um sentido mais amplo, e como a educação vincula-se estreitamente ao conceito de esclarecimento. A educação é tratada como um processo social amplo de esclarecimento público, na medida em que ela busca investigar e explicitar as condições sem as quais Auschwitz não seria possível, rompendo o véu que limita as possibilidades de esclarecer estas condições. A educação, nestes termos, tem um duplo sentido a um só tempo: ela pretende se opor ao esquecimento vazio e frio de Auschwitz que se delineia como uma tendência social e cultural do pós-guerra, cumprindo seu papel no presente da elaboração do passado e de uma memória cultural perseverante; ao mesmo tempo, a educação também visa colocar em movimento um processo de

³⁴ Podemos dizer que Adorno estabelece um encaminhamento significativo nesta passagem com estas duas questões, igualmente válidas para os outros ensaios sobre o tema, a respeito da forma como ele pensa a educação tendo em vista seu principal fim, que é evitar a repetição do acontecimento Auschwitz. No entanto, não trataremos a primeira questão nesta dissertação, que diz respeito à educação infantil, uma vez que não entraremos a fundo no momento institucional da educação. Além do que, por mais que o autor anuncie esta questão neste trecho acima citado, ela não será muito desenvolvida neste ensaio; ela encontra-se mais elaborada nos ensaios que tratam da educação em seu registro institucional, isto é, a escola e a família. Trata-se dos ensaios “Tabus acerca do magistério” e “A filosofia e os professores”, os quais não tivemos condições de incluir no escopo desta dissertação. Ademais, vale adiantar que o motivo que leva o autor a dar tamanho destaque para a educação na primeira infância revela o quanto Adorno considera importante a teoria psicanalítica freudiana para pensar uma educação que dê conta do problema da barbárie inscrita no seio da cultura da qual ela faz parte. Tal motivo é uma premissa básica da psicanálise que o autor coloca nos seguintes termos: *“na medida em que, conforme os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, forma-se na primeira infância, a educação que tem por objetivo evitar a repetição precisa se concentrar na primeira infância”* (EA; p. 122).

esclarecimento subjetivo dos indivíduos, na medida em que estes se põem a refletir criticamente sobre as condições que promoveram a barbárie e persistem a atuar, objetiva e subjetivamente, no presente. Desta forma, a educação é apreendida como um momento do processo mais amplo do esclarecimento, momento que interfere na relação entre indivíduo e sociedade. Tal interferência visa, assim, criar um clima intelectual, cultural e social que possibilite aos indivíduos resistir ao imperativo social da adaptação à ordem vigente; e no que diz respeito ao acontecimento Auschwitz, determina seu esquecimento e, conseqüentemente, a deformação da consciência dos indivíduos.

Mas a produção de um tal clima pela educação, ao mesmo tempo que sinaliza suas potencialidades diante da principal questão, que é evitar a repetição do acontecimento Auschwitz, deve deixar bastante claro suas próprias limitações, se não quiser recair em um palavrório idealista e mais uma vez frustrar os indivíduos com promessas que a cultura não pode cumprir; renovando-se, assim, o ressentimento contra a civilização. A educação, por mais que esteja inserida em um processo social e cultural mais amplo e seja ela própria parte das condições objetivas, ela é voltada e diz respeito ao processo de formação da consciência dos indivíduos. Como lembra Adorno, “*a educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica*” (EA; p. 121); portanto, só está de acordo com seu conceito quando cria condições de esclarecimento para a formação de sujeitos autônomos, capazes de fazerem uso de sua razão por si próprios nas suas relações com os outros e consigo próprio. Isto significa que, em termos imediatos, seu poder de interferência nas relações sociais consolidadas está limitada em grande medida às condições subjetivas, isto é, ao processo de formação e deformação da

consciência dos indivíduos. Portanto, a educação não é e nem pode se apresentar como momento redentor da totalidade social, pois mesmo que ela logre atingir seu fim de um esclarecimento social e cultural a respeito dos motivos que promoveram a barbárie, a educação não tem como intervir diretamente sobre as condições objetivas do capitalismo tardio. Se pensarmos nas conclusões de *Dialética do Esclarecimento*, a educação não tem como intervir diretamente sobre os monopólios empresariais deixados à solta, nem sobre a estrutura de poder da organização dos Estados, já que estes pressupostos políticos e sociais se subtraem em grande medida à própria intervenção dos indivíduos. Ainda de acordo com tais conclusões, uma educação após Auschwitz tem condições de intervir sobre a perpetuação da mentalidade do ticket e no contexto geral de ofuscamento que (de)forma a consciência dos sujeitos da razão esclarecida. Tal é o objetivo da produção de um clima que denuncie os motivos da regressão à barbárie experimentada pela civilização, os quais continuam a atuar de forma não-elaborada sobre o presente.

Para uma perspectiva pessimista, as limitações apontadas poderiam significar uma pequena importância da educação para a contemporaneidade; afinal, ela não atinge as principais causas do horror. Esta, porém, não parece ser a posição de Adorno, nem sua forma de pensar. Para o esclarecimento, só é possível sua progressão efetiva, rompendo e transfigurando seus próprios limites, na medida em que este seja capaz de determinar conscientemente estes limites e refletir acerca deles, e não se furtar a este confronto com as aporias e contradições que permeiam a relação entre pensamento e realidade. Além do mais, como lembra Adorno no ensaio “Progresso”, não se deve cair

em um imobilismo diante de uma configuração claustrofóbica da totalidade social, mas buscar as brechas e fraturas deste todo coeso que aparentemente não oferece saídas. Pois cada pequeno abalo no nexos universal de ofuscação, sob a forma de manifestações particulares, é importante para o rompimento dos limites da ordem vigente, pois deixa fulgurar por um instante sua possibilidade ao longo do movimento da história (P; p. 222).

Podemos dizer que, para Adorno, a educação pode ser pensada como uma forma de intervir em uma fenda desta totalidade social endurecida, na medida em que ela se orienta em direção aos indivíduos e à formação da consciência, por meio da auto-reflexão. Isto porque, ao mesmo tempo que os indivíduos são aqueles que sofrem as principais conseqüências da pressão social, explicitadas pela impotência que estes sentem frente à onipotência das condições que os cercam, os indivíduos também representam o núcleo de resistência ao todo social, desde que lhes sejam garantidos o mínimo de possibilidade para o desenvolvimento de sua individualidade. Tal possibilidade opõe-se assim à adaptação dócil que é exigida dos indivíduos pela pressão social dominante. Uma tal contraposição é viável na medida em que oferece possibilidades para os indivíduos negarem subjetivamente as condições objetivas, ao opor-lhes resistência. Levando-se em conta o diagnóstico adorniano do capitalismo tardio, no qual as possibilidades de rompimento das condições objetivas são extremamente limitadas e, conseqüentemente, a crítica deve se orientar para os pressupostos subjetivos, a educação ganha, portanto, uma relevância política como uma das formas de se pensar uma contraposição à repetição de Auschwitz, já que ela orienta-se conceitualmente, segundo Adorno, para a subjetividade.

Se até o momento falamos dos objetivos da educação na contemporaneidade, de acordo com a análise de Adorno, cabe agora indagar sobre os caminhos a serem abertos pela educação para a produção de um tal clima intelectual, cultural e social que não permitam a repetição de Auschwitz. A este respeito, o autor deixa claras as limitações de sua proposta ao explicitar que não tem nenhuma pretensão de sequer esboçar o projeto de uma educação nesses termos, mas tão-somente sinalizar alguns pontos nevrálgicos de uma educação após e contra Auschwitz. São estes pontos nevrálgicos que indicam as veredas que podem ser trilhadas pela educação para conseguir atingir seus objetivos. Para tanto, Adorno diz ser necessário uma “inflexão em direção ao sujeito”, isto é, a educação deve voltar-se para os processos sociopsicológicos que deformam a consciência dos indivíduos, pressionando-os em direção à barbárie. Tornar conscientes, mediante o esclarecimento, estes processos e mecanismos psíquicos aos próprios pseudo-sujeitos deixados à solta é o principal meio de que dispõe a educação para se contrapor aos pressupostos da barbárie.

Antes disso, contudo, cabe apresentarmos o material de pesquisa sobre o qual iremos concentrar nossa atenção, assim como o modo que articularemos tais textos para analisarmos estes pontos nevrálgicos de uma educação após Auschwitz. Este é o objetivo da Parte II nossa dissertação, em que, além de apresentarmos os principais ensaios que serão objeto de análise, voltaremos nosso olhar para certos elementos que não aparecem na letra de tais textos. Os elementos aparentemente marginais dos ensaios sobre educação são aqueles que dizem respeito à forma destes ensaios, assim como ao lugar e momento em que foram escritos e pronunciados por Adorno.

Parte II – Ensaio: a forma e o lugar

Nesta Parte II, o intuito consiste em apresentar o material nuclear desta pesquisa, estabelecendo uma interpretação a respeito de sua forma e do lugar em que foi veiculado. Tendo em vista tal objetivo, corremos o risco de sermos acusados de proceder de maneira formalista – um procedimento bastante criticado pelos membros do Instituto para Pesquisa Social – ao trabalharmos separadamente a forma e a historicidade que perpassa os ensaios sobre educação. Sem dúvida, o risco do formalismo não está de todo ausente em nossa proposta. Contudo, tal risco estaria consumado se apresentássemos a questão da forma como algo exterior ao objeto de análise, que no limite é o próprio todo social mediado na crítica ao conceito de educação. Mas o que se verifica nos ensaios sobre educação é justamente o contrário: a forma de exposição está diretamente ligada ao problema a ser exposto, ao mesmo tempo que – e por isso mesmo – chama a nossa atenção e nos permite relacioná-la como algo constitutivo mesmo do objeto e de sua análise. Portanto, se há o risco do formalismo, há outro, ainda maior, que é deixar de lado estes elementos suscitados por sua forma, aparentemente externos, que conferem um sentido político à crítica adorniana ao conceito de educação.

Desta maneira, tentaremos explicitar estes elementos que não aparecem na letra do texto, e interpretá-los a partir de sua relação com os argumentos de Adorno acerca de uma educação após Auschwitz. Como se trata de elementos que não conformam um todo coeso e sistemático, não iremos reuni-los à força em uma unidade aparente. Achamos mais apropriado preservar seu caráter

fragmentário, expondo-os em partes que preservam sua autonomia, mas cujo sentido pleno se dá na relação com os demais.

O ensaio como forma: “palavra escrita” e “palavra falada”

Grande parte da obra de Adorno foi escrita sob a forma do ensaio, considerada pelo autor a forma crítica *par excellence*. Sua predileção por tal forma tornou-se explícita com seu ensaio dedicado ao “Ensaio como forma”, de 1957. Para discutir a questão da forma dos textos de educação do autor, nada mais apropriado do que recorrer a este ensaio sobre o ensaio.

Mas antes cabe problematizar por que é necessária tal discussão, pois até então chamamos estes textos por ensaio de maneira inequívoca. Se pudermos proceder desta maneira é porque a questão da forma não foi tomada como um problema até então. A maior parte dos ensaios de Adorno, sob os mais diferentes temas, foram escritos no registro da “palavra escrita” – como crítica teórica, destinado a um leitor atento –, dando ao escritor a liberdade de não fazer concessões à linguagem na construção de uma constelação argumentativa, permitindo-o combinar o rigor da análise conceitual com o esforço subjetivo da exposição. Já os dois textos sobre educação que selecionamos, “Educação após Auschwitz” e “O que significa elaborar o passado”, foram escritos em um registro distinto; foram originalmente redigidos para serem lidos em palestras ou conferências radiofônicas – portanto, destinados a um ouvinte atento – e só posteriormente foram publicados, com poucas alterações. O próprio autor frisa esta distinção entre a “palavra falada” e a “palavra escrita”, e demonstra uma certa reserva quanto às potencialidades e

limites da primeira em comparação com a segunda¹; mas ao mesmo tempo, ao se referir a estes textos sobre educação, os chama por ensaios (Pref. PS, p.

¹ Adorno mostra certa reticência com a publicação de suas palestras e, sobretudo, de suas entrevistas, que ele denomina de uma “conversa descompromissada”. Este desconforto, em determinadas situações, chega por vezes a atingir um certo preciosismo, que ao mesmo tempo parece ter sua razão de ser. Um exemplo é a advertência introdutória ao texto “Para combater o anti-semitismo hoje”, publicado na revista *Argument* 29, originalmente uma palestra proferida em 30 de outubro de 1962 no Conselho Coordenador Alemão das Associações para a Colaboração Cristã-judaica. “O autor tem consciência que, por sua eficácia específica, a distância entre a **palavra falada** e a **palavra escrita** é ainda maior do que usualmente. Se ele falasse tal como é obrigado a escrever em função do compromisso com a apresentação do objeto, tornar-se ia incompreensível; mas nada do que pode dizer pode fazer jus ao que é preciso exigir de um texto. Quanto mais gerais são as polarizações, tanto mais as dificuldades para alguém cuja produção obedece ao princípio de que ‘Deus reside no detalhe’, como um crítico há pouco atestava gentilmente. Onde um texto deveria oferecer provas precisas, conferências como estas se mantêm presas à afirmação dogmática de resultados. Portanto, ele não pode assumir a responsabilidade pelo impresso, considerando o mesmo meramente como suporte da memória para os que estiveram presentes por ocasião de sua improvisação e que evidentemente pretendem continuar refletindo acerca das questões aventadas com base nos modestos estímulos que lhes transmitiu. No fato de existir por toda parte a tendência a gravar em fita a **conversa descompromissada**, como se diz, o autor enxerga um sintoma daquele comportamento do mundo administrado que fixa até mesmo a palavra efêmera que tem sua verdade na própria transitoriedade, para comprometer o orador com ela. O registro gravado é como a impressão digital do espírito vivo” (Adorno *apud* Kadelbach, 1995; p. 7-8; grifos nossos). O título do texto a que esta advertência se refere, muito pouco adorniano por sinal, já dá o tom do desconforto do autor, isto é, uma aproximação muito rápida entre teoria e práxis, em que o objeto a ser analisado já exige respostas práticas para ontem. Neste sentido, nem tudo o que é dito para este texto específico pode ser diretamente aplicado para todos aqueles que foram redigidos no registro da “palavra falada”. Interessa-nos desta citação, sobretudo, as distinções que são feitas entre estes três diferentes registros de textos. Caberia ainda um comentário a respeito das gravações das “conversas descompromissadas” – que hoje se aplica não mais à fita, mas à gravação digital tecnologicamente muito mais avançada, e muito mais disseminada do que no tempo de Adorno – de que as quatro conversas com Hellmut Becker, publicadas no livro *Erziehung zur Mündigkeit* [Educação para a Emancipação], são exemplos deste registro com o qual Adorno se mostra mais reticente. Enquanto material de apoio, nos apropriaremos destas conversas descompromissadas, extremamente interessantes para romper qualquer estereótipo a respeito do pessimismo adorniano, para ampliar e desdobrar os

11). Cabe-nos, portanto, entender esta diferença que compõe uma unidade da forma.

Um bom ponto de partida talvez seja assinalar que esta reserva de Adorno com relação à publicação de suas “palavras faladas”, em especial de suas entrevistas as quais ele se refere como “conversas descompromissadas”, não pode ser estendida sem mais para todos os seus textos escritos neste registro. Atentamos para este fato pois, ao menos no caso dos ensaios que selecionamos, o autor parece não ter manifestado tal reserva. Isso parece ocorrer, primeiro, em função de Adorno ter publicado tais ensaios ainda em vida, em diferentes tipos de publicação. E os dois ensaios foram selecionados pelo próprio autor para compor, juntamente com outros textos sobre assuntos diversos, duas de suas coletâneas sobre “crítica cultural e sociedade” [*Kulturkritik und Gesellschaft*]. Trata-se das coletâneas *Eingriffe* [Intervenções] e *Stichworte* [Motes]. Cabe ainda assinalar que as alterações feitas nos ensaios para a publicação, após terem sido proferidos, foram poucas e, como assume o próprio autor, restringiram-se à remoção das falhas de expressão mais grosseiras. Além disso, os textos foram transmitidos, com a leitura do próprio Adorno, em conferências radiofônicas pela rádio estatal de Hessen a convite de seu amigo Hellmut Becker, para a série de conferências “Questões educacionais da atualidade”.²

Com este conjunto de elementos, queremos atentar para o fato de, ao que tudo indica, o autor ter alguma confiança nestas suas “palavras faladas”, já que

principais argumentos dos dois ensaios selecionados, e não para comprometer ou desdizer o orador com as mesmas.

² O leitor pode conferir, nas notas 1 e 2 da Apresentação de nossa dissertação, os espaços nos quais tais textos foram lidos e publicados.

as veiculou diversas vezes, tanto sob a forma da fala, como sob da escrita, tendo selecionado por conta própria estes textos para publicação sem nenhuma compulsão externa³. O fato de Adorno ter feito poucas alterações ao longo de suas diferentes apresentações para o público, também pode ser entendido como um reconhecimento de que, para não deformar o objeto, o registro da “palavra falada” talvez fosse o mais apropriado para tratar da educação sob um viés político.

Se podemos afirmar que Adorno depositava sua confiança ao menos nestas “palavras faladas”, ainda não fica clara sua diferença em relação às “palavras escritas” e quais as implicações deste fato na forma do ensaio. A diferença pode ser pensada a partir de algumas sinalizações deixadas por Adorno nos prefácios das coletâneas *Eingriffe* e *Stichworte*. Consideramos que o primeiro ponto a ser mencionado consiste em uma ausência de grandes sinalizações quanto à forma destes textos, ao contrário do que Adorno fazia com relação à publicação de outras palestras suas, mais no registro de “conversas descompromissadas” ou que incorriam em uma aproximação muito rápida entre teoria e práxis⁴. No prefácio de *Stichworte*, aparece a breve

³ As obras completas de Adorno, publicadas pela editora Suhrkamp em mais de vinte volumes, revelam por si só que quantidade, no que diz respeito ao volume de produção, estava longe de ser um problema para o autor. Neste sentido, em suas obras individuais, Adorno publicava somente o que queria, não sendo incomum sobrar material deixados para publicações futuras, como é o caso do livro *Jargão da autenticidade*, inicialmente idealizado como parte da *Dialética Negativa*. Este parece ser o caso também do ensaio “Progresso” e dos “Epilegômenos dialéticos” que estão relacionados ao complexo da *Dialética Negativa*, mas foram publicados separadamente na coletânea *Stichworte*. Sem contar o grande número de ensaios inéditos, ou veiculados separadamente em publicações esparsas, que foram reunidos e publicados nas obras completas após a morte do autor.

⁴ Aqui se deve fazer uma ressalva ao caso do ensaio “Tabus acerca do magistério”, quando de sua publicação na revista *Neue Sammlung*, em 1965. Na ocasião, Adorno escreveu

ressalva que pode nos dizer algo: “*O dois ensaios pedagógicos [pädagogischen Versuche] foram livremente improvisados e não pretendem disfarçá-lo*” (Pref. PS; p. 11)⁵. A indicação principal que nos interessa é a idéia de que os textos foram livremente improvisados. Não devemos entender por isso, já que inicialmente se tratavam de palestras, que o autor organizou as pressas suas falas e posteriormente tal resultado foi transcrito e publicado. Devemos reforçar o fato de que os ensaios foram previamente redigidos e lidos nestas palestras e conferências. Portanto, a escrita destes textos, no registro da “palavra falada”, é que foi livremente improvisada. E isto, no proceder adorniano, significa a exacerbação de um traço da forma do ensaio, que é o impulso da expressão subjetiva, em detrimento de outro, que é o rigor do conceito. São nestes termos que podemos entender a frase de Adorno, em

a seguinte nota de advertência antes do ensaio: “*The lecture here printed was completely freely improvised on 21 May 1965, in the Institute for Pedagogical Research [Institut für Bildungsforschung] in Berlin. The author, who strictly distinguishes between the written and the spoken word, abstained from any attempt to give the lecture retrospectively the consistent and integral character he necessarily demands of a text and restricted himself to absolutely minimal corrections. Even the loose, associative transitions, which may be permitted in extemporaneous speech only, have been kept here. The author is all too aware of the resultant deficiencies. Yet perhaps precisely these deficiencies may benefit its practical effects*” (CM; p. 311-312). Ao contrário da advertência introdutória ao texto “Para combater o anti-semitismo hoje” (ver nota 1), neste preâmbulo o tom é mais amistoso e mais informativo, pautando-se na idéia da distinção entre palavra falada e escrita e que o autor não tentou escamotear esta diferença retocando o texto original. Ainda em comparação com aquela outra advertência introdutória, as implicações práticas do ensaio parecem tomar um tom bastante distinto. Se na outra ocasião Adorno mostrava-se incomodado com a constrição da “afirmação dogmática de resultados”, no caso desta nota o autor parece não encontrar problemas nos efeitos práticos que estão pressupostos nos argumentos do ensaio. Pelo contrário, reconhece que justamente em função destas conseqüências práticas imanentes ao próprio objeto, suas deficiências quanto ao rigor conceitual podem ser mais apropriadas. Em outras palavras, Adorno parece reconhecer que esta talvez seja a forma mais adequada para expor esta questão da educação institucional.

⁵ Devemos lembrar que os dois ensaios pedagógicos aos quais o autor faz referência são “Educação após Auschwitz” e “Tabus acerca do magistério”.

outro contexto, de que “*se falasse tal como é obrigado a escrever em função do compromisso com a apresentação do objeto, tornar-se-ia incompreensível*” (Adorno *apud* Kadelbach, 1995; p. 7). Mas, se levarmos em conta o desejo do autor de fazer-se compreensível, assim como sua confiança nestas “palavras faladas”, poderíamos dizer que a própria apresentação do objeto exige algumas concessões ao rigor da análise conceitual, para a compreensão do ouvinte destas palavras.

Com isto, podemos dizer que, nos ensaios sobre educação, Adorno dá maior vazão a um dos elementos que caracterizam o ensaio: sua relação com a retórica, com a qual é historicamente aparentado. Para o autor, o ensaio, na contracorrente da ciência estabelecida que extirpou de sua forma a retórica em nome de uma suposta objetividade sem sujeito, resguarda vestígios do elemento comunicativo da retórica, esta forma de pensamento adaptado à linguagem comunicativa. Nas palavras do autor:

*Justamente na **autonomia da exposição**, que o distingue da comunicação científica, o ensaio conserva vestígios daquele elemento comunicativo dispensado pela ciência. No ensaio, as satisfações que a retórica quer proporcionar ao ouvinte são sublimadas na idéia de uma felicidade da **liberdade face ao objeto**, liberdade que dá ao objeto a chance de ser mais ele mesmo do que se fosse inserido impiedosamente na ordem das idéias* (EF; p. 41; grifos nossos).

Nesta passagem fica claro que não se trata de uma identidade entre o ensaio e a retórica, mas de um aparentar-se que conserva determinados vestígios mudando a própria finalidade original destes, uma vez que o ensaio não quer proporcionar satisfações ao ouvinte, envolvê-lo e dispensá-lo da reflexão, para depois convencê-lo mais facilmente. A autonomia da exposição é

intransigente, e não aceita finalidades exteriores à própria forma, mas somente dar voz ao objeto abrindo-se para ele, livremente, sem coagi-lo a falar. Por isso, o caráter persuasivo da comunicação, apropriado pelo ensaio, ganha um sentido diferente nele em sua relação com o objeto, “*convertendo-se em pura determinação da exposição como tal, elemento coercitivo de sua construção, que, sem copiar a coisa, gostaria de reconstruí-la a partir de seus membra disjecta [partes rejeitadas] conceituais*” (EF; p. 42). Assim, uma constatação que pode ser feita sobre os ensaios sobre educação é que, em função do “afrouxamento” do rigor conceitual, sua construção e exposição pautados por uma linguagem comunicativa, são ainda mais rigorosos na tentativa utópica de compensar aquele “afrouxamento” e não (de)formar sua própria forma e, conseqüentemente, seu objeto.

Há ainda mais a ser dito sobre aquela breve ressalva do prefácio de *Stichworte* que citamos acima e que diz respeito à forma dos ensaios sobre educação. Trata-se do uso da palavra alemã *Versuch* ao invés de *Essay* para designar a forma ensaio. Se *Versuch* é um sinônimo mais fraco para designar a forma do ensaio, esta palavra guarda um sentido próprio que é essencial no proceder ensaístico, isto é, a idéia de tentativa. Precavendo-se de antemão diante do princípio da não-identidade entre a ordem das coisas e a ordem dos conceitos, o ensaio se permite deixar-se levar pela experimentação do objeto sem quaisquer garantias de êxito, pois não resolverá as contradições do objeto em conceitos aplainadores. Por isso, o modo de proceder do ensaio pode ser chamado de uma tentativa, na medida em que se permite expor ao risco do erro e mesmo assim não ficar paralisado, pois “*torna-se verdadeiro pela marcha de seu pensamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela*

obsessão em buscar seus fundamentos como se fossem tesouros enterrados” (EF; p. 30). O ensaio tampouco tem como meta esgotar seu objeto, não deixando nada escapar, tal qual o princípio sistemático da ciência oficial se propõe, com suas pretensões de completude e continuidade da exposição. Por isso o fragmento é um de seus meios mais importantes para dar vazão a seu impulso anti-sistêmico. Em cada fragmento o ensaio vê uma tentativa de iluminar a realidade fragmentada ela mesma, e assim ele prossegue descontinuamente a cada novo fragmento, tendo cada qual sua autonomia, mas que em conjunto conformam uma constelação que o leva para além de si mesmo. O fragmento é o lugar da diferença no ensaio, lugar este que lhe é negado socialmente na totalidade. Sua função crítica é um protesto à claustrofobia provocada pela densa rede da socialização total que não quer que nada lhe escape. Ainda sobre o sentido de tentativa guardado pela palavra alemã *Versuch*, Adorno diz que o ensaio procede através de uma *intenção tateante*, de acordo com seu objetivo, no qual está mesclado o ideal utópico de acertar na mosca e a consciência auto-crítica da própria falibilidade e transitoriedade⁶.

⁶ Para dar substância a esta idéia de uma intenção tateante do ensaio diante de seu objeto, Adorno cita uma passagem do ensaio de Max Bense, “Über den Essay und seine Prosa” [Sobre o ensaio e sua prosa]: “*Assim se diferencia, portanto, um ensaio de um tratado. Escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; que vira e revira seu objeto, quem o questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão; quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever*” (Bense apud Adorno, EF; p. 35-39).

Ensaio, estética e terror: sobre a relação entre forma e objeto

No prefácio da coletânea *Stichworte*, Adorno tece alguns comentários específicos ao ensaio “Educação após Auschwitz”, mas que de certa maneira podem ser estendidos a “O que significa elaborar o passado”, da coletânea de 1963, *Eingriffe*, já que a presença de Auschwitz neste escrito é também central. E este comentário, ao se referir sobre o próprio conteúdo do ensaio, a regressão à barbárie que ocorrera em Auschwitz, acaba por rebater na própria forma da exposição do objeto. Com isto, o autor toca em outro elemento que é constitutivo da forma do ensaio, sua relação com a estética:

Quando o discurso refere-se ao extremo, à morte cruel, nós nos envergonhamos diante da forma [Form], como se ela estivesse pecando contra o sofrimento ao reduzi-lo, inevitavelmente, a um material sobre o qual se dispõe. Sob este aspecto poderiam ser entendidos alguns fenômenos da nova barbárie: a irrupção da desumanidade na cultura murada [umfriedete Kultur], que deve defender suas sublimações, transforma-a em algo propriamente selvagem assim que promove esta defesa: através da delicadeza renega a real brutalidade. O horror que outrora culminou em Auschwitz operou com uma lógica imanente ao espírito: a regressão [Regression] desse. Não é possível deixar-se escrever literariamente bem sobre Auschwitz; devemos renunciar ao refinamento das diferenciações se quisermos permanecer fiéis aos nossos impulsos e, contudo, com essa renúncia, nos sujeitamos novamente à involução geral [allgemeinen Rückbildung] (Pref. PS; p. 12; trad. modificada)⁷.

⁷ Nesta citação fizemos algumas alterações na tradução brasileira. Para tanto, nos utilizamos da tradução norte-americana organizada por Henry W. Pickford (Intr. CM; p. 125-126) e cotejamos com o original alemão. Como se trata de um trecho de difícil tradução, grande parte das alterações dizem respeito à sintaxe, de maneira a deixar o texto mais claro. A principal alteração de sentido diz respeito ao substantivo alemão *Form* (destacado na citação), traduzido para o português em seu sentido mais fraco (de uma maneira, forma). Como a

Em “Ensaio como forma”, Adorno lembra que a separação entre ciência e arte é uma cisão histórica irreversível, produzida pelo progressivo processo de desmitologização, que criaram esferas de validade autônomas. Mas, ao contrário da ciência estabelecida que aceita sem mais esta separação, formulando-a como uma antítese, o ensaio tenta visar esta separação criticamente. O ensaio sabe de sua diferença em relação à arte, já que opera por meio de conceitos e sua pretensão à verdade é desprovida de aparência estética. No entanto, se sua tentativa é dar voz ao conjunto de elementos do objeto, sua forma de exposição não pode ser indiferente a este objeto. Neste sentido, em “Ensaio como Forma” – tendo Adorno como principal referência os ensaios sobre literatura reunidos em suas *Notas de literatura* – o autor enfatiza sua crítica em relação à separação entre forma e conteúdo, lembrando que seria um disparate “*falar do estético de modo não estético, sem qualquer proximidade com o objeto, e não sucumbir à vulgaridade intelectual nem se desviar do próprio assunto*” assumindo esta indiferença em relação à forma de exposição (EE; p. 18). Nesta postura, que é assumida pelo discurso oficial pautado em um purismo científico, está pressuposta a idéia de que, em nome de uma suposta objetividade, a forma deve ser a mesma para todos os objetos, eliminando assim todo e qualquer impulso expressivo subjetivo que é a substância viva da forma do ensaio, sua autonomia estética na construção da exposição.

questão da forma do ensaio é neste capítulo muito importante, alteramos a tradução para o sentido forte deste substantivo alemão que se refere à forma da exposição de algo, tal qual foi traduzido na versão norte-americana.

Na passagem que citamos do “Prefácio” de *Stichworte*, Adorno retoma este tema da relação entre ensaio e arte, criando um certo dilema para o ensaio quando este tem como seu objeto o extremismo, isto é, a barbárie no seio da própria cultura. Diante deste dilema, o autor firma sua posição, que privilegia a coerência da relação entre o sujeito e seu objeto em detrimento da coerência da forma por si própria; ao mesmo tempo, ele destaca os riscos desta posição assumida, firmando sua posição de sujeito pensante, disposto a enfrentar estes riscos por meio do próprio pensamento. A vergonha que se sente diante da forma é um sintoma desta disposição, pois o objeto de que se trata e é submetido à reflexão não é um material espiritual qualquer, mas o sofrimento e o aniquilamento material de indivíduos concretos que nada puderam fazer em sua defesa. No entanto, o indivíduo que se põe a pensar sobre este sofrimento corporal não dispõe de outro meio que conceitos e de sua capacidade reflexiva para expor este sofrimento em palavras. O que talvez o autor pretende alertar é que, da mesma maneira que não é possível tratar do estético de modo não-estético, quando o assunto é a deformação efetiva e concreta de pessoas, a forma não pode sair incólume através de uma atitude estetizante do terror, mas deve portar esta deformação.

Escrever bem sobre Auschwitz, em nome do progresso cultural e estilístico alcançado, valendo-se de palavras sutis, delicadas e atenuantes do ocorrido, em um esforço eufemístico para expressar o que aparece no registro do indizível é o que defende a cultura murada, que pretende ocultar a real brutalidade como algo que não lhe diz respeito. Adorno aborda esta questão da barbárie incrustada na cultura murada nos próprios ensaios sobre educação, pelo menos em duas ocasiões. No ensaio de 1959, o autor ressalta a tendência

entre os alemães no pós-guerra em utilizar expressões atenuantes para designar os acontecimentos que marcaram o genocídio durante o Terceiro Reich. Um exemplo claro desta tendência é o uso da expressão eufemística “Noite de Cristal” [*Kristallnacht*] para denotar o *pogrom* da noite de 9 novembro de 1938 que ocorreu em diversas cidades alemãs e austríacas⁸. Ao se consagrar este nome, que prefere destacar o estilhaçamento de vitrines e janelas em cristais espalhados pelas ruas, oculta-se muito facilmente as milhares de vidas que foram ali destroçadas e aniquiladas. Para Adorno, uma tal tendência aparece como um sintoma social, na linguagem, de algo mais profundo, isto é, do esforço desesperado dos indivíduos em recalcar as lembranças deste período, juntamente com sua culpa, na tentativa de negar, minimizar e finalmente esquecer tudo o que se passara. Neste esforço cultural de referendar a frase de Mefisto “é tal como se não tivesse acontecido”, cujo princípio imanente é a própria destruição da memória, mais uma vez as vítimas do nazismo são humilhadas, ao retirar-lhes o pouco que se pode lhes oferecer, a lembrança e o respeito à sua memória.

⁸ A “noite de cristal” [*Kristallnacht*], é a maneira como ficou conhecido o *pogrom* de 9 de novembro de 1938 (Martin, 2006). Os diversos atos de violência ocorridos nesta noite foram orquestrados por Adolf Hitler e sua camarilha de alta patente do partido nacional-socialista. Sob suas ordens, oficiais da SS, disfarçados à paisana, atacaram diversos estabelecimentos e moradias de pessoas identificadas como pertencentes à comunidade judaica. Estima-se que nesta única noite 91 pessoas foram assassinadas e cerca de 25.000 à 30.000 foram presos e deportados para campos de concentração. Além disso, cerca de 7.500 lojas pertencentes a judeus e 1.600 sinagogas foram gravemente danificadas ou mesmo destruídas. Como este ataque não devia aparecer como algo deliberado pelo governo, mas como uma manifestação de cidadãos comuns, após o ocorrido o Estado nazista estabeleceu uma multa aos judeus de um bilhão de marcos pela desordem e pelos prejuízos provocados pelos acontecimentos do *pogrom*.

No ensaio “Educação após Auschwitz”, Adorno também trata desta questão da cultura murada, em seu âmbito estético propriamente dito. Desta vez, o autor relata sua experiência ao ler uma crítica à peça de Sartre “Mortos sem sepultura”, em um jornal de Baden⁹. O que chama a atenção de Adorno não é tanto a peça de Sartre, na qual são tratadas situações extremas de violência e terror, mas a reação do crítico de teatro frente à peça, sua indignação com a mistura entre arte e terror. Nesta crítica de “Mortos sem sepultura”, seu autor (que Adorno manteve anônimo) tenta defender as sublimações da cultura através da idéia de que os cultivados tenham um sentido para coisas mais nobres e sutis; portanto, que não poderíamos reconhecer a ausência de sentido do horror, pondo-se a refletir sobre ele. Na atitude deste crítico, Adorno reconhece uma tentativa, disseminada no meio

⁹ A peça de Sartre, *Mortos sem sepultura* (1965), coloca em questão o terror que tomara conta da França quando ocupada pelas tropas nazistas durante a II Guerra Mundial. Os personagens da peça são representados por três oficiais das tropas nazistas e um pequeno grupo da resistência francesa, capturado em uma de suas ações, na qual, além de resultar na captura, um vilarejo inteiro foi destruído e seus moradores assassinados. O enredo básico da peça é que os membros da resistência que foram presos aguardam ser chamados pelos oficiais sabendo que serão torturados e depois mortos. Sabem que o tempo que lhes resta é marcado por uma ausência de sentido; sabem que apesar da ausência de uma sepultura e de ainda estarem vivos, já estão mortos. A princípio, pode parecer fora de lugar o fato de Adorno fazer referência a esta peça de Sartre em “Educação após Auschwitz”, uma vez que seu enredo não está diretamente ligado nem a Auschwitz, nem à questão da educação. No entanto, o cenário da peça mostra, pelo contrário, como a referência à peça é bastante pertinente. O simples cenário da peça é uma casa que serve de escola para o vilarejo em questão. Dois lugares da casa compõem o cenário, um sótão e uma sala de aula. No sótão os membros da resistência capturados estão trancados e esperam pelo pior que ainda virá. Na sala de aula estão os oficiais nazistas, os quais na posição metafórica de professores, torturam e assassinam seus alunos da resistência. Talvez este seja o ensino do terror levado a cabo pelo nazismo que o crítico da peça de Sartre preferiu se esquivar. Não queremos aqui fazer uma análise aprofundada da peça, mas tão somente chamar atenção para a pertinência em ser citada em “Educação após Auschwitz”.

cultural, de criar um interdito sobre os temas tabus da própria cultura – seu elemento regressivo da barbárie em seu próprio interior –, censurando aqueles que decidem enfrentar sem rodeios o problema, que é o horror de nosso próprio mundo; horror este que não é necessário muito esforço para visualizá-lo. O verdadeiro esforço consiste naquele de manter os olhos fechados para não ver o que está na esquina. Neste tipo de interdição e na conseqüente acusação daqueles que a ferem, Adorno vê o perigo de que tudo possa acontecer novamente, já que a situação é distorcida a tal ponto que, na recusa em tomar qualquer contato com a questão, as coisas se passam como se aqueles que ferem o interdito, como Sartre o fez, se tornassem, de repente, responsáveis pelo horror, deslocando o foco sobre os verdadeiros culpados, redimidos pelo interdito.

Nestas duas situações que analisamos sobre a utilização de termos atenuantes para o terror e o tabu diante da possibilidade de escrever sobre o horror totalitário, Adorno reitera suas críticas às sublimações da cultura murada, que tenta suavizar ou fechar os olhos à real brutalidade que brota no seu interior. Como lembra o autor, não há como se furtar ao confronto com este terror, pois ele opera com uma lógica imanente ao próprio espírito que é sua regressão. Fechar os olhos significa ratificar a possibilidade de sua repetição. Desta maneira, a crítica cultural deve buscar a melhor forma para confrontar este seu objeto inescapável, mesmo que isso signifique a renúncia ao refinamento das diferenciações, o qual a forma do ensaio no registro da palavra escrita permite, e que com tal renúncia nos sujeitemos mais uma vez à involução geral. Pois se este é um risco que se corre neste caso, fechar os olhos, para o autor, significa um risco fatal, uma aceitação da história como

destino. Se considerarmos a confiança que o autor demonstrou em relação aos ensaios sobre educação e na sua tematização da barbárie, podemos dizer que o ensaio no registro da palavra falada foi a forma que Adorno encontrou para se manter fiel aos seus impulsos na tentativa de compreender e interpretar Auschwitz criticamente, forma esta que busca retificar aquela renúncia ao refinamento das distinções.

“Palavras faladas e palavras escritas”: pontos de aproximação

O ensaio não possui uma forma fixa e pré-estabelecida, uma vez que seu principal objetivo é dar voz ao objeto sem com isto pressupor uma identidade com ele. Se não é possível falar em uma forma fixa, pode-se considerar a existência de elementos que se sedimentaram historicamente no proceder ensaístico. Até o momento, demos destaque àqueles que particularizam os ensaios sobre educação, sob o registro da palavra falada. Mas, como foi dito anteriormente, é possível pensar uma unidade entre estes dois registros do ensaio, unidade esta que é diferenciada internamente mas que possui também seus elementos de aproximação. Não pretendemos aqui sistematizar todos os elementos que conformam o ensaio, pois desta maneira estaríamos corrompendo seu próprio proceder anti-sistemático, sem com isso avançar em nossa problematização. Ao mesmo tempo, cabe analisar alguns destes pontos de aproximação importantes que nos permitem falar de uma unidade entre as palavras escritas e as palavras faladas.

Um elemento do ensaio comum a estes dois registros diz respeito ao modo de escolher seus objetos. Para o ensaio não existem objetos mais ou

menos essenciais. Desta maneira, o ensaísta é soberano na escolha de seus objetos e tem total liberdade para selecioná-los, pois para ele importa o modo de percepção destes objetos, todos eles são visados “*como estando igualmente próximos ao centro: próximos ao princípio que a todos enfeitiça*” (EF; p. 40). A noção de enfeitiçamento, parece-nos, tem uma referência precisa: trata-se de um motivo da crítica marxista, o fetichismo da mercadoria. Tal interpretação é reforçada quando o autor retoma a idéia da cultura como uma segunda natureza – outro motivo da crítica marxista –, como algo fixo e imutável. O ensaio sempre se refere a objetos específicos culturalmente pré-formados, isto é, mediados culturalmente. Para Adorno, não existe uma filosofia primeira, princípios primordiais a partir dos quais se deva erigir uma arquitetura conceitual em uma crescente abstração. Pelo contrário, o ensaio pretende retificar esta abstração imanente ao pensamento. Desta maneira, tal forma mergulha nos fenômenos culturais como se fossem uma segunda natureza, uma segunda imediatidade, para suspender dialeticamente, com sua tenacidade, essa ilusão (EF; p. 39). Tal ilusão é produto daquele princípio que tudo enfeitiça, ilusão de uma ordem natural fixa e imutável que se repete ciclicamente, voltando sempre para o ponto de partida. No entanto, não há nada para além desta ilusão sobre a qual a crítica possa se apoiar seguramente, uma origem objetiva que a sustente e seja mais verdadeira, pois “*o que subjaz à cultura é em si mesmo thesei, algo construído: a falsa sociedade*” (EF; p. 39). Se não existe nada primordial, uma primeira imediatidade, não existe também uma hierarquia de objetos mais ou menos importantes *a priori*. Todos os fenômenos culturais encontram-se eles próprios imergidos nesta totalidade social que conforma coercitivamente a falsa

sociedade. Ou, se quisermos, a cultura e o espírito não escapam ao progresso desenfreado do capitalismo tardio. Nestes termos, todos estão próximos do princípio que enfeitiça e aparece socialmente como uma segunda natureza, conformando uma história natural. Ao se deixar enredar conscientemente nesta inverdade, o ensaio procede negativamente através da mediação da reflexão, levando esta aparente imediatidade até as últimas conseqüências; sua negação enquanto verdade. Ao proceder desta maneira, o ensaio visa fazer a crítica a tal princípio que a tudo enfeitiça, à ilusão da falsa sociedade como algo dado e eterno, na medida em que desvela seu caráter de construção mediada historicamente. Por isso a referência a Auschwitz é tão importante para falar da educação, pois esta mediação histórica tenta lembrar à cultura – da qual a educação faz parte – que ela não está imune à barbárie que viceja objetivamente. Ao mesmo tempo, ao tomar as condições objetivas como uma segunda natureza, os ensaios sobre educação vão determinando seus juízos através da crítica da subjetividade, até o ponto em que esta totalidade social (aparentemente imutável) se revela uma construção social e histórica e, enquanto tal, pode ser mudada pelos sujeitos-objetos desta dominação.

Com isto tocamos em outro ponto de aproximação importante entre os dois registros do ensaio, que é a relação entre verdade e história. Para refletir acerca desta relação, o ensaio parte da crítica da doutrina da filosofia (disseminada desde Platão), de que o mutável e o efêmero não teriam vez na filosofia. Tal forma se revolta contra essa injustiça cometida contra o transitório, pois a verdade, enquanto momento da não-identidade entre a ordem dos conceitos e ordem das coisas, viceja justamente na transformação e desestabilização da ordem estabelecida (EF; p. 25).

É por isso que o ensaio não se deixa intimidar pelo depravado pensamento profundo, que contrapõe verdade e história como opostos irreconciliáveis. Se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal então o conteúdo histórico torna-se, em sua plenitude um momento integral dessa verdade; [...] O ensaio, porém, não quer procurar o eterno no transitório, [...] mas sim eternizar o transitório. [...] [Assim] não insiste caprichosamente em alcançar algo para além das mediações – e estas são mediações históricas, nas quais está sedimentada a sociedade como um todo –, mas busca o teor de verdade como algo histórico por si mesmo (EF; p. 26-27).

O eterno, para o ensaio, é a própria aparência da ideologia como apologia do real, como duplicação do existente. Por isso as mediações históricas lhe são fundamentais, pois nelas estão depositadas as transformações que permitem a crítica da ideologia que ofusca os sujeitos e mostra que a totalidade social não foi sempre assim e nem precisa ser historicamente. Nos ensaios sobre educação, tal questão aparece em seus títulos: “O que significa elaborar o passado” e “Educação após Auschwitz”. Enquanto o primeiro sinaliza a questão de que o passado não é um fato dado, mas pode ser elaborado e tal elaboração tem profundas implicações para o presente e o futuro, o segundo título anuncia uma divisão histórica para a educação, que deve ser atualizada e repensada quanto aos seus fins após um acontecimento histórico que modifica a própria verdade de seu conceito. Esta relação entre verdade e história rebate sobre a própria forma da exposição, em seu caráter fragmentário e contingente, na medida em que não quer ratificar com sua forma a totalidade coesa e contínua, mas encontrar fissuras históricas capazes de eternizar o transitório com seus fragmentos.

Para concluirmos estes pontos de aproximação, cabe ainda falar de um elemento vital do ensaio como forma, que é a experiência.

A relação com a experiência – e o ensaio confere à experiência tanta substância quanto a teoria tradicional às meras categorias – é uma relação com toda a história; a experiência meramente individual, que a consciência toma como ponto de partida por sua proximidade, é ela mesma já mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica; é um mero auto-engano da sociedade e da ideologia individualistas conceber a experiência da humanidade histórica como sendo mediada, enquanto o imediato, por sua vez, seria a experiência própria a cada um. O ensaio desafia, por isso, a noção de que o historicamente produzido deve ser menosprezado como objeto da teoria (EF; p. 26).

A experiência configura-se como substancial para o ensaio porque é ela que permite romper a aparente separação entre história e verdade. A experiência individual não está fora da história – não é algo imediato criada a partir do nada –, mas está mediada pela experiência mais abrangente da humanidade histórica. A experiência é produzida historicamente e permite a percepção de que a verdade muda na medida em que experimenta as transformações de seu tempo e as submete à reflexão. Poderia-se perguntar em que consiste esta experiência da humanidade histórica. Ela é a própria história da humanidade que está aberta à experimentação, ou ainda, a elaboração desta história. Se quisermos utilizar uma imagem benjaminiana, a experiência da humanidade histórica é aquele amontoado de ruínas que o anjo da história encara com seus olhos escancarados, donde se busca despertar as centelhas da esperança das chances frustradas. O ensaio busca estabelecer esta conexão de sentido entre a experiência meramente individual e a experiência mais ampla da humanidade histórica, o que concede ao ensaísta a liberdade prazerosa de levar a sério suas próprias experiências individuais. Esta liberdade é um traço bastante forte nos ensaios sobre educação,

sobretudo naqueles que estão referidos ao âmbito institucional da educação, como “A filosofia e os professores” e “Tabus acerca do magistério”. Adorno leva a sério um comentário que ouviu de um espectador em uma peça de teatro, a leitura de uma crítica teatral ou ainda sua experiência do exílio durante o regime nazista para, logo em seguida, bruscamente, tratar da relação entre sujeito e objeto ou então sobre os assassinatos em Auschwitz, estabelecendo conexões transversais de sentido descontínuas. Nos dois ensaios citados acima, a experiência individual do autor como aluno e professor ganha ainda mais importância para pensar as mudanças e permanências históricas entre a nova geração e a sua.

***Eingriffe* e *Stichworte*: intervenções por meio das palavras que incomodam**

Os dois ensaios que são nosso material nuclear de pesquisa foram selecionados por Adorno, após terem sido pronunciados em conferências, para integrarem duas coletâneas de ensaios do autor. Trata-se dos livros *Eingriffe: Neun Kritische Modelle* [*Intervenções: nove modelos críticos*] e *Stichworte: Kritische Modelle 2* [*Palavras e Sinais: modelos críticos 2*]. Os subtítulos das duas publicações já indicam a relação existente entre as duas obras; são modelos críticos acerca de objetos distintos, produzidos em diferentes momentos e selecionados assim para publicação.

No “Prefácio” de *Stichworte*, Adorno inicia definindo melhor esta relação:

As Palavras-chave [*Stichworte*] podem ser consideradas como a segunda parte das Intervenções [*Eingriffe*]. Talvez aqui seja ainda maior a tensão

entre os assim chamados temas filosóficos e os temas de atualidade, se é que tal distinção ainda faz sentido (Pref. PS; p. 11).

Vale notar que Adorno deliberadamente coloca as duas coletâneas em um mesmo registro teórico, sendo *Stichworte* a segunda parte de *Eingriffe*. O que queremos chamar atenção aqui a respeito destas duas obras é o fato de os dois ensaios sobre educação não estarem publicados nelas por acaso, dada a diversidade dos textos ali reunidos; mas, pelo contrário, os títulos destas obras e suas definições são importantes para entendermos os dois ensaios em seu conjunto. Eles nos permitem pensar em um registro específico, político, dos mesmos.

O mote dos textos das duas coletâneas é a linguagem; mais especificamente, o sentido das palavras. Isto pode parecer um tanto frustrante para quem abre as intervenções esperando, finalmente, considerações prático-políticas do teórico Adorno. De fato, não iremos encontrar formulações de uma práxis política adequada para o contexto do Pós-Guerra. O problema diagnosticado e do qual parte o teórico é, como no nível elementar da linguagem, a vida carece de sentido e significado. Os abusos lingüísticos operados pelo “redemoinho da comunicação” foram capazes de destituir o sentido de certas palavras que não podem deixar de ser essenciais para um processo de esclarecimento efetivo. Os ensaios destas duas coletâneas pretendem, portanto, tomar o acontecido com algumas destas palavras deturpadas, desvelando o que fora ocultado. A própria palavra *intervenção* [*Eingriff*] é analisada pelo autor, como uma destas palavras que foram deturpadas pelo “redemoinho da comunicação” (CM; p. 3). Isto porque se associou a ela uma outra palavra, a proibição, criando a idéia de intervenção

proibida [*verbotener Eingriff*]. Como nos lembra Henry W. Pickford, o tradutor da edição crítica americana de *Critical Models*, Adorno se refere à polissemia da palavra alemã *Eingriff*, que também pode significar aborto. Portanto, a expressão de intervenção proibida remete à idéia de um “aborto ilegal” (CM; p. 321, nota 2). Neste sentido, Adorno parece querer chamar atenção para a confusão que se estabelece com as palavras, no sentido da inversão de significado que pode ser efetuado culturalmente. Tal inversão acaba por colocar o sentido original de intervenção em um segundo plano, sobrepondo a ela um sentido extremamente reacionário, que é a classificação do aborto como uma ação ilegal. Assim, o primeiro sentido que Adorno atribui à idéia de intervenção que orienta sua coletânea é colocada nos seguintes termos:

If prohibition was already once associated with interventions, then considerations that propose to intervene should at least metaphorically recall it and transgress taboo and consent (CM; p. 3).

O que nos interessa é pensar o sentido destes dois títulos que, combinados, sugerem-nos uma noção de intervenção no nível da linguagem, mas que nem por isso deixa de ter um significado político importante. Devemos assim definir brevemente o sentido desta noção para Adorno, para depois apontar o seu sentido específico nos ensaios sobre educação. Assim, as intervenções não apresentam soluções práticas, na forma de conselhos para a ação comum fundada na boa vontade e disposição para tal. Em Adorno, o primeiro sentido deste termo aparece associado à idéia de ruptura com o existente. Anuncia-se portanto uma ruptura com a linguagem estabelecida como oficial, cuja principal técnica de propagação são os meios de

comunicação de massa. Esta não é uma questão de pouca importância pois, além da crítica do autor aos abusos lingüísticos operados por estes meios, parte razoável dos ensaios contidos nestas duas coletâneas foram apresentados em conferências radiofônicas na Rádio de Hessen. Ou seja, Adorno vale-se dos meios de comunicação para fazer a crítica aos próprios, o que poderíamos pensar como uma forma de crítica imanente.

Dissemos que os dois títulos combinados permitem pensar um tal sentido de intervenção, pois o título da segunda coletânea, *Stichworte* – que pode ser traduzido por motes ou palavras-chave –, parece vir reforçar esta idéia inicial apresentada no prefácio da primeira coletânea. Isto porque *Stichworte* remete a palavras-chave relacionadas a um processo de esclarecimento subjetivo, como por exemplo educação, progresso, teoria, *práxis*, sujeito, objeto. Reforça ainda esta idéia a analogia estabelecida, no prefácio de *Stichworte*, entre a coletânea e a forma enciclopédica semelhante a um “*dictionnaire philosophique*”, que reúne palavras-chave de um modo assistemático e descontínuo. Neste sentido, um tal dicionário “*apresenta o que a unidade da experiência cristaliza em uma constelação*” (CM; p. 126; trad. nossa).

Mas o título *Stichworte* ainda guarda um jogo de palavras, fundamental para reforçar a noção de intervenção, que se perde na tradução para o português. Este é o motivo pelo qual insistimos na referência direta ao termo alemão, e não ao termo traduzido. *Stichworte* é uma palavra alemã composta formada por dois termos: o substantivo *Wort*, que significa palavra, e o substantivo *Stich* derivado do verbo *stechen*, cujo significado pode ser: picar, furar, cortar, arder, ferrar, apunhalar, queimar, gravar, ferir com algo pontudo. Separados os dois termos que formam esta palavra, poderíamos traduzir o jogo

de palavras como “*as palavras que incomodam*”; mesmo assim, esta seria ainda uma tradução pouco enfática, pois a materialidade e a força violenta do verbo *stechen* vem nos lembrar que este incômodo não é apenas existencial ou da ordem da consciência, mas algo, metaforicamente, como um incômodo corporal que remete à dor física provocada a ferro e fogo. A dor e o incômodo que tais palavras nos infligem, mesmo que inconscientemente, não permitem que elas se calem para a consciência. Caberia ainda dizer, como nos lembra Maria Helena Ruschel em seu Posfácio à edição brasileira – a tradutora do “dicionário” *Stichworte* – que esta palavra, com toda sua polifonia, parece não se esgotar em significados. Não pretendemos, assim, assumir esta tarefa de esgotar os significados possíveis. Podemos dizer que Auschwitz é uma destas palavras que geram um incômodo insuportável, ao tentar tematizar o indizível. No entanto, justamente por tal incômodo, Adorno acredita ser indispensável uma intervenção pública que permita um esclarecimento subjetivo a respeito destas palavras que machucam.

Há ainda um segundo sentido de intervenção, que é o mais forte e politicamente determinado. Trata-se da decisão política que o indivíduo deve tomar diante das aporias da sociedade administrada; uma passagem da *Dialética Negativa*, citada por Kadelbach, acerca de uma aporia desencadeada pela crítica da cultura, parece-nos aqui esclarecedora a este respeito: “*Quem defende a manutenção da cultura radicalmente culpada e medíocre, converte-se em cúmplice, enquanto aquele que recusa a cultura, promove imediatamente a barbárie que a cultura revelou ser*” (Adorno *apud* Kadelbach, 1995; p. 9). A questão posta por Adorno neste fragmento, a princípio contraditório, é na verdade uma recusa de soluções fáceis, como o

conformismo e a resignação, diante de uma cultura cujo desenvolvimento social aponta para sua própria dissolução. Torna-se necessário, portanto, intervir contrapondo-se subjetivamente, por meio da negação, às determinações objetivas da sociedade administrada, mesmo que tal intervenção não leve à transformação das condições objetivas. Nestes termos, a intervenção tem como seu limite as condições sociais do capitalismo tardio, que se apresentam-se presente bloqueadas quanto às possibilidades de sua transformação. A intervenção, desta maneira, assume o caráter de uma resistência à adaptação às condições do meramente existente, por meio do esclarecimento a respeito das mesmas. Assim, podemos dizer que as intervenções carregam consigo esta tensão interna que conferem sua identidade singular no interior da obra, que parece ser marcada por um teor político mais acentuado.

A partir destes elementos, Adorno diz ser possível pensar em uma unidade dos ensaios de intervenção, nos seguintes termos:

Thus a catchword that unintentionally recurs in of the articles suggests itself: reified consciousness, into which the essays seek to intervene [...] This unit at the same time prescribes the limit: consciousness is criticized where it is merely the reflexion of the reality that sustains it (CM; p. 4).

Como veremos na Parte III, de fato o conceito de consciência reificada possui uma centralidade nos ensaios sobre educação, enquanto momento teórico de aproximação entre as condições objetivas e subjetivas que permitiram Auschwitz e continuam a atuar no presente. Ao mesmo tempo, Adorno nos ajuda a entender melhor porque a crítica da subjetividade é para ele essencialmente crítica social. Os ensaios de intervenção buscam intervir na

consciência reificada, ou ainda, na consciência coisificada, isto é, na consciência que traça uma identidade com uma coisa, convertendo os indivíduos em objetos destituídos da posição de sujeitos. Uma tal consciência reflete a realidade que a sustenta, pois representa a identidade forçada socialmente entre sujeito e objeto. O limite da intervenção, que é o próprio limite da crítica, não diz respeito a uma insuficiência teórica da crítica, mas é posto pelas próprias condições do capitalismo tardio que estão bloqueadas a uma intervenção. Ao mesmo tempo, ao fazer a crítica da consciência reificada e intervir no momento subjetivo de sua formação, a educação faz a crítica da realidade que a sustenta.

Tendo em vista esta noção de intervenção que faz referência a todos os diversos ensaios contidos nestas duas coletâneas, interessa-nos tratar do sentido que esta noção ganha quando referida aos ensaios sobre educação. O que podemos observar é que a própria educação, nesse momento histórico específico posterior a Auschwitz, põe o caráter de sua apresentação sob o registro de uma intervenção; a reflexão sobre este objeto neste contexto histórico exige um tal registro político. Neste sentido, podemos apresentar duas determinações fundamentais do objeto que põe essa exigência. Primeiro, trata-se da importância e urgência que cabem à educação no Pós-Guerra, como vimos na Parte I desta dissertação. Segundo, uma determinação contextual. Trata-se das discussões que estão sendo realizadas na Alemanha nas décadas de 50 e 60 para a reestruturação do sistema de ensino nacional. Neste sentido, podemos reconhecer em alguns destes textos, sobretudo nas palestras e conferências radiofônicas, o esforço do teórico em se fazer compreensível para um público maior, colocando assim em determinados

momentos, mesmo a contragosto, o trabalho minucioso do conceito de lado. Mas dada a importância política da questão para Adorno, este esforço parece se justificar. Colocar em pauta a necessidade de uma educação contra o princípio de Auschwitz e discuti-la publicamente foi uma forma encontrada pelo filósofo para intervir politicamente.

Parte III – Inflexão em direção ao sujeito e formação da subjetividade

Neste capítulo, nosso objetivo é analisar em que consiste a idéia adorniana de uma necessária “inflexão em direção ao sujeito” enquanto fio condutor de uma educação após Auschwitz. Trata-se de colocar em questão como tal procedimento torna-se um caminho crítico para a educação tentar atingir seu fim principal no presente, produzindo um clima de esclarecimento público capaz de impedir uma nova regressão à barbárie como ocorrera na Alemanha sob o poder nacional-socialista. Se Adorno parte do diagnóstico de uma totalidade social enrijecida que promove uma pressão desmesurada sobre os indivíduos, o referido procedimento da educação só pode se tornar crítico na medida em que busca identificar e focalizar as fissuras deste todo coeso, sinalizando veredas possíveis aos indivíduos para que possam resistir a uma pressão social cada vez mais insuportável.

Como já salientamos na conclusão da Parte I desta dissertação, Adorno estabelece uma limitação à sua análise ao explicitar que não pretende nem mesmo esboçar um projeto de uma educação nestes termos, ao mesmo tempo em que sinaliza a forma com que pretende levar a cabo esta inflexão em direção à subjetividade, isto é, através da indicação de alguns pontos nevrálgicos de uma educação contra a repetição de Auschwitz. Esta autolimitação das pretensões do autor coloca em relevo ao menos duas questões que terão desdobramentos na própria crítica adorniana, assim como em nossa abordagem desta inflexão em direção ao sujeito.

A primeira questão diz respeito propriamente à forma da apresentação de uma inflexão em direção ao sujeito por Adorno. Como se trata de tocar em alguns pontos nevrálgicos de tal educação, a questão tem como pressuposto o caráter fragmentário da exposição dos argumentos, sem qualquer pretensão de exaurir o tema e apresentar um programa coeso, harmônico e não-contraditório. Como tratamos na Parte II, não é arbitrária a escolha do ensaio como forma privilegiada para a exposição da crítica em seus textos sobre educação. Para não rompermos a unidade de nosso objeto e dele nos distanciarmos, tampouco caberia em nossa análise rearranjar a crítica adorniana em um todo contínuo e coeso. A unidade não deve ser buscada na continuidade dos argumentos, mas na relação destes pontos nevrálgicos e sua convergência para uma finalidade comum: a não-repetição de Auschwitz.

A segunda questão, que parte da primeira e diz respeito ao próprio conteúdo do objeto, está relacionada com o procedimento crítico que poderia orientar um projeto mais amplo de uma tal educação. Adorno acredita ser importante que um projeto de educação que tenha em conta tal finalidade, no plano institucional, seja fundamental para criar a possibilidade de formar indivíduos emancipados. Mas, ao mesmo tempo, reconhece suas limitações, enquanto um teórico crítico, em propor um projeto de longo alcance nestes termos, devido à sua pequena experiência no campo pedagógico. Para o autor, esta seria uma tarefa premente de uma pedagogia crítica diante das condições sociais que marcam o presente histórico. Desta maneira, no que diz respeito aos meios e possibilidades de uma realização prática de um tal projeto no plano institucional, Adorno acredita poder contribuir, quando muito, com algumas sugestões e por meio do diálogo. Sobre isso ele diz:

Provavelmente apenas uma atuação conjunta daqueles pedagogos e psicólogos que não se esquivam da mais prioritária das tarefas profissionais em nome da objetividade científica poderia solucionar o problema da realização prática de um tal esclarecimento subjetivo (EA; p. 48).

Podemos dizer que uma das principais contribuições que Adorno tem a pretensão de oferecer para esta realização prática, consiste na relação entre educação e negação, e a crítica à idéia de modelos ideais a serem seguidos. Estes são os elementos norteadores de seu procedimento crítico.

O que queremos destacar é que o autor não se propõe a erigir um projeto coeso e harmônico, pautado na idéia da construção de um modelo ideal para a educação, nem formular um método de ensino a ser seguido pelos professores e, muito menos, criar um ideal abstrato de homem a ser seguido pelos indivíduos. Podemos mesmo dizer que, ao dar lugar de destaque para o papel da negação para se levar a sério a problemática da educação contemporânea, Adorno ao mesmo tempo realiza a crítica à idéia de modelos prontos e acabados para serem seguidos. E o ponto de partida desta crítica reside no caráter a-histórico presente na noção de modelos ideais, já que desconsidera o processo e as mudanças históricas que estão sedimentadas no conceito de educação, pressupondo que, através do puro pensar, seja possível determinar uma ordem ideal fixa que deva ser perseguida e atingida, independentemente do momento histórico em que esteja inserida. A principal consequência problemática desta a-historicidade é que o conteúdo de tais modelos torna-se volátil e intercambiável com as transformações históricas e culturais, sem que a experiência dos indivíduos interfira na composição dos elementos que

constituem tal modelo, já que este é idealizado a partir de fora da consciência singular. Sob os regimes totalitários não faltaram modelos ideais para serem seguidos, inclusive na educação, que buscava acostumar as crianças desde cedo à adequação à ordem social e política, como se esta fosse uma ordem natural. Por isso, para Adorno, o acontecimento Auschwitz serve de referência histórica determinante para a discussão a respeito dos fins da educação, no esforço de relacionar o conceito e a história na qual ele está entretido.

Mas a principal crítica à noção de modelos ideais para a educação é direcionada à sua contradição imanente em relação ao próprio conceito de educação. Esta crítica tem uma de suas formulações nas “conversas descompromissadas” que Adorno trava com Hellmut Becker na rádio do estado de Hessen:

É bastante conhecida a minha concordância com a crítica ao conceito de modelo ideal [Leitbild]. Esta expressão se encaixa com bastante precisão na esfera do jargão da autenticidade [Jargon der Eigentlichkeit] que procurei atacar em seus fundamentos. Em relação a esta questão, gostaria apenas de atentar a um momento específico no conceito de modelo ideal, o da heteronomia, o momento autoritário, o que é imposto a partir do exterior. Nele existe algo de usurpatório. É de se perguntar de onde alguém se considera no direito de decidir a respeito da orientação da educação dos outros. As condições – provenientes do mesmo plano de linguagem e de pensamento ou de não-pensamento – em geral também correspondem a este modo de pensar. Encontram-se em flagrante contradição com a idéia de um homem autônomo, emancipado, conforme a formulação definitiva de Kant na exigência de que os homens tenham que se libertar de sua auto-inculpável menoridade (EPQ; p. 141; grifos do autor)¹.

¹ Neste trecho o autor faz referência a duas obras suas. A primeira é sua “pequena estética” cujo título é *Ohne Leitbild: Parva Aesthetica* [Sem Modelo: Parva Aesthetica]. Nesta

Neste comentário breve e em uma linguagem simples, Adorno coloca em relevo porque é tão problemático o conceito de modelo ideal para a educação, assim como porque é indesejável a proposição de qualquer ideal positivo sobre como as pessoas deveriam ser educadas, e como elas deveriam agir e pensar. Em uma aproximação sem muitas mediações, poderíamos dizer que este momento heterônomo imanente ao conceito de modelo ideal corresponderia, fazendo um paralelo com as condições objetivas, a uma espécie de planificação e administração da formação da consciência no plano educacional. O que há de heterônomo nesta idéia é a imposição, a partir de fora, de um modelo a ser seguido pelos indivíduos, independentemente e em oposição às particularidades que singularizam cada um. Usurpa-se justamente a possibilidade da individuação, da experiência que cria as condições para a

coletânea de ensaios sobre estética, o primeiro ensaio tem como título *Ohne Leitbild* [Sem Modelo], e seu subtítulo é uma espécie de aviso ao leitor – *Anstelle einer Vorrede* [No lugar de um prólogo/prefácio]. De maneira análoga a “Ensaio como forma” em *Notas de Literatura e “Crítica Cultural e Sociedade”*, publicado em *Prismas*, este primeiro ensaio busca estabelecer o fio condutor que possibilita pensar em uma unidade dos diferentes ensaios que compõem a coletânea. Neste caso é a crítica ao conceito de modelos ideais, no campo estético, que estabelece o fio condutor. É esta crítica ao conceito de modelos ideais que o autor se refere. A segunda referência, desta vez explícita, é o livro *Jargon der Eigentlichkeit* [Jargão da autenticidade], que está relacionado ao complexo de textos de *Dialética Negativa*. Este livro é dedicado à crítica ao existencialismo heideggeriano e sua larga apropriação no espectro intelectual alemão. Para Adorno, Heidegger representava o principal ideólogo na filosofia alemã contemporânea. Para ele é possível inclusive estabelecer uma relação de identidade entre a ideologia vulgar do pragmatismo na América e a filosofia de Heidegger na Alemanha, que apesar de conteúdos que se opõem mutuamente, ambos convergem para a glorificação da heteronomia, confirmando assim a teoria das ideologias de Marx (EE; p. 175-176). Nos ensaios sobre educação, o autor faz mais de uma vez referência a este jargão como uma ideologia apropriada pelos pedagogos, apropriação esta que serve de obstáculo à educação como um processo efetivo de esclarecimento subjetivo, já que está em contradição com a idéia da formação de sujeitos autônomos.

tomada de decisões de forma autônoma; em poucas palavras, novamente é negada aos indivíduos a condição de sujeitos, que é o pressuposto do conceito de autonomia. Poderíamos dizer que, neste conceito de modelo ideal, há algo semelhante ao que se passa com a idéia do ticket progressista que é alvo da crítica em *Dialética do Esclarecimento*. Por isso, a referência ao texto político de Kant, “Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento (Aufklärung)?”, serve de contraposição fundamental em relação ao existencialismo heideggeriano, pois nesta reflexão kantiana o conceito de autonomia guarda um sentido negativo fundamental para Adorno, que repõe sua atualidade. Apesar de não faltarem críticas de Adorno também a este texto político sobre o esclarecimento, a formulação kantiana do homem emancipado [*Mündigkeit*] e autônomo não diz tanto respeito a características positivas que este deve portar, ou a um status que se possa adquirir, mas está relacionado, antes de tudo, com a possibilidade de os homens se libertarem de sua menoridade [*Unmündigkeit*], negando-a ao fazerem uso de seu entendimento e razão sem a supervisão autoritária de outrem, isto é, de forma autônoma. Neste plano de significação, a formulação kantiana é fundamental para a argumentação de Adorno sobre a educação, já que tal formulação permite fazer a crítica às condições sociais que configuram uma totalidade heterônoma, não se deixando aprisionar por tal totalidade, como ocorre com o jargão da autenticidade.

Mas o trecho que mais chama nossa atenção, pois mostra uma certa indignação de Adorno, é aquele no qual o autor explicita a arrogância e prepotência que estão pressupostas no julgamento de que cabe a alguém decidir sobre a orientação da educação dos outros e, portanto, sobre o modo de pensar e agir dos outros. Uma tal postura pressupõe nos sujeitos a que se

orienta a educação a condição de objetos; uma massa disforme que seria necessária modelar a partir de seu exterior. Esta situação consiste, para o autor, a principal contradição imanente ao conceito de modelo ideal em relação aos fins da educação, na medida em que aborta *a priori* qualquer possibilidade de formação de indivíduos autônomos, capazes de fazerem suas próprias escolhas e tomarem suas decisões mediante a experiência e a reflexão. Em contraposição a esta idéia de modelo ideal, Adorno diz ser sua concepção inicial de educação “*a produção de uma consciência verdadeira*” (EPQ; p. 141), de indivíduos emancipados.

Mas, colocado apenas desta maneira, os conceitos de verdade, emancipação e autonomia correm o risco de se assemelharem a modelos ideais devido ao seu caráter abstrato. A bem da verdade é que a crítica adorniana ao momento heterônomo dos modelos ideais coloca uma difícil questão para a educação. Se ela não deve projetar um modelo orientador da formação da consciência dos indivíduos, como ela pode intervir neste processo subjetivo complexo que é a formação [*Bildung*]? A questão se torna problemática, pois a formação cultural, lembra Adorno,

é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da freqüência de cursos [...] Na verdade, ela nem ao menos corresponde ao esforço, mas sim 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, conforme prescreve um clichê insuportável (FP; p. 64).

Devemos destacar nesta passagem a preocupação do autor em reiterar a necessidade de a educação preservar ao indivíduo o momento da espontaneidade. Quanto a este aspecto, cabe à educação, principalmente, remover os obstáculos objetivos e subjetivos para a livre manifestação desta espontaneidade na experiência individual de sua própria formação. É neste contexto que ganha relevo o papel da negação determinada, e não abstrata, no conceito de educação, enquanto momento fundamental de um processo de esclarecimento subjetivo. Se não cabe a ela estabelecer modelos ideais abstratos, ela deve focar-se principalmente nas condições objetivas e subjetivas que conformam processos de deformação da consciência, promovendo um enfraquecimento social do eu. A questão deixa de ser abstrata na medida em que esta análise estabelece as mediações históricas, que neste caso têm como referência primordial o acontecimento Auschwitz. A negação orienta-se justamente para as condições que permitiram Auschwitz e que permanecem atuando sobre o presente. Nestes termos, a educação para a formação está fundada em uma experiência negativa do mundo, negação esta que, quando mediada através da reflexão, aponta para o campo de experiências aberto em direção à emancipação individual e social; ou, se quisermos, para as fendas abertas em uma totalidade social aparentemente impenetrável.

Inflexão em direção à consciência danificada

A educação orientada por uma “inflexão em direção ao sujeito” é movida justamente por esta negatividade que Adorno procura defender, tendo em vista

a formação da subjetividade em direção à emancipação. Consideramos que esta inflexão orientadora é uma questão central pois, em nossa interpretação, é ela que confere uma unidade interna aos ensaios “O que significa elaborar o passado” e “Educação após Auschwitz”, o material nuclear desta dissertação. Para expormos esta questão, analisaremos os trechos dos dois ensaios nos quais esta inflexão em direção à subjetividade é evocada como norteadora de uma educação após Auschwitz que pretenda criar um clima intelectual, cultural e social no qual os motivos do horror se tornem conscientes.

Um ponto de partida para abordar esta unidade dos dois ensaios pode ser a posição em que se encontram as referências à inflexão em direção ao sujeito na estrutura dos dois ensaios. Em “O que significa elaborar o passado”, esta referência aparece na conclusão do ensaio, e nela vemos estabelecida a relação entre a elaboração do passado, enquanto forma de esclarecimento subjetivo a respeito da barbárie que culminou em Auschwitz, e a inflexão em direção ao sujeito, enquanto forma apropriada para orientar a educação no presente.

*De qualquer modo, tentativas de se opor subjetivamente ao potencial objetivo fatal não são satisfeitas com considerações que pouco afetariam a gravidade do que precisa ser confrontado. [...] Se o anti-semitismo existe primariamente em bases sociais e objetivas, e a seguir nos anti-semitas, então haveria sentido na piada nazista de que, se os judeus não existissem, os anti-semitas teriam que inventá-los. Na medida em que se queira combater o anti-semitismo nos sujeitos, não se deveria esperar muito de atitudes envolvendo fatos que são rejeitados por eles ou então neutralizados como sendo simples exceções. **Em vez disto a argumentação deveria se voltar para os sujeitos que são os interlocutores.** Seria preciso tornar conscientes neles os mecanismos que provocam neles próprios o preconceito racial.*

A elaboração do passado como esclarecimento é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua autoconsciência e, por esta via, também o seu eu (SEP; p. 47-48; grifos nossos).

Neste trecho que citamos, a relação entre educação e negação é posta em dois níveis diferentes e interdependentes, isto é, primeiro no plano dos fins da educação, e depois no âmbito dos meios acessíveis que poderiam abrir caminhos possíveis para a consecução de tal finalidade. No que diz respeito aos fins, Adorno retoma o diagnóstico do enrijecimento das condições objetivas, e que a educação, ao reconhecer esta situação historicamente determinada, tem como um de seus objetivos promover a capacidade dos indivíduos em se oporem subjetivamente a esta tendência objetiva de uma nova regressão à barbárie. Em termos sociológicos, a educação seria capaz de intervir nesta relação entre indivíduo e sociedade, opondo-se à pressão social que impele os indivíduos a uma adaptação incondicional ao existente; tal adaptação é elogiada e premiada socialmente, só que cobrando o alto custo da renúncia à própria individualidade.

Para entrar no âmbito dos meios disponíveis, Adorno retoma um tema já tratado em *Dialética do Esclarecimento*, que é o caráter formal da mentalidade do ticket. No contexto de “O que significa elaborar o passado”, em um trecho que antecede a citação que selecionamos, o autor trata criticamente do porquê achar pouco produtiva, na tentativa de que Auschwitz não se repita, a promoção de encontros comunitários entre jovens alemães e jovens israelitas. Com tal crítica, Adorno retoma sua tese sobre o ticket fascista, de que o anti-semitismo pouco tem a ver com os judeus, e que aproximações como estas ainda correriam o risco de reforçar tal pressuposto, equivocado. O ódio

irracional, que é imanente à mentalidade do ticket, direciona-se contra toda diferença que escapa a uma totalidade totalizadora que não admite qualquer diferença². Desta maneira, sempre existirão vítimas em potencial para serem inventadas nesta paranóia persecutória sem fim.

Para combater o anti-semitismo nos próprios sujeitos, torna-se necessária uma inflexão em direção à subjetividade dos culpados por Auschwitz, isto é, os próprios anti-semitas. Todavia, este não é um movimento acusatório, tal qual ocorreu no pós-guerra no campo jurídico, liderado pela forças aliadas de ocupação. Mas, como lembra Leopoldo e Silva, *“não se trata apenas de apontar os culpados, mas de compreender a culpa a partir de um processo psicológico, social e histórico de constituição do culpado – que no caso corresponde a um processo de constituição do carrasco”* (Leopoldo e Silva, 2003; p. 11). Assim, este giro em direção ao sujeito indica um duplo movimento negativo que orienta a educação contra a repetição de Auschwitz. Trata-se,

² Em *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*, Primo Levi (2004) dedica um capítulo à questão da comunicação e da linguagem utilizada nos campos de concentração alemães, já que se reuniam ali indivíduos de diversas nacionalidades que precisavam de alguma forma se comunicar, além do fato de terem que entender as ordens dos soldados dos campos, em alemão. Segundo Levi, criou-se assim uma língua própria do *Lager* [campo de concentração], o *Lagerjargon* [jargão dos campos de concentração]. Um dos termos destes jargão nos chamou a atenção, no que diz respeito ao caráter intercambiável da vítima, marcado por uma diferença que a distingue enquanto um Outro. Trata-se do termo *Muselman*, mulçumano, que era atribuído aos prisioneiros irreversivelmente exaustos, extenuados, próximos à morte. Choca ainda o fato de os próprios prisioneiros assimilarem este termo em seu vocabulário. Além do mais, o que realmente chama a atenção é como a submissão ao ódio dos nazistas tinha uma extrema facilidade para identificar vítimas em potencial. O desprezo mútuo entre carrascos e vítimas rapidamente identificou um Outro, como estereótipo do oriente, para ser degradado no plano da linguagem. Em termos históricos, a atualidade da intercambialidade das vítimas, neste ritual de sacrifício sempre renovado, revelou-se terrivelmente concreto, deixando o nível da linguagem para se alojar nos conflitos internacionais contemporâneos, cuja designação mais veiculada ficou conhecida pela expressão (uma contradição em termos): a guerra contra o terrorismo.

antes de tudo, de uma investigação crítica, com todas as formas de conhecimento disponíveis à ciência, das condições sociopsicológicas que conformaram uma razão subjetiva da barbárie. Em outras palavras, busca-se compreender como as pessoas que foram capazes de efetivar e apoiar o terror tornaram-se assim e não de outra maneira, como foi o caso de muitos alemães que não apoiaram o fascismo e partiram para o exílio. Como é salientado naquela citação de Adorno, tal investigação deve ter como seu principal foco os mecanismos psíquicos que promovem esta deformação da consciência, e que provocam o preconceito, seja ele qual for. Como já argumentamos na Parte I desta dissertação, o foco nas condições subjetivas da barbárie não significa deixar de lado suas bases sociais e objetivas, de onde brotam primariamente o anti-semitismo. Isto porque estes mecanismos psíquicos não são acionados de maneira autônoma por uma patologia individual, mas são mobilizados pelas condições objetivas do capitalismo tardio, por sua pressão social sobre os indivíduos e suas características singulares que representam a diferença. Claro que isto não pode significar um mecanicismo objetivista, uma vez que, como lembra o próprio Adorno, as pessoas não podem ser explicadas automaticamente a partir das condições que as cercam, inclusive porque muitas tomaram caminhos bem diferentes sob as mesmas condições (EA; p. 131-132). O que se pretende salientar é que, a partir do momento em que os indivíduos renunciam ao seu próprio eu e aceitam sem reservas a imposição à adaptação à ordem existente, enquanto ordem de uma história natural, eles estão sujeitos a esta mobilização de mecanismos psíquicos que promove neles próprios o preconceito, mesmo que tal preconceito vá de encontro com seus próprios interesses individuais. Assim, este primeiro movimento é fundamental

para uma elaboração do passado e uma inflexão em direção ao sujeito que guardam a pretensão de combater os pressupostos de Auschwitz que permanecem vivos no presente histórico. No âmbito teórico, eles abrem veredas para uma crítica social sob o prisma do sujeito.

O segundo movimento da inflexão em direção ao sujeito parte do primeiro e orienta-se para uma confrontação desta investigação crítica com os sujeitos que são os portadores ou possíveis adeptos do anti-semitismo. Tal movimento é propriamente o momento forte da intervenção da educação, ao direcionar seus esforços aos seus interlocutores e colocar em andamento um processo efetivo de esclarecimento subjetivo. Trata-se, portanto, de tornar conscientes aos indivíduos os mecanismos compulsivos, muitas vezes inconscientes, que agem contra eles mesmos. O caráter negativo ganha relevo neste momento, pois a educação como esclarecimento subjetivo não visa indicar caminhos a serem seguidos pelos indivíduos, mas busca negar nestes indivíduos os mecanismos que lhes escapam e que os impele para a heteronomia. Em oposição à tendência objetiva dominante de um enfraquecimento social do eu, a educação busca, mediante o esclarecimento, reforçar a autoconsciência dos indivíduos em relação a si próprios, conferindo força de resistência ao seu eu. Visa assim, a um só tempo, opor-se à posição de pseudo-sujeito e restituir a posição de sujeitos autônomos, capazes de fazerem uso de sua própria razão sem o comando de autoridades externas.

Se a referência à inflexão em direção ao sujeito aparece na conclusão deste ensaio de 1959, podemos dizer que tal giro é antes prenunciado como um possível caminho para a crítica do presente, do que um fio condutor que orienta a construção e exposição dos argumentos deste ensaio. Isto porque,

como já é anunciado em seu próprio título, o fio condutor é a questão da elaboração do passado, da importância da memória sobre o acontecimento Auschwitz como forma de contraposição ao sintoma social de seu esquecimento frio e vazio. Desta maneira, a questão da inflexão em direção ao sujeito é antes um desdobramento da reflexão sobre a elaboração do passado no presente. Como já argumentamos, o esquecimento é analisado por Adorno como o sintoma social incontestável da sobrevivência subterrânea do nazismo na atualidade. Já no ensaio escrito seis anos mais tarde, “Educação após Auschwitz”, a idéia de uma necessária inflexão em direção à subjetividade ocupa uma posição distinta, e que nos permite argumentar que Adorno pretendeu retomar este caminho aberto pela conclusão do ensaio anterior sobre o tema da educação. No ensaio de 1965, a idéia da inflexão já aparece no início do ensaio e, segundo nossa interpretação, servirá como fio condutor para a construção e exposição dos argumentos. Vejamos como esta referência aparece na letra do texto:

*Como hoje em dia é extremamente limitada a possibilidade de mudar os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo. Com isto refiro-me sobretudo também à psicologia das pessoas que fazem coisas desse tipo. Não acredito que adianta muito apelar a valores eternos, acerca dos quais justamente os responsáveis por tais atos reagiriam com menosprezo; também não acredito que o esclarecimento acerca das qualidades positivas das minorias perseguidas [verfolgten] seja de muita valia. É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. **Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito.** É preciso reconhecer os mecanismos que*

tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca destes mecanismos. Os culpados não são os assassinados, nem mesmo naquele sentido caricato e sofista que ainda hoje seria do agrado de alguns. Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva. É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica (EA; p. 121; trad. modificada)³.

Consideramos importante citar integralmente este longo trecho, que para nossa argumentação é fundamental, pois através dele podemos acompanhar, por um lado, como o autor explicita o fato de retornar uma

³ Gostaríamos aqui de fazer uma observação a respeito desta longa citação. Ela diz respeito a uma pequena modificação da tradução, indicado com o termo alemão no trecho citado. Trata-se do verbo *verfolgen*, traduzido na edição brasileira por reprimidas, e que traduzimos por perseguidas, o sentido mais literal deste termo. A primeira justificativa para esta alteração está relacionada à coerência interna do texto, já que logo em seguida este mesmo termo alemão é utilizado em sua forma substantivada – *Verfolger* [perseguidor] – com o sentido de perseguidores, sentido este adotado pelo próprio tradutor brasileiro Wolfgang Leo Maar. A segunda justificativa está relacionada à referência ao campo psicanalítico que o termo evoca. Quando Adorno utiliza a idéia de perseguição ela está relacionada à análise freudiana da paranóia, sendo a perseguição um sintoma patológico. Além disso, as idéias de repressão e recalque possuem termos específicos no vocabulário da psicanálise (*Unterdrückung* e *Verdrängung*, respectivamente), e podem provocar confusões. Esta consistiu inclusive em uma problemática no campo psicanalítico brasileiro, no processo de tradução das obras completas de Freud que foi feita a partir da tradução norte-americana. Como esta última não distinguia estes dois termos acima citados, que remete à diferença entre um processo interno ao aparelho psíquico (recalque) e o outro de uma pressão externa que é internalizada (repressão), o mesmo problema foi herdado nas traduções brasileiras da obra de Freud. Apesar de esta questão ter sido alvo de intenso debate no campo psicanalítico brasileiro e ter estabelecido um consenso a respeito desta distinção, como a única edição das obras completas de Freud continua sendo a mesma traduzida a partir da edição americana, tal distinção continua a provocar problemas de interpretação.

questão lançada no ensaio “O que significa elaborar o passado”, ao mesmo tempo que podemos acompanhar a construção do argumento acerca da necessária inflexão em direção ao sujeito em “Educação após Auschwitz”.

A retomada do caminho aberto para a crítica na conclusão do ensaio de 1959 torna-se explícita quando o Adorno diz ser “*necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito*”. Também devemos considerar o que foi dito na Parte II sobre o autor dizer, no “Prefácio” de *Palavras e Sinais*, de 1969, que considera tal coletânea uma continuação de *Intervenções*, publicada em 1963. Ademais, as passagens que citamos dos dois ensaios possuem grandes pontos de aproximação, como a idéia central de que é preciso um esclarecimento subjetivo a respeito dos mecanismos psíquicos mobilizados pelo terror de Auschwitz. Não cabe aqui retomarmos exaustivamente os mesmos pontos, mas chamar a atenção para os novos desdobramentos que aparecem nesta última passagem citada. E o principal elemento que é retomado e desdobrado é a questão de sobre quais indivíduos deve se concentrar a inflexão em direção à subjetividade enquanto uma investigação crítica sobre os mecanismos psíquicos que deformam a consciência. Ganha conteúdo mais específico a noção de culpa, que não pretende ser tratada por Adorno como uma questão moral ou jurídica, mas, como lembra Leopoldo e Silva (2003), como uma tentativa de compreensão da culpa enquanto um processo complexo de constituição do culpado. E, para levar a cabo tal tentativa, Adorno faz questão de frisar a importância de se estabelecer uma distinção entre os verdadeiros culpados e as vítimas, para que mais uma vez não se inflija sobre os últimos a humilhação e a degradação que já fora uma vez fatal. Hoje, tal distinção pode parecer superficial, já que,

historicamente, ao menos nos estudos sérios sobre o nazismo, tenha se reconhecido a condição de vítimas aos milhões de indivíduos inocentes que foram assassinados de forma administrada nos campos de concentração alemães. Todavia, no momento em que Adorno escreve, esta não era uma questão nada óbvia – e nem poderia ser, como lembra o próprio autor –, uma vez que a grande maioria dos alemães apoiou o regime nacional-socialista e, no Pós-Guerra, assumiria a postura sintomática de não ter sabido de nada. E, para esta consciência deformada, nem mesmo a inocência era preservada às vítimas, com argumentos sofistas e mesquinhos de que *“fatos dessa gravidade só poderiam ter ocorrido porque as vítimas deram motivos quaisquer para tanto”*, estabelecendo uma relação de identidade abominável entre uma *“culpa altamente fictícia e um castigo altamente real”* destinado aos assassinados (SEP; p. 31).

Diante de tais sofismas que povoavam o espectro cultural alemão, a distinção entre culpados e vítimas revelava-se como um ponto de partida fundamental para uma educação contra Auschwitz, através de uma inflexão em direção ao sujeito. E os culpados, enfatiza Adorno, são os perseguidores que estavam dispostos a inventarem suas vítimas e sacrificá-las em uma ritualização orientada por um sistema político e social paranóico. Não por outro motivo que tal inflexão deve buscar as raízes profundas do anti-semitismo nos perseguidores, isto é, buscar identificar e tornar conscientes os mecanismos psíquicos compulsivos e irracionais nos quais a perseguição está enredada. Mas o principal elemento que aparece naquela citação é o que o autor considera ser a dinâmica sociopsicológica específica que mobiliza estes mecanismos psíquicos. Trata-se, da parte dos culpados, da submissão de suas

consciências ao ódio e à fúria agressiva, resultando isto em um processo de deformação e dissolução da consciência que culmina com o desaparecimento do sujeito (Leopoldo e Silva, 2003; p. 10-11). Esta ausência de consciência significa a renúncia ao próprio entendimento, da faculdade reflexiva do sujeito, conformando assim uma massa de autômatos que assumem voluntariamente o papel de carrascos, que golpeiam para os lados sem refletir. A partir da constatação desta dinâmica social e pulsional, mais uma vez ganha relevância o papel da negação na educação, uma vez que é justamente em relação a este processo de deformação e dissolução da consciência que se torna necessário à educação se contrapor. Uma tal negação da ausência de consciência tem como pressuposto a existência de sujeitos autônomos, capazes de reconhecer o Outro enquanto tal e não a partir de categorias exteriores. O sujeito não é uma categoria abstrata e isolada, uma mônada, e esta constitui uma das principais críticas de Adorno ao sujeito transcendental kantiano; mas este só se constitui em termos relacionais que Goethe e Hegel chamaram por “alienação”, uma experiência do não-eu no Outro (EPQ; p. 153-154). Por isso, a educação dirigida a uma auto-reflexão crítica – que pretende pôr em movimento um processo de esclarecimento subjetivo para a formação de sujeitos autônomos – não significa uma interiorização simplesmente do indivíduo em si mesmo, mas pressupõe, ao mesmo tempo, uma exteriorização e uma interiorização, tanto da relação com o Outro como consigo próprio. Pois, ao descarregar sobre os outros seu ódio e a fúria, golpear para os lados sem refletir sobre si mesmos, tais indivíduos inscrevem-se no campo de relações sadomasoquistas em que se estabelece uma identificação brutal e imediata entre o agressor e sua vítima, convertendo-os em vítimas de si mesmos.

Mal-estar na cultura e seu lado social: a apropriação crítica da psicanálise freudiana

Ao tomarmos como tema a inflexão em direção ao sujeito, tentamos sinalizar a importância que terá para esta questão o recurso à Psicologia, na medida em que ganha importância, na análise adorniana, os mecanismos psíquicos que (de)formam a consciência dos indivíduos. Quanto a este aspecto, Adorno não faz nenhum segredo em relação ao fato de considerar a psicanálise freudiana como um dos principais desdobramentos teóricos, não apenas no campo da psicologia, mas de seu tempo. Isto não significa, contudo, uma filiação ao ponto de vista da psicanálise e seus pressupostos, aos quais o autor não poupa críticas severas⁴. Desta maneira, o que pretendemos discutir neste momento é o modo de apropriação teórica da psicanálise, por Adorno, para empreender esta inflexão em direção à subjetividade.

Este é um problema complexo, pois tal relação com a psicanálise modificou-se ao longo do percurso intelectual dos membros do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt. Tal percurso é marcado, inclusive, por polêmicas teóricas que culminou com a ruptura do Instituto com Erich Fromm, um dos principais colaboradores sobre o potencial crítico da psicanálise para os

⁴ Para esta discussão cf. Theodor Adorno. "El psicoanálisis revisado". In: Theodor Adorno. *Escritos Sociológicos I. Obra completa, 8*. Trad. Agustín Gonzáles Ruiz. Madrid, Akal, 2004, p. 19-38; Theodor Adorno. "Sobre la relación entre sociología y psicología". In: *Idem*, p. 39-85; Theodor Adorno. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo, Ática, 1993, aforismos 36, 37, 38, 39 e 40. Theodor Adorno. *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo, UNESP, 2008, p. 259-274.

estudos sobre *Autoridade e Família* na década de 1930⁵. Além disso, no próprio Adorno, tal apropriação da psicanálise não é homogênea, pois o que está em jogo para o autor é a primazia do objeto e suas exigências para sua compreensão e interpretação, e não uma ortodoxia teórica⁶.

Um ponto de partida para visarmos a questão é lembrar que, para Adorno, a importância da psicanálise para a educação dá-se essencialmente no campo

⁵ Para tanto, teremos que nos restringir, em grande medida, à maneira com que esta apropriação ocorre em Adorno e nos ensaios sobre educação, pois não teríamos condições de analisar e avaliar como isto se dá em termos mais gerais, isto é, tomar como objeto a relação entre teoria crítica e psicanálise. Esta questão foi objeto de análise de alguns comentadores da obra dos membros do Instituto para Pesquisa Social sob diferentes perspectivas. Cf. Sérgio Paulo Rouanet. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/Edições Universidade Federal do Ceará, 1983. Susan Buck-Morss. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York, The Free Press, 1979, p. 1-23; 82-95; 177-184. Martin Jay. *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkley/Los Angeles/London, University of California Press, 1996, p. 86-172. Rolf Wiggershaus. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. alemão Lilyane Deroche-Gurgel; trad. francês Vera de Azambuja Harvey; rev. tec. Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro, Difel, 2002, p. 179-414. Inara Luisa Marin. "Psicanálise e emancipação na teoria crítica". In: Marcos Nobre (org.), *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, Papirus, 2008, p. 227-250. Axel Honneth. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge/London, The MIT Press, 1991, p. 57-96.

⁶ A título de exemplo, bastaríamos citar a divergência desta apropriação, a partir da que é feita no aforismo "Aquém do princípio de prazer" de *Minima Moralia* e a que ocorre nos ensaios sobre educação. No primeiro caso, Adorno toma a psicanálise como o próprio objeto cultural de reflexão, tendo em vista avaliar o lugar que é concedido ao prazer na teoria freudiana em comparação com o lugar ocupado na sociedade burguesa. A partir desta confrontação, o autor faz a crítica ao que chama de traço repressivo de Freud, na medida em que este compartilha com o desprezo burguês pelas pulsões, reiterando assim ideologia da superioridade dos objetivos sociais em relação aos objetivos sexuais. Já nos ensaios sobre educação, trata-se de entender como o social aparece internalizado nos indivíduos, como operam os mecanismos subjetivos que tornam os indivíduos capazes de agirem socialmente de forma contrária aos seus interesses objetivos e racionais. Enquanto movimentos distintos no aprofundamento do objeto, cada reflexão exige diferentes apropriações da teoria para iluminar este objeto.

da teoria, e não tanto da clínica psicanalítica⁷. Isto pode ser apreendido a partir do modo com que Adorno introduz a teoria freudiana nos ensaios sobre educação. Esta ocorre a partir da tese freudiana do mal-estar na cultura [*Das Unbehagen in der Kultur*] para pensar o acontecimento Auschwitz, nos seguintes termos:

Dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes parece-me ser aquele de que a civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório. Justamente no que diz respeito a Auschwitz, os seus ensaios O mal-estar na cultura e Psicologia de massas e análise do eu mereceriam a mais ampla divulgação. Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador (EA; p. 119-120).

Vale destacar que Adorno introduz esta apropriação da psicanálise a partir de textos de Freud, cujo traço distintivo é a tentativa de extrapolar o campo da psicanálise e fornecer elementos para uma crítica social e da cultura. Vale dizer que é esta perspectiva da psicanálise que interessa a Adorno, isto é, a de uma psicologia que pretenda ir além de si mesma. Ademais, a tese do mal-estar na cultura, como iremos tentar demonstrar, é fundamental para Adorno, pois é sobre ela que se conformam os mecanismos psíquicos irracionais que a inflexão em direção ao sujeito visa identificar nos culpados de Auschwitz. O mal-estar é, propriamente, o resultado de um processo social de constituição da culpa. Assim, vale a pena vermos mais de perto em que consiste esta

⁷ Esta questão pode ser interpretada como um ponto problemático da apropriação adorniana da psicanálise, que mostra um excesso de reservas em relação à clínica psicanalítica. Isto porque, no próprio desenvolvimento da teoria psicanalítica, estes dois momentos, clínica e teoria, são indissociáveis; não existe teoria sem a clínica, e não existe a clínica sem a teoria.

dialética entre civilização e barbárie elaborada por Freud, e o modo como Adorno faz sua crítica para apropriar-se dela.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud chega a uma clareza maior de um dualismo pulsional entre Eros/pulsões de vida e Morte/pulsões de agressividade. Podemos dizer que um dos principais objetivos deste livro é mostrar como a luta entre estas duas pulsões opostas é constitutiva tanto do processo de desenvolvimento individual, quanto do processo de desenvolvimento da civilização – e, conseqüentemente, como a relação entre indivíduo e civilização encontra-se entretecida de forma imanente com esta luta eterna de Eros e Morte.

Para chegar a estes esclarecimentos, a questão que serve de ponto de partida para Freud é entender de onde se origina o sentimento de hostilidade em relação à civilização, que pode ser observado em diversos indivíduos. Tal hostilidade causa-nos uma certa perplexidade, pois a civilização seria, em termos gerais, aquilo que nos distingue dos nossos antepassados animais. A civilização seria, assim, a soma integral das realizações, regulamentos e instituições humanas que servem a dois propósitos fundamentais: a proteção contra a natureza externa e visa ajustar os relacionamentos mútuos dos homens (Freud, s.d.; s.p.). Para entendermos a hostilidade, Freud tenta remontá-la à relação entre civilização e satisfação pulsional. O argumento de Freud enfatiza como a civilização é erigida a partir de renúncias pulsionais, ou seja, da não satisfação de pulsões poderosas que é exigida de todos indivíduos que vivem em sociedade. Tal renúncia exige como contrapartida uma devida compensação “econômica” (de energias psíquicas), implicando sérios distúrbios caso tal fato não ocorra. Desta forma, uma primeira aproximação da

hostilidade com relação à civilização poderia ser entendida a partir da “frustração cultural” que a última impõe aos indivíduos, sendo a hostilidade a expressão do recalque daquelas pulsões poderosas não satisfeitas. Em uma palavra, a civilização seria a representante do princípio de realidade que visa dominar o princípio de prazer que, por sua vez, orienta a conduta individual em busca de sua felicidade.

O conflito entre indivíduo e civilização apresenta-se, desta maneira, como a forma mais visível de apreender a hostilidade constitutiva de tal relação entre os dois momentos, isto é, o individual e o social. Tal conflito será importante para Adorno, pois é nele que se torna possível visualizar a pressão social que é exercida sobre as particularidades individuais; esta pressão pode culminar em explosões de barbárie que rompem a própria civilização a partir de seu interior. No entanto, sendo a psicanálise a psicologia das profundezas, prosseguirá ela mergulhando em seu objeto, em busca do que não aparece tão visível e que permitirá entender melhor este conflito problemático e hostil entre indivíduo e sociedade. Para tanto, o argumento subsequente de Freud tenta mostrar, como dissemos acima, que existe um segundo conflito, menos ruidoso, entre as forças pulsionais de Eros e da Morte. Tal hipótese já havia sido lançada em uma obra anterior do autor, *Além do Princípio de Prazer* (Freud, 1974), que parte de uma especulação a respeito da origem da vida. O argumento central é que, devido à característica de uma compulsão à repetição e de um caráter conservador da vida pulsional, da mesma forma que existia Eros – que visava preservar a vida e reunir os indivíduos em unidades cada vez maiores –, deveria existir uma pulsão contrária, uma pulsão de morte, que visa à desagregação e ao retorno a um estado inorgânico originário. Mas o passo

decisivo quanto à pulsão de morte na obra de Freud, e que realmente desperta o interesse de Adorno, só é dado nos últimos capítulos de *O mal-estar na civilização*, no qual Freud reafirma a idéia de um dualismo pulsional, e acrescenta que a pulsão de morte teria como seu derivado e principal representante na vida pulsional uma pulsão de agressividade e de destrutividade, orientada tanto para o mundo/objetos externos, quanto para o próprio eu. Desta forma, a pulsão de morte é posta, assim como a libido, como um elemento constitutivo e indestrutível do psiquismo humano, representando a possibilidade constante de uma regressão ao psiquismo anterior à civilização, em termos filogenéticos, e anterior à formação do eu, no caso ontogenético. Um dos grandes problemas para a “economia pulsional” do indivíduo e da civilização é que, assim como a libido, a pulsão de morte também exige sua satisfação, e luta no inconsciente por sua realização e satisfação.

A grande dificuldade, segundo Freud, na história da psicanálise em chegar à teoria deste dualismo pulsional, deve-se, em grande parte, à dificuldade de perceber em ato – e aqui talvez devemos entender na análise clínica como momento empírico da teoria freudiana – as manifestações da pulsão de morte. De acordo com o autor, a pulsão de morte é menos ruidosa do que Eros e, na maioria das vezes, manifesta-se revestida de erotismo, mesclada à libido. As duas principais modalidades de manifestação da pulsão de destruição – que já eram conhecidas pela psicanálise, mas não relacionadas à pulsão de morte – são o sadismo e o masoquismo. A relação de ambos com a sexualidade já era bastante conhecida pela clínica, e a questão da agressividade era vinculada à idéia de uma ambivalência de amor e ódio ao objeto sexual. Com a descoberta de uma pulsão de morte autônoma, o

sadismo e o masoquismo passam a representar o exemplo por excelência de um forte vínculo entre as tendências para o amor e a pulsão de destruição. O sadismo é, portanto, uma união entre a agressividade dirigida para um objeto exterior e a sexualidade; e o masoquismo, uma união entre agressividade dirigida para dentro (eu) e a sexualidade.

Se prestarmos atenção ao lugar privilegiado que ocupa o par simétrico masoquismo e sadismo na luta entre Eros e Morte, não nos deverá assustar a recorrência que encontraremos, em diversos textos de Adorno, a referência ao sadomasoquismo como importante componente da relação “patogênica” entre subjetividade e sociedade. Em “Educação após Auschwitz” encontraremos duas importantes referências ao “pavor sadomasoquista” que nos permite relacionar a questão da pulsão de agressividade com uma educação contra a barbárie. Em um primeiro momento, Adorno, após fazer referência ao insucesso do processo de desbarbarização no campo – no interior e províncias da Alemanha – o autor lembra enfaticamente que isso não deve ocultar a *“inclinação arcaica para a violência nas cidades, principalmente nos grandes centros urbanos”* (EA; p. 126). Tal inclinação arcaica para a violência é seguida da seguinte explicação:

Tendências de regressão [Regressionstendenzen] – ou seja, pessoas com traços sádicos reprimidos [verdrückt] – são produzidas por toda parte pela tendência social geral. Nessa medida, quero lembrar a relação perturbada e patogênica com o corpo que Horkheimer e eu descrevemos na Dialética do Esclarecimento. Em cada situação que a consciência é mutilada, isto se reflete sobre o corpo e a esfera corporal de uma forma não-livre e que é propícia à violência (EA; p. 126-27).

Esta passagem é reveladora, pois nos mostra como Adorno, ao mesmo tempo em que tenta fazer um uso rigoroso dos conceitos da psicanálise, estabelece um diálogo crítico com Freud com o intuito de historicizar e referir aqueles conceitos a uma determinada forma de organização social, mas sem pretender retificá-los a partir de fora. Quando Adorno refere-se, neste trecho, ao sadismo, não o utiliza em seu sentido comum de uma perversão de agressividade. Sadismo e masoquismo, para Freud, são mecanismos constitutivos do psiquismo e da sexualidade humana, que se manifestam normalmente já na sexualidade infantil como representantes da atividade e da passividade sexual, mesclada à pulsão de agressividade. Portanto, *a priori*, não representam qualquer desenvolvimento patológico. O problema reside justamente no recalque [*Verdrängung*] ou repressão externa [*Unterdrückung*] destas manifestações durante seu desenvolvimento normal, principalmente na infância. Como insiste Freud, o recalque nunca destrói o que é recalcado, que permanece no inconsciente e tende a retornar deformado à consciência (o retorno do recalcado). A manifestação patogênica do sadismo revela-se com a possibilidade de regressão, no sentido “temporal”, a estágios de desenvolvimento psíquico anteriores, já superados, que permanecem existindo lado a lado com o estágio de desenvolvimento atual do indivíduo. Trata-se, portanto, de uma tendência à regressão, a uma inclinação arcaica para a violência que existe originalmente em todos os indivíduos, e que se torna possível devido ao recalque de traços sádicos. A regressão conduz o indivíduo a um estágio anterior no qual a pulsão de agressividade encontrava-se desinibida, permitindo assim a mobilização desta energia pulsional que fora uma vez recalcada.

Neste sentido, Adorno tenta fazer um uso rigoroso dos conceitos da psicanálise mas, ao dizer que estas tendências à exteriorização da violência são produzidas por uma tendência social geral contemporânea, o autor parece pretender ir além da noção mais abstrata de civilização de Freud. Afinal, tal tendência social geral, para Adorno, são as condições objetivas que conformam a sociedade na fase atual do capitalismo tardio. As condições de vida sob o capitalismo contemporâneo, de forma não imediata mas mediada pelo próprio indivíduo, isto é, internalizadas por ele através de mecanismos psíquicos autônomos, estão em alto grau relacionadas com as tendências à regressão a traços sádicos recalcados. Esta tendência social imperativa pode implicar na experiência de situações, pelo indivíduo, de mutilação da consciência, que refletem sobre o corpo de uma forma não-livre, propiciando a regressão às inclinações arcaicas para a violência⁸.

⁸ A citação da *Dialética do Esclarecimento* que aparece no trecho que selecionamos refere-se ao fragmento “Interesse pelo corpo”, localizado na seção “Notas e esboços” deste livro (DE; p. 215-220). Em tal fragmento, Adorno e Horkheimer colocam como objeto de reflexão o destino da pulsão de morte a partir de um prisma social, anunciando a questão como uma outra história, subterrânea, da Europa, que consiste no destino dos instintos e paixões humanas recalcados e desfigurados pela civilização (DE; p. 215-216). No que nos interessa para pensarmos o trecho que citamos de “Educação após Auschwitz”, de uma mutilação da consciência que se reflete sobre o corpo, os autores tentam avaliar os desdobramentos da separação histórica, resultado da divisão do trabalho entre corpo e espírito, trabalho e desfrute. O destino trágico desta história subterrânea é visado através de seu produto mais acabado, o carrasco, que executa as ordens dos donos do poder, que preferem não executar suas vítimas com as próprias mãos. É no carrasco que a mutilação da consciência encontra o seu limite, na medida em que a reificação da consciência é tornada total, pois se converte em um objeto, resultando em uma relação patogênica e perturbada com o corpo. Os carrascos, “[estes] lobisomens que vivem nas trevas da história e alimentam o medo sem o 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 vêem 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. O homem os atrai irresistivelmente, eles

Em outro ponto no qual Adorno volta à questão do sadomasoquismo em “Educação após Auschwitz”, o autor trata da questão da severidade como fundamento de um ideal tradicional de educação. A preocupação do autor neste momento é insistir na questão dos efeitos patológicos que podem ser desencadeados no indivíduo, quando este é submetido a uma educação baseada na força e voltada à disciplina. A este respeito o autor diz o seguinte:

A idéia de que a virilidade consiste num grau máximo da capacidade de suportar dor de há muito se converteu em fachada de um masoquismo que – como mostrou a psicologia – se identifica com muita facilidade ao sadismo. O elogiado objetivo de ‘ser duro’ de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral. No que, inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio (EA; p. 128).

Novamente vemos Adorno fazendo um uso rigoroso dos conceitos de sadismo e masoquismo, a começar apontando para a simetria destas duas manifestações da pulsão de agressividade unida à libido. Esta simetria ocorre no mesmo indivíduo pois, nos termos da psicanálise, onde há masoquismo há também sadismo. Suas manifestações pressupõem identificações com o outro; o gozo do sádico realiza-se por meio de uma identificação com a dor do objeto, como se fosse a própria dor: é como infligir dor a si mesmo. Da mesma forma, o gozo do masoquista pressupõe uma identificação com o agressor, mesmo que este seja uma instância interna como, por exemplo, o supereu sádico que castiga o eu masoquista. Nisso consiste a indiferença contra a dor, seja a dor do outro ou de si mesmo. E novamente, o problema é o mecanismo interno

querem reduzi-lo ao corpo, nada deve continuar a viver” (DE; p. 218-219). O que gostaríamos de enfatizar é a origem social e não pulsional que os autores pretendem remontar ao processo de constituição do carrasco, de seu ódio e fúria cegos.

utilizado para “suportar a dor” que é o recalque que oculta a dor consciente, produzindo angústia inconsciente, criando assim as condições para o retorno do recalcado de forma deformada na consciência. Portanto, uma educação que imponha à criança suportar a dor, antes de tudo, pressupõe personalidades sadomasoquistas que se vingam, sobre as crianças, das dores que tiveram que recalcar no passado, reproduzindo nas crianças um mecanismo que pode se perpetuar na geração seguinte⁹. Pois, quem se vê obrigado a ser severo consigo mesmo, sente-se no direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor que teve de recalcar. Se Freud fala de um mal-estar na cultura, como veremos adiante, como um sentimento de culpa inconsciente derivado do recalque – orientado pelas restrições culturais através do supereu – da pulsão de agressividade, Adorno neste trecho fala de uma angústia inconsciente derivada do recalque – orientado por uma educação fundada na força –, do medo que esta realidade social nos inflige.

Contra tal postura, Adorno diz que a educação deve tomar consciência deste mecanismo, que deve ser tratado como uma questão pública e não individual, e fazer a própria crítica deste ideal de severidade visando uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la. O recalque do

⁹ Em “Tabus acerca do magistério”, Adorno volta a esta questão, mas sob um prisma diferente, tratando dos tabus a respeito da figura do professor de magistério. Dentre os tabus que o autor analisa, ele confere destaque ao que “*representa o professor como sendo aquele que é fisicamente mais forte e castiga o mais fraco*”. De uma certa maneira, a figura do professor é associada à imagem afetivamente carregada do carrasco, um sadomasoquista por excelência. A principal preocupação de Adorno é apontar como um tabu de tal proporção implica limitações graves ao potencial formador da educação. Vale ainda destacar que neste mesmo ensaio Adorno chega a afirmar como necessários a conscientização e o aprendizado psicanalítico para o magistério, isto é, aos seus professores.

medo que realmente existe só pode provocar efeitos deletérios, individual e socialmente. Nas palavras de Adorno:

Quando a ansiedade [Angst] não é recalcada [verdrängt], quando nos permitimos ter realmente tanto medo [Angst] quanto essa realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios da ansiedade [Angst] inconsciente e deslocada [verschobenen] (EA; p. 129; trad. modificada)¹⁰.

¹⁰ Modificamos a tradução de alguns termos a partir da terminologia psicanalítica específica que é utilizada por Adorno. Quanto ao termo alemão *Verdrängen*, que traduzimos por recalque no lugar de repressão, já assinalamos anteriormente o motivo de tal modificação (cf. nota 3). Com o termo *verschobenen*, derivado do verbo *verschieben*, ocorre algo semelhante, na medida em que ele aparece na tradução brasileira de Leo Maar vertido por repressão. Este verbo, tanto em seu sentido comum como no psicanalítico, pode ser traduzido por deslocar. O deslocamento [*Verschiebung*], na teoria freudiana, consiste no destacamento, no inconsciente, da energia ligada da pulsão que pode ser deslocada de seu representante da pulsão [*Triebrepräsenz*] para um outro, estando as representações em questão relacionadas por uma cadeia associativa. No que nos interessa, no contexto da citação acima, é a possibilidade de a angústia ser deslocada para um outro objeto que não é sua fonte efetiva, isto é, da angústia e do medo deixarem de ser atribuídos à realidade externa que oprime o indivíduo e ser atribuída a outro objeto por deslocamento. Já o termo *Angst* revela-se o mais problemático para a tradução neste contexto, pois, de fato, Adorno parece utilizá-lo tanto com o sentido de medo – seu sentido comum – como com o de angústia – o sentido utilizado por Freud. Ao menos em Freud, e devemos fazer a ressalva que não podemos estender esta consideração para todo o campo psicanalítico, podemos simplificar a distinção entre medo e angústia da seguinte forma: ambos são considerados afetos, mas enquanto o medo é consciente e o indivíduo identifica com clareza o objeto determinado de onde deriva, a angústia pode ser tanto consciente como inconsciente, mas aparece para o indivíduo como um afeto sem um objeto determinado; isto é, o objeto é inconsciente. Desta maneira, no contexto da citação, a realidade produz um medo real no indivíduo, mas quando a representação desta realidade é recalcada, o medo converte-se em angústia, diante da qual o indivíduo procura desesperadamente uma causa em si e nos outros. Vale ainda dizer que Adorno utiliza esta idéia de recalque do medo e da angústia de uma forma um tanto livre, pois o que é recalcado não são os dois afetos, mas o representante da pulsão, que é uma representação do objeto que gera o medo e a angústia.

Após essas considerações a respeito da apropriação de Adorno das manifestações do sadomasoquismo, vale a pena destacar como esta última passagem citada suscita uma analogia no âmbito da cultura, isto é, no processo de educação, com um dos objetivos da análise individual na clínica psicanalítica. Os sintomas de algumas doenças nervosas, como a neurose, são manifestações do que Freud chama de “o retorno do recalado”. Um dos objetivos da análise para desfazer o sintoma é chegar à verdade do recalque através da palavra, isto é, chegar aos motivos que levaram ao recalque e aos mecanismos de defesa que impedem estes motivos de chegarem à consciência. Adorno parece saber muito bem que o recalque não pode ser controlado externamente através de um ideal de educação – já que o próprio recalque é inconsciente e tem sua autonomia enquanto mecanismo psíquico – mas o que ele parece propor é não “premiar” o recalque do medo real e verdadeiro, isto é, não incentivá-lo. Elaborar conscientemente a verdade do terror parece ser o que Adorno propõe como forma de não incentivar a reprodução *ad infinitum* do pavor sadomasoquista. Esta seria uma práxis através da qual a educação poderia intervir socialmente nesta dialética entre indivíduo e sociedade.

Mas retomemos o argumento de Freud a respeito do mal-estar na cultura. Fazíamos referência ao sadismo e ao masoquismo como as principais manifestações da pulsão de agressividade unida à sexualidade. Mas Freud lembra que, se a pulsão de agressividade, quase sempre, aparece ligada à libido, ela também tem suas manifestações não-eróticas, principalmente quando orientada para objetos externos. Quando desinibida e livre para buscar sua satisfação, a pulsão de destruição se manifesta “*na mais cega fúria de*

destrutividade”, só sendo satisfeita com a destruição do outro. Freud aponta ainda que a satisfação altamente prazerosa desta pulsão “*se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o eu com a realização de antigos desejos de onipotência deste último*” (Freud; s.d.; s.p.). Isto significa dizer que a satisfação da pulsão de destruição é acompanhada de uma regressão a um narcisismo perdido de sua infância, momento no qual o eu tinha em si o seu próprio ideal: ele era onipotente e só conhecia o princípio do prazer. Quando este eu ideal tem de se defrontar com a realidade, neste caso, as críticas que os pais fazem à criança, esta se vê obrigada a abandonar este eu ideal para manter o amor e a proteção dos pais. Neste abandono do narcisismo primário onipotente tem origem o princípio de realidade e a passagem para a formação de um ideal do eu, através de uma identificação com uma autoridade externa – a imago paterna – que é internalizada. Disto tudo, podemos inferir que remeter a satisfação da pulsão de agressividade a uma regressão narcísica deste tipo, significa dizer que se trata de uma regressão para um momento primitivo do psiquismo humano no qual não existem restrições ou inibições da pulsão, e tampouco a função da consciência, que é introduzida com o ideal do eu ou o supereu. Nos termos da analogia que Freud estabelece entre filogênese e ontogênese, significa dizer que se trata de uma regressão para um momento anterior à civilização, uma regressão à barbárie na qual não havia restrição ao gozo narcísico com a destruição do outro.

Com estes elementos caracterizadores da pulsão de morte, podemos tentar dar um fecho no argumento de Freud a respeito do conflito entre Eros/pulsão de vida e Morte/pulsão de agressividade, tanto no

desenvolvimento individual quanto no da civilização, e que fundamenta a afirmação de Adorno de que a barbárie estaria no próprio fundamento do processo civilizatório. O primeiro ponto que devemos observar é a mudança que incide no argumento de Freud sobre a origem da hostilidade do indivíduo para com a civilização. Ela remonta a algo anterior àquela “frustração cultural” que ele havia apontado como resultado da renúncia pulsional que a civilização exige de todos os indivíduos. A partir do momento em que a existência de uma pulsão de morte é fundamentada como uma disposição pulsional original e autônoma, é sua manifestação, sob a forma de uma inclinação para a agressão, que constitui um dos grandes impedimentos à civilização, assim como a origem da hostilidade do indivíduo. Desta forma, percebe-se que Eros e civilização não estão em lados opostos, em conflito; pelo contrário, Eros e civilização estão do mesmo lado na luta pela vida. Nos termos de Freud:

Em determinado ponto do decorrer dessa investigação, fui conduzido à idéia de que a civilização constituía um processo especial que a humanidade experimenta [...]. Posso agora acrescentar que a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. Porque isto tem de acontecer, não sabemos; o trabalho de Eros é precisamente este (Freud, s.d.; s.p.).

Se lembrarmos daquela definição preliminar de civilização, de que um dos seus propósitos fundamentais é ajustar os relacionamentos mútuos dos homens, podemos entender que a forma deste ajustamento é através de Eros, de reuniões de indivíduos cada vez maiores que devem estar ligados libidinalmente. Freud lembra que a necessidade [*Ananke*], a vantagem do

trabalho em comum, não é suficiente para manter os homens unidos em sociedade. Contra este projeto da civilização, a serviço de Eros, temos a pulsão de agressividade, “*a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um*” (Freud, s.d.; s.p.). Podemos dizer também o contrário, isto é, que a civilização é o principal projeto de Eros, opondo-se à satisfação da pulsão de morte. O problema que reside neste conflito eterno diz respeito ao caráter autônomo e indestrutível da pulsão de morte no seio da civilização, representando um potencial constante de desintegração da sociedade, de rompimento de seus vínculos libidinais e de uma conseqüente regressão à barbárie em plena civilização. Freud conclui seu argumento a este respeito dizendo que “*nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida*” (Freud, s.d.; s.p.).

A partir destas conclusões de Freud, podemos entender melhor como o antagonismo entre civilização e indivíduo está entretido com a luta entre Eros e Morte. Para levar a cabo o projeto de Eros – de unir indivíduos em unidades cada vez maiores – à civilização não resta outro caminho que a imposição de renúncias pulsionais. A principal renúncia que a civilização se empenha em impor é aquela referente à satisfação da pulsão de agressividade, condição para a vida em sociedade. No mito da horda primeva que Freud cria para explicar a origem da civilização, tal renúncia se dá através do totemismo como remorso em relação ao parricídio. O complexo de Édipo pelo qual todo indivíduo deve passar tem como uma de suas implicações a renúncia à pulsão de agressividade orientada ao pai. Mas para cumprir o programa de Eros, a civilização também tem que impor restrições às pulsões de vida, especialmente

as pulsões sexuais. Sem tais restrições e reorientações da pulsão, por exemplo, não seria possível fazer a passagem da união de homens em uma família para uma união maior de várias famílias e assim por diante. Parte da libido deve ser inibida em sua finalidade, isto é, tem que ser desviada de seu alvo, que é a satisfação através do ato sexual. Estas restrições têm como principal finalidade aumentar os vínculos libidinais entre maiores unidades humanas, como forma de proteção contra as forças da pulsão de Morte. No registro do mito da origem da civilização que fizemos referência acima, esta renúncia é representada através do tabu do incesto, a renúncia à mãe como objeto sexual, sendo a condição para a formação de outras famílias e a união de unidades maiores. No complexo de Édipo a criança também deve renunciar à mãe como objeto sexual para orientar sua libido em direção a outros objetos amorosos. A libido que continua a ser orientada para a mãe sob a forma de afeto é um exemplo da inibição da pulsão em relação à sua finalidade.

No entanto, esta vinculação entre Eros e civilização não resolve o antagonismo entre indivíduo e sociedade, já que permanece fora do campo de preocupações do progresso da civilização o objetivo principal do indivíduo, a busca de sua felicidade. Torna-se necessário deixar claro que, se tanto o processo de desenvolvimento individual quanto o civilizatório são fortemente marcados pela luta eterna e, provavelmente irreconciliável, entre as pulsões primevas de Eros e Morte, o que torna ambos semelhantes, estes dois processos não são idênticos entre si. O conflito entre os dois processos reside justamente no elemento que os particulariza e conflui para objetivos distintos, estabelecendo uma hostilidade entre indivíduo e sociedade. De acordo com Freud, pode-se pensar tal conflito a partir do princípio de realidade

e do princípio do prazer. No processo de desenvolvimento do indivíduo, a busca de sua felicidade através do programa do princípio do prazer é seu principal objetivo. A integração em uma comunidade é algo que o indivíduo reconhece com certa resignação, através do princípio de realidade, como uma condição a qual não pode escapar para buscar a efetivação de sua felicidade. No processo civilizatório, ao contrário, o objetivo principal é criar uma unidade humana a partir dos indivíduos, isto é, integrar estes indivíduos por meio de vínculos libidinais. O objetivo da felicidade individual é, para a civilização, apenas secundário. Freud, ironicamente, diz que parece que o trabalho da civilização seria mais bem-sucedido caso não tivesse que prestar atenção à felicidade do indivíduo e pudesse focar sua atenção nas formas de controle e inibição da pulsão de morte.

A ironia tem sentido, pois este proceder da civilização coloca em questão o que provoca propriamente o mal-estar na cultura, isto é, os mecanismos que a civilização utiliza e mobiliza para inibir a pulsão de agressividade. O principal meio que a civilização utiliza para tornar inofensivo o desejo de agressividade atenta diretamente contra a felicidade do indivíduo, pois se trata de uma introjeção, uma internalização; ou melhor, primeiro este desejo é frustrado e em seguida a agressividade é reorientada no sentido do eu. Esta é uma questão de primeira importância para a teoria freudiana pois, além de fundamentar o principal destino da pulsão de agressividade, permite derivar a origem da formação do supereu, tanto em termos filogenético como ontogenético. Como veremos mais à frente, por outros motivos, o funcionamento do supereu é também determinante para a crítica social adorniana. Desta maneira, tentemos

acompanhar mais de perto a origem e a dinâmica pulsional do supereu que permite compreender a tese do mal-estar na cultura.

Para os nossos propósitos, podemos dividir a questão da relação entre pulsão de agressividade e a formação e funcionamento dinâmico do supereu em três momentos: a formação do supereu no indivíduo; a origem cultural do supereu na espécie, que coincide com a passagem para a civilização que já indicamos anteriormente; e o funcionamento dinâmico do supereu e sua relação com o progresso da civilização. Claro deve estar que esta separação entre diferentes momentos do supereu é apenas analítica, estando todos os momentos interligados, assim como mais uma vez aparecem entretecidos os conflitos entre indivíduo e civilização por um lado e Eros e Morte por outro.

No indivíduo, a formação do supereu é derivada da dinâmica pulsional, e ocorre na passagem da criança pelo complexo de Édipo no interior da família. Sendo o conflito entre pulsões de agressividade e libido inato no indivíduo, a criança desenvolve uma relação de ambivalência, amor e ódio, com relação à autoridade externa, o pai. Mas, devido ao sentimento de desamparo e dependência em relação a esta autoridade, a criança é movida por um medo da perda do amor e da proteção paterna e levada a recalcar seus desejos de agressividade orientados para objetos exteriores, renunciando assim à satisfação e à fruição narcísica de uma suposta onipotência do eu. Para solucionar este problema econômico da energia pulsional, a criança lança mão de um mecanismo conhecido na civilização desde o parricídio primevo, que consiste na identificação com a figura paterna e sua internalização, enquanto autoridade inatacável. Desta maneira, a autoridade externa transforma-se em autoridade interna que vigia as ações e intenções do eu, um agente

intrapésíquico responsável pela função de consciência moral [*Gewissen*] e que Freud denomina supereu [*Überich*] – na segunda tópica metapsicológica – ou, ideal do eu, na primeira tópica metapsicológica. Mas, a partir do momento em que se forma o supereu, a relação com a agressividade inverte-se, isto é, a consciência passa a exigir mais renúncias pulsionais que se tornam uma fonte dinâmica de energia de agressividade do supereu. Assim, o recalque da pulsão de agressividade não apenas dá origem ao supereu, como transfere a energia de agressividade a este agente de vigilância, que passa a ser o quartel general interno da energia agressiva. Podemos dizer que a formação do supereu é um exemplo típico e de maior importância do que Freud denomina “o retorno do recalque”, e nisto consiste seu aspecto mais problemático para a economia pulsional do indivíduo. Isto porque a agressividade que é recalçada reaparece deformada no supereu, que irá empregar esta agressividade, sob a forma de punições severas, ao próprio eu a cada novo desejo de agressividade. Na criança, a primeira vez que isto ocorre, ou seja, com a formação do supereu e a identificação com a figura paterna, a agressividade direcionada para a autoridade externa, ao ser recalçada, inverte a situação real. Freud ilustra esta questão colocando-a nos seguintes termos: a relação entre o supereu da criança e seu eu se dá a partir da idéia de “*se eu fosse o pai e você fosse a criança, eu o trataria muito mal*” (Freud, s.d.; s.p.). Estabelece-se assim, desde a origem, uma tensão entre eu e supereu:

O medo desse agente crítico (medo que está no fundo de todo relacionamento), a necessidade de punição, constitui uma manifestação pulsional por parte do eu, que se tornou masoquista sob a influência de um supereu sádico; é, por assim dizer, uma parcela da pulsão voltada para a destruição interna presente no eu, empregado para formar uma ligação erótica com o supereu (Freud, s.d.; s.p.).

À necessidade de punição do eu corresponde a severidade do supereu, que em sua onisciência diante das ações e pensamentos do eu, censura suas más intenções, provocando assim um sentimento de culpa perturbador e que pode resultar em altos níveis de infelicidade e sofrimento para o indivíduo.

Mas, segundo Freud, este processo doloroso pelo qual todo indivíduo deve passar em seu complexo de Édipo pode ser analogamente pensado como uma repetição de um acontecimento primevo que constituiu, a um só tempo, a origem filogenética do supereu e a passagem da espécie para a civilização. Trata-se do mito da horda primeva, a que já fizemos referência, no que diz respeito ao parricídio. Como lembra Freud, o pai dos tempos pré-históricos era sem dúvida muito violento, e exercia um domínio terrível sobre o restante da família, de forma que apenas ele gozava de liberdade por ser o indivíduo mais forte do grupo. Em função deste domínio violento, é possível deduzir que uma quantidade extrema de agressividade dos filhos lhe era destinada, culminando na reunião dos irmãos em bando que efetivamente assassinaram o pai. Mas não apenas de ódio era constituída a relação entre os filhos e o pai; havia uma ambivalência, eles também o amavam. Após a satisfação pulsional da agressividade com o assassinato, o amor veio para o primeiro plano, instaurando um sentimento de remorso nos filhos pelo ato. Disto, Freud tira as seguintes conclusões:

Criou-se o supereu [na psique dos filhos] pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. E, visto que a inclinação à agressividade

contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era recalçada e transferida para o supereu (Freud, s.d.; s.p.).

A partir desta descrição da origem do supereu, tanto no plano filogenético, como no ontogenético, estamos a um passo da tese do mal-estar na cultura. Como vimos, o supereu converte-se no grande reservatório da energia agressiva do indivíduo, isto é, a principal forma de controle da pulsão de agressividade que permite que esta não seja orientada para objetos externos. No entanto, tal agente não resolve o problema do desejo de agressividade recalçada no inconsciente (isso – *id*) que persiste demandando sua satisfação. A forma problemática que o supereu utiliza para conter este desejo é exigindo do eu novos recalques e renúncias pulsionais, criando assim um círculo vicioso, pois a cada renúncia alimenta o supereu com mais energia de agressividade, que é reorientada para o eu através de censuras e exigências cada vez mais rígidas, conformando aquela relação sadomasoquista. Esta tensão entre eu e supereu provoca no indivíduo um sentimento de culpa cada vez maior, enquanto forma de punição da consciência em relação às intenções de agressividade do eu. No entanto, este sentimento de culpa não é percebido pelo indivíduo com tanta clareza, pois ele é em grande parte inconsciente, na medida em que o recalque e parte do supereu são também inconscientes e sua dinâmica não aparece conscientemente para o indivíduo. Isto cria uma aparente contradição pois, na teoria freudiana, um sentimento não pode ser descrito como inconsciente, sendo mais correto falar que se trata de uma forma específica de ansiedade inconsciente. Desta forma, Freud conclui que

*é bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja concebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou **apareça como uma espécie de mal-estar, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações***” (Freud, s.d.; s.p.; grifo nosso).

Mas, podemos perguntar, por que o sentimento de culpa é atribuído à civilização, quando o supereu é um agente intrapsíquico do indivíduo? Como veremos mais à frente, este é um dos pontos centrais em que Adorno concentra sua crítica à tese do mal-estar na cultura. Freud responde à questão recorrendo ao próprio conceito de civilização. Levando em consideração que a civilização constitui o principal projeto de Eros no sentido de estabelecer unidades cada vez maiores de indivíduos, da família à humanidade, ligados por vínculos libidinais, e sendo o supereu o principal agente da civilização no indivíduo responsável pela defesa destes vínculos em relação à pulsão de morte através do recalque, o sentimento de culpa que afeta todos os indivíduos é um resultado do próprio processo civilizatório, isto é, deste modo em que ele se desenvolveu. E o principal problema consiste em que *“o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa”* (Freud, s.d.; s.p.). Podemos dizer que aqui reside propriamente a dialética entre civilização e barbárie na teoria freudiana, pois o meio que a civilização desenvolveu para conter a pulsão de agressividade através do agente supereu resulta em uma pressão sobre o indivíduo de tal ordem que pode comprometer a sustentação da sociedade, isto é, pode causar uma explosão de ódio dos indivíduos contra a civilização e promover também a barbárie. Freud sabia bem disso, mas acreditava na possibilidade de uma reconciliação entre o indivíduo e a civilização no futuro,

por mais que o presente histórico apresentasse sérias barreiras para isso, como a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha que já dava sinais em 1931¹¹.

Com esta descrição da tese do mal-estar na cultura quisemos apresentar o modo como Freud formula a cisão e conflito entre indivíduo e sociedade, Eros e Morte. A princípio, pode parecer difícil de entender como Adorno apropria-se desta tese do mal-estar para interpretar Auschwitz e realizar aquela inflexão em direção ao sujeito, já que a teoria freudiana entra em flagrante contradição com a postura teórica adorniana de que o retorno ou não do fascismo depende, sobretudo, das condições sociais do capitalismo tardio. Em outras palavras, a

¹¹ Na primeira edição de 1930 de *O mal-estar na civilização*, Freud conclui o livro da seguinte maneira: “A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação causada pela pulsão humana de agressão e autodestruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial. Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário” (Freud, s.d.; s.p.). Na edição de 1931, quando a ascensão de Hitler já começava a se evidenciar, Freud acrescenta a seguinte interrogação: “Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (Freud, s.d.; s.p.). De maneira bastante reticente e discreta, Freud já em 1931 atenta para o risco eminente de uma regressão à barbárie justamente em função do progresso material da civilização. Em 1938, quando a catástrofe já estava confirmada, Freud deixa de lado a discricção e coloca a questão nos seguintes termos em uma nota preambular ao seu *Moisés e o monoteísmo*: “Estamos vivendo num período especialmente marcante. Descobrimos, para nosso espanto que o progresso aliou-se à barbárie. Na Rússia Soviética, dispuseram-se a melhorar as condições de vida de algumas centenas de milhões de pessoas que eram mantidas firmemente em sujeição. [...] ao mesmo tempo, porém, submeteram-nas à mais cruel coerção e despojaram-nas de qualquer possibilidade de pensamento. Com violência semelhante, o povo italiano está sendo treinado na organização e no sentido de viver. Sentimos como um alívio de uma apreensão opressiva quando vemos, no caso do povo alemão, que uma recaída numa barbárie quase pré-histórica pode ocorrer também sem estar ligada a quaisquer idéias progressistas” (Freud, s.d.[2];s.p.).

dinâmica pulsional do indivíduo seria insuficiente para a interpretação de Auschwitz, assim como para pensar a possibilidade de se contrapor à sua repetição. Para abordarmos esta apropriação da tese do mal-estar na cultura por Adorno, recorreremos a um outro texto do autor que nos ajuda a pensar esta questão. Na verdade, trata-se do último curso acadêmico de Adorno, *Introdução à Sociologia*, oferecido em 1968 e publicado após a morte do autor. Em uma de suas aulas, Adorno aborda a questão da relação entre sociologia e psicologia a partir de uma perspectiva que é bastante esclarecedora para a nossa questão. Nela torna-se claro o que Adorno entende por crítica imanente de uma teoria, tomando como exemplo a psicanálise freudiana. Podemos dizer que se trata de uma crítica sociológica da psicanálise, uma vez que busca mostrar como nesta ciência – aparentemente mais distante dos nexos sociais, por sua concentração no indivíduo e em sua dinâmica pulsional –, ela acaba se deparando inevitavelmente com conceitos sociais; isto é, exige-se que seja introduzido na Psicologia algo externo a ela e que não pode ser estritamente explicado a partir dela. Isto se torna bastante claro na tese freudiana do mal-estar na cultura, em que quanto mais se aprofunda na categoria do indivíduo, em sua dinâmica pulsional da qual se origina o supereu, tanto mais se torna necessário recorrer ao mito da horda primeva e suas imagens arcaicas sociais, assim como ao progresso da civilização e às normas culturais, para explicar o sentimento de culpa que afeta a felicidade do indivíduo. Por este motivo, Adorno busca não cair diante de qualquer reducionismo, tanto objetivista como subjetivista, que pretenda corrigir a psicanálise a partir de seu exterior, estabelecendo uma identidade entre objetividade e subjetividade. Pelo contrário, trata-se de mergulhar ainda mais no indivíduo em busca do social

interiorizado através de uma dinâmica própria, pois “o momento coletivo, o momento social, se impõe justamente na camada mais profunda do indivíduo, na camada mais profunda da individuação, ou seja, aquela que é inacessível à dinâmica pulsional individual” (IS; p. 269). Para Adorno, a crítica deve buscar este momento social na própria análise freudiana que, mesmo à sua revelia, descobriu:

Na elaboração de seu próprio material, genuinamente, que quanto mais profundamente se mergulha nos fenômenos da individuação dos seres humanos, quanto mais irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é propriamente indivíduo. Assim, a focalização freudiana do indivíduo oferece um exemplo esplêndido para a minha exigência de descobrir o conteúdo social das categorias peculiares das ciências específicas aprofundando-se nestas e não a partir do que se encontra fora delas (IS; p. 269).

A partir desta argumentação de Adorno, é possível vislumbrarmos a importância que a psicanálise tem para a crítica social do autor, na medida em que ela torna possível entender e interpretar como a barbárie que é produzida objetivamente é reproduzida no interior dos indivíduos, não de forma imediata, mas através de mecanismos e de uma lógica próprios.

Ou seja, antes de mais nada devido à simples e concreta razão de que sem o conhecimento preciso da extensão da sociedade ao âmbito dos indivíduos seria incompreensível que permanentemente incontáveis indivíduos – e pode-se mesmo dizer: a maioria avassaladora dos homens – agem seriamente de modo contrário a seus interesses racionais (IS; p. 274).

Portanto, para Adorno, entender como foi possível que o nacional-socialismo se sustentasse a partir dos indivíduos e contrariamente aos seus interesses racionais – afinal, cada um poderia ser eleito a nova vítima do momento, ao tornar-se alvo da perseguição paranóica –, exige-se conhecer de que modo a sociedade é internalizada nos indivíduos através de sua socialização. O mesmo pode ser dito a respeito do principal objetivo da educação: para evitar a repetição do acontecimento Auschwitz é preciso conhecer como o poder objetivo se impôs à subjetividade dos indivíduos, deformando a consciência a tal ponto. Se não é possível no presente mudar as condições sociais, talvez seja possível aumentar a força de resistência dos indivíduos diante da exigência de sua adaptação incondicional a esta formação social que os oprime.

Se prestarmos atenção na argumentação de Freud que apresentamos acima, é possível perceber que o supereu constitui uma instância psíquica privilegiada do processo de socialização e internalização da sociedade no indivíduo. De fato, este é um momento privilegiado da crítica adorniana para a apropriação da tese do mal-estar na cultura:

*[O supereu] se refere à instância psíquica caracterizada como consciência moral [Gewissen], ela própria derivada por Freud a partir da dinâmica pulsional. Ela não é praticamente nada além da autoridade paterna transmitida ao indivíduo no âmbito da família burguesa, da família liberal burguesa, através da figura paterna ou de um símbolo de pai, uma **imago** paterna, que funciona nessa medida como agência da sociedade. Os mecanismos da chamada socialização, ou seja, os mecanismos por meio dos quais, nascidos como seres biológicos individuais [...] propriamente nos tornamos um **zoon politikon**, um animal político, esses mecanismos são justamente aqueles enfeixados no supereu (IS; p. 271; grifos nossos).*

O primeiro ponto da crítica que podemos assinalar é o caráter social e historicamente determinado que Adorno atribui ao supereu, a partir das condições sociais que informavam a ciência no período em que Freud construía sua teoria psicanalítica. Por mais que Adorno concorde que o mito da horda primeva tenha um valor heurístico que ajude Freud a entender o que há de não-psicológico em sua psicologia, é importante reforçar que seu material clínico é fortemente marcado pelas condições sociais e culturais burguesas de seu período. O modelo que domina sua teoria do supereu, portanto, não é aquele do pai primevo violento, mas da autoridade paterna no interior da família burguesa que é internalizada e dá origem ao supereu. Tal ponderação crítica tem importantes implicações para o conteúdo ideacional do supereu que orienta o recalque e a punição sádica do eu. Podemos dizer que este é um primeiro sentido do que Adorno chama de o lado social do mal-estar na cultura.

Se o supereu é o agente da sociedade no indivíduo, isto pode significar, claro que não necessária e obrigatoriamente, que o supereu pode ser orientado pelos valores vigentes e que sustentam a totalidade social em um determinado período, ou seja, ele pode ser orientado pela ideologia dominante através de seus mecanismos singulares, descritos por Freud. Este processo coincide com o que Adorno chama de um enfraquecimento social do eu, pois para diminuir seu mal-estar, o indivíduo pode acomodar-se à ideologia e diminuir a tensão entre seu eu e o supereu, mas sob o altíssimo custo que é a renúncia às particularidades que o faz propriamente um indivíduo, e não mais um membro de uma massa homogênea. Por outro lado, é importante lembrar que o supereu não representa uma inevitabilidade de imposição das normas sociais vigentes;

é possível a auto-reflexão a respeito das imposições objetivas e não conformar o supereu por esta objetividade. Caso contrário, tudo o que dissemos não teria o menor sentido, e o esclarecimento a este respeito seria inócuo. O que parece mais problemático para Adorno é a tendência, por ele assinalada, da constituição do supereu colado aos ideais culturais vigentes e que não são submetidos à reflexão crítica do sujeito. Tal tendência significa uma formalização do supereu – na medida em que ele é conformado pela internalização de autoridades exteriores em um sucessivo caminho da imago paterna até as normas sociais vigentes –; o supereu se transforma em uma instância vazia marcada pela intercambialidade destas autoridades. Para ilustrar esta questão, Adorno utiliza como exemplo a mudança que ocorreu na Alemanha após a queda do III Reich, em que a massa que apoiou por mais de dez anos o regime nacional-socialista prontamente se adequou à nova autoridade dos vencedores aliados e ao seu programa de reconstrução da Alemanha.

Em “Educação após Auschwitz”, Adorno também realiza uma apropriação crítica do mal-estar na cultura, mas desta vez a partir da idéia de Freud da possibilidade de se pensar em um supereu cultural em analogia com o supereu individual.

*Já mencionei a tese de Freud acerca do mal-estar na cultura. Ela é ainda mais abrangente do que ele mesmo supunha: sobretudo porque, entretanto, a pressão civilizatória observada por ele multiplicou-se em uma escala insuportável. Por essa via as tendências à explosão a que ele atentara atingiram uma violência que ele dificilmente poderia imaginar. **Porém, o mal-estar na cultura tem seu lado social – o que Freud sabia, embora não o tenha investigado concretamente.** É possível falar da claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de*

*encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. Quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída. Isto aumenta a raiva contra a civilização. Esta torna-se alvo de uma rebelião violenta e irracional (EA; p. 122; grifos nossos)*¹².

Estas manifestações de rebelião violenta e irracional contra a civilização representam propriamente a possibilidade de regressões individuais e coletivas à barbárie e à repetição de acontecimentos como Auschwitz. Desta maneira, o lado social do mal-estar pode atingir dimensões que Freud não havia se dado conta em termos concretos. De fato, a tese do mal-estar pode sugerir a imagem de um eu que se vê sem saída diante de um isso [*id*] repetidamente frustrado em suas demandas de felicidade e prazer, e um supereu rígido que

¹² Freud de fato anuncia a existência de um lado social do mal-estar na cultura ao propor a idéia de um supereu cultural. Por outro lado, Freud também anuncia que não teria condições de levar muito adiante as analogias entre o desenvolvimento cultural e individual, entre outros motivos, por seus poucos conhecimentos sobre os processos culturais. “*A analogia entre o processo civilizatório e o caminho do desenvolvimento individual é passível de ser ampliada sob um aspecto importante. Pode-se afirmar que também a comunidade desenvolve um supereu sob cuja influência se produz a evolução cultural. Constituiria tarefa tentadora para todo aquele que tenha um conhecimento das civilizações humanas, acompanhar pormenorizadamente essa analogia. [...] Exatamente as mesmas objeções podem ser feitas contra as exigências éticas do supereu cultural. Ele também não se preocupa de modo suficiente com os fatos da constituição mental dos seres humanos. Emite uma ordem e não se pergunta se é possível às pessoas obedecê-la. Pelo contrário, presume que o eu de um homem é psicologicamente capaz de tudo que lhe é exigido, que o eu desse homem dispõe de um domínio ilimitado sobre seu isso [id]. Trata-se de um equívoco e, mesmo naquelas que são conhecidas como pessoas normais, o isso [id] não pode ser controlado além de certos limites. Caso se exija mais de um homem, produzir-se-á nele uma revolta ou uma neurose, ou ele se tornará infeliz*” (Freud, s.d.; s.p.). O que Adorno parece pretender atualizar neste julgamento de Freud é que o mal-estar que resulte em uma neurose e em infelicidade parece ter se tornado no presente um estado de luxo diante do aumento da pressão civilizatória que se torna cada vez mais insuportável.

exige cada vez mais renúncias pulsionais, aumentando o sentimento de culpa, sem as devidas compensações na economia da libido individual. A imagem que Adorno nos fornece de uma rede densamente interconectada nos permite fazer uma analogia a partir da idéia freudiana de um supereu cultural. Neste caso, a pressão social sobre o indivíduo não possui as sutilezas do supereu psíquico, mas é sentida pelo indivíduo de forma mais direta, através de uma rede objetiva tecida pela expansão constante do capitalismo. A claustrofobia das pessoas nos fornece a imagem de uma totalidade social que se impõe sobre os indivíduos exigindo uma adaptação forçada, através de uma socialização que tudo abrange, ao mesmo tempo que volta seu ódio contra qualquer diferença que lhe escape, como a idiosincrasia judaica. Resta ao indivíduo a aparência de um mundo sem saída, até porque estar fora da rede significa estar em perigo vital. Como lembra Freud, há certos limites do que pode ser exigido de um homem caso não se queira suspender todas as barreiras civilizatórias à pulsão de morte.

Adorno ainda acrescenta a seu argumento sobre o lado social do mal-estar na cultura, a partir de uma perspectiva sociológica, o seguinte:

*Um esquema sempre confirmado na história das perseguições é o de que a violência contra os fracos se dirige principalmente contra os que são considerados socialmente fracos e ao mesmo tempo – seja isto verdade ou não – felizes. De uma perspectiva sociológica eu ousaria acrescentar que nossa sociedade, ao mesmo tempo em que se integra cada vez mais, gera tendências de desagregação. Essas tendências encontram-se bastante desenvolvidas logo abaixo da superfície da vida civilizada e ordenada. **A opressão do geral dominante sobre tudo que é particular, os homens individualmente e as instituições singulares, tem uma tendência a destroçar o particular e individual juntamente com seu potencial de resistência. Junto com sua identidade e seu potencial de resistência,***

as pessoas também perdem suas qualidades graças a qual têm a capacidade de se contrapor ao que em qualquer tempo novamente seduz ao crime. Talvez elas mal tenham condições de resistir quando lhes é ordenado pelas forças estabelecidas que repitam tudo de novo, desde que apenas seja em nome de quaisquer ideais de pouca ou nenhuma credibilidade (EA; p. 122; grifos nossos).

Um ponto que nos chama atenção é a dialética entre indivíduo e sociedade que nos é apresentada neste trecho, de acordo com a idéia de Adorno de que a sociedade não pode ser reduzida a nenhum dos dois termos sendo ambas categorias sociais. Desta maneira, o mesmo que Adorno diz a respeito da psicanálise pode ser pensado para esta perspectiva sociológica do autor, isto é, a sociologia quanto mais mergulha em seu objeto, que é a totalidade social, inevitavelmente esbarra em nexos que dizem respeito ao indivíduo e não pode ser explicado exclusivamente pela sociologia, mas precisa recorrer às mediações da subjetividade individual. É possível percebermos um tema caro à psicanálise que permite uma melhor aproximação de uma questão social: a felicidade. Os que são considerados socialmente fracos e felizes são justamente aqueles que aparecem como um grupo de indivíduos que não estão totalmente integrados na densa rede da socialização capitalista, pois o indivíduo adaptado sabe em seu íntimo que a claustrofobia do mundo administrado não deixa muito espaço para o programa do princípio do prazer. A perseguição paranóica e violenta acaba por se revelar movida por um ressentimento diante do Outro que aparentemente consegue resistir minimamente ao imperativo social da adaptação. Desta maneira, a sociedade aparentemente integrada de forma harmônica se revela subterraneamente marcada por tendências de desintegração social, de conflitos e contradições

entre os interesses dos indivíduos e dos grupos, que sabem que não há qualquer harmonia na integração forçada pelo processo econômico. Para Adorno, este duplo movimento de integração e desintegração torna-se ainda mais explícito sob os regimes fascistas.

Em sua obra Behemoth, que até hoje considero a melhor apresentação socioeconômica do fascismo, o falecido Franz Neumann mostrou que justamente sob o fascismo essa integração é uma situação superficial, e que sob a tênue capa do Estado totalitário se trava um combate quase arcaico e anárquico entre os diversos grupos sociais (IS; p. 130).

Diante destas tendências conflitantes e convergentes ao mesmo tempo, o indivíduo, assim como os processos concorrentes de individuação e socialização, não podem deixar de ser afetados. A integração e a desintegração sociais representam o momento objetivo da pressão do geral dominante que destroça o particular e o individual juntamente com o potencial de resistência dos indivíduos. Esta pressão objetiva que representa o lado social do mal-estar na cultura nos indica o caminho tortuoso que a educação pensada como uma inflexão em direção ao sujeito deve percorrer, na medida em que tal pressão mobiliza os mecanismos responsáveis pela deformação da consciência individual. Ao submeter este caminho à reflexão e iluminá-lo a partir de dentro, esclarecendo sua lógica fatal, a educação talvez possa contribuir para o fortalecimento do eu individual, isto é, seu potencial de resistência diante da sociedade que o oprime. Desta forma, devemos aprofundar ainda mais esta inflexão em direção ao sujeito em busca deste nexos social interiorizado.

Identificação cega com o coletivo: renúncia à identidade do eu e expropriação do inconsciente

A discussão a respeito do mal-estar na cultura permitiu-nos perceber não apenas o modo como Adorno apropria-se da teoria freudiana, mas também como se dá a discussão de um dos pontos nevrálgicos que o autor considera fundamental para uma educação que pretenda criar um clima desfavorável à repetição do acontecimento Auschwitz. Ao aprofundar a argumentação no sentido da inflexão em direção ao sujeito, Adorno depara-se com um segundo ponto crucial que permite tratar de uma série de mecanismos sociopsíquicos, conscientes e inconscientes, sobre os quais a mentalidade do fascismo apoiou-se e que persistem na contemporaneidade, atuando de forma regressiva sob o capitalismo tardio. Trata-se de uma tendência dominante no processo de socialização dos indivíduos, e que o autor considera a principal questão a ser confrontada por um processo de esclarecimento subjetivo:

*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** (EA; p. 127; grifos nossos).*

O poder cego de todos os coletivos tem como seu momento subjetivo a identificação total do indivíduo com os grupos e diz respeito às constelações de problemas levantados pela psicologia de massas, isto é, ao modo de pensar, se comportar e agir do indivíduo quando dissolvido no cadinho do eu-coletivo [*Kollektiv-Ichs*]. Para intervir e contrapor-se ao poder cego de todos os

coletivos, o esclarecimento deve voltar-se ao próprio indivíduo, uma vez que somente este último pode oferecer resistência a este poder, submetendo à reflexão as conseqüências irracionais de uma identificação irrestrita com a coletividade. Assim, podemos dizer que Adorno esforça-se por mostrar o caráter irracional da identificação cega que aparece ocultado por mecanismos inconscientes.

O autor parece ter razão em colocar o problema da coletivização no cerne de um esclarecimento subjetivo a respeito das condições subjetivas que permitiram a ocorrência de Auschwitz, tendo em mente a afinidade eletiva entre o fascismo e a psicologia de massas. O caráter desesperador da coletivização é tal que, uma vez que o indivíduo submete-se ao poder coletivo, libera-se um potencial incalculável de destruição e ódio, ao mesmo tempo que se torna muito mais difícil intervir de forma satisfatória – mediante a educação e o esclarecimento –, no processo de formação e deformação da consciência. Por isso, prevenir o indivíduo antes dessa experiência de submissão ao poder coletivo promete maiores possibilidades de resistência ao fluxo anticivilizatório pressuposto na civilização.

No entanto, uma das grandes dificuldades de interceder no problema da coletivização reside no próprio indivíduo, ou melhor, no enfraquecimento e o caso do indivíduo burguês que vimos, na Parte I, ser um dos processos que marcam a marcha do capitalismo tardio. Tal é o ponto que nos permite estabelecer a relação existente entre o lado social do mal-estar na cultura e a identificação cega com o coletivo. Como vimos, com o progresso da civilização aumenta-se o mal-estar e a pressão sobre o indivíduo, que tende a destroçar sua identidade consigo mesmo e assim seu potencial de resistência. Uma

conseqüência importante do mal-estar reside neste processo social de enfraquecimento do eu. Pressionado por todos os lados (tanto pela realidade externa quanto pela interna), este eu fraco vê na adaptação ao mundo existente uma aparente saída deste mundo sem saída, como forma de minimizar os sofrimentos e frustrações. O poder cego dos coletivos e, em seu caso extremo, a tortura, são as formas sociais de acelerar o processo de adaptação ao existente com promessas de proteção e diminuição do sofrimento. Os líderes que comandam as massas, aparentemente, não pedem muito de seus membros; estes últimos não precisam permanecer adormecidos como na hipnose, basta cerrarem seus olhos e deixarem-se comandar pelo grupo; ou melhor, deixarem-se manipular pelo *ideal do grupo*, e assim estarão livres do mal-estar e do risco da neurose que acomete toda a civilização.

Segundo Adorno, quem primeiro vislumbrou o problema da coletivização nestes termos foi Freud em seu “Psicologia de grupo e análise do ego” [*Massenpsychologie und Ichanalyse*], já em 1921, antecipando teoricamente o que se veria concretizar historicamente sob o fascismo:

*Não é exagero se dissermos que Freud, apesar de estar pouco interessado na fase política do problema, claramente previu a origem e a natureza dos movimentos fascistas de massa em categorias puramente psicológicas. [...] De acordo com Freud o problema da psicologia de massa está relacionado de maneira próxima ao novo tipo de aflição psicológica tão característica da era que, por razões socioeconômicas, testemunha o **declínio do indivíduo e sua subsequente fraqueza**. Embora Freud não tenha se preocupado com as mudanças sociais, pode-se dizer que ele revelou nos confins monadológicos do indivíduo **os traços de sua crise profunda e a vontade de se submeter inquestionavelmente a poderosas instâncias (agências) coletivas externas**. Sem jamais se dedicar ao estudo dos desenvolvimentos sociais contemporâneos, **Freud***

apontou tendências históricas através do desenvolvimento de seu próprio trabalho, da escolha de seus temas e da evolução de conceitos-guia (TFPPF; p. 3; grifos nossos).

Nesta passagem, o que nos chama a atenção é a forma com que a teoria freudiana da psicologia de massas sugere questões importantes para Adorno, que se apropria da mesma para, a um só tempo, atualizá-la mediante mediações históricas e sociais, e ainda utilizá-la para a compreensão e interpretação das condições que possibilitaram o fascismo. Interessa a Adorno, especialmente, entender o momento social desta crise profunda do indivíduo e sua decorrente vontade, ou ainda, seu desejo de se submeter às instâncias coletivas que está no cerne do problema da coletivização. Para tanto, Adorno escolhe como modelo o nazismo, enquanto experiência histórica limite do poder cego do coletivo e da manipulação de massas.

Para Adorno, o sucesso da ideologia nazista entre as massas é fruto de um aparente contra-senso no que diz respeito às estruturas de autoridade que prevaleciam na república de Weimar. Não se tratava de um excesso de confiança na autoridade, pretensamente típico do espírito alemão, mas

antes é de supor que o fascismo e o horror que produziu se relacionam com o fato de que as antigas e consolidadas autoridades do império haviam ruído e se esfacelado, mas as pessoas ainda não se encontravam psicologicamente preparadas para a autodeterminação. Elas não se revelaram à altura da liberdade com que foram apresentadas de repente. É por isso que as estruturas de autoridade assumiram aquela dimensão destrutiva e – por assim dizer – de desvario que antes, ou não possuíam, ou seguramente não revelavam (EA; p. 123).

Portanto, não havia estruturas autoritárias que foram aproveitadas pelo nazismo, mas antes se tratava de um vácuo de autoridade que não foi ocupado pelos alemães e que foi astutamente apropriado pelo nacional-socialismo. As pessoas não só não se encontravam psicologicamente preparadas para a liberdade, como ansiavam por submeterem-se às instâncias coletivas externas para compensarem um eu fraco, sem autoridade. Tal compensação tem seu motivo de ser e está ligada ao próprio mal-estar na cultura. Adorno trabalha esta questão a partir da idéia de que tipos de pessoas estão mais suscetíveis à propaganda fascista:

*Uma vez que seria impossível para o fascismo ganhar as massas por argumentos racionais, sua propaganda deve necessariamente ser defletida do pensamento discursivo; **deve ser orientada psicologicamente, e tem que mobilizar processos irracionais, inconscientes e regressivos. Esta tarefa é facilitada pelo estado de espírito de todos aqueles estratos da população que sofrem frustrações sem sentido e desenvolvem, por isso, uma mentalidade mesquinha e irracional.** O segredo da propaganda fascista pode bem ser o fato de que ela simplesmente toma os homens pelo que eles são: **os verdadeiros filhos da cultura de massa estandardizada atual, amplamente despojados de autonomia e espontaneidade**, ao invés de estabelecer metas cuja realização transcenderia o status quo psicológico não menos que o social (TFPPF; p. 20-21; grifos nossos).*

Não entraremos aqui em considerações detalhadas sobre a propaganda fascista, mas a este respeito gostaríamos apenas de destacar que ela fora fundamental para a submissão dos indivíduos à comunidade do povo [*Volksgemeinschaft*] da ideologia racista através da mobilização de processos inconscientes e irracionais, isto é, em flagrante contradição com os interesses

racionais dos indivíduos¹³. Interessa-nos nesta passagem, sobretudo, o reaparecimento da tese do mal-estar e sua conformação, em um estrato da população, de uma mentalidade do ticket, discutida anteriormente, mesquinha e irracional¹⁴. Portanto, as frustrações constantes e sem sentido provocadas socialmente pelo progresso do capitalismo e da civilização, resultam em um ressentimento contra a própria cultura – e suas promessas não cumpridas – da qual os indivíduos fazem parte. Tal ressentimento, quando não submetido à reflexão, é que pode desencadear uma mentalidade irracional disposta a aderir a algo como o ticket fascista. Ao invés de perceberem que a heteronomia do mundo padronizado é que lhes priva da autonomia e espontaneidade prometidas pela cultura, os indivíduos ressentidos acabam por se resignar à heteronomia e à padronização. O fascismo, enquanto sucedâneo do liberalismo individualista burguês, revela sua afinidade eletiva com a psicologia de massas irracional e opressora ao tomar o indivíduo tal qual ele é. Ao contrário do

¹³ Para uma análise detalhada de Adorno a respeito da propaganda fascista, e uma caracterização do típico agitador fascista cf. Theodor Adorno. “Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista”. Trad. Gustavo José de Toledo Pedroso. São Paulo, mimeo, s.d. Theodor Adorno. “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas’ Radio Adresses”. In: Theodor Adorno. *Soziologische Schriften II (Band 9)*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Theodor Adorno. “Anti-Semitism and Fascist Propaganda”. In: Theodor Adorno. *Soziologische Schriften I (Band 8)*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

¹⁴ É importante frisar que Adorno fala nesta citação de um estrato social e não de uma classe. Isto é relevante pois, para o autor, este estrato é composto por indivíduos das diferentes classes sociais. A este respeito Adorno diz: “*Mas são os mesmos tipos de pessoas que são sensíveis a ambas as formas de totalitarismo [do Leste e do Ocidente]. A construção de uma interpretação a partir de uma determinada ideologia político-econômica levou a um juízo equivocado das personalidades autoritárias; nem mesmo em termos sócio-psicológicos foram casuais as conhecidas oscilações de milhões de eleitores entre os partidos nazista e comunista anteriormente a 1933. Pesquisas feitas nos Estados Unidos revelaram que esta estrutura da personalidade não se relaciona tanto assim com critérios econômico-políticos*” (SEP; p. 37).

liberalismo, não há um ideal de uma possível reconciliação entre indivíduo e sociedade no futuro, como resultado dos conflitos de interesses particulares do presente; o fascismo, astutamente, intensifica e mobiliza o ressentimento contra qualquer promessa de reconciliação; contra toda cultura que pretenda ir além de si mesma.

De um ponto de vista psicológico, o ressentimento provocado pelo progresso, o qual não cumpre a promessa cultural de autonomia, atinge em cheio os impulsos narcisistas dos indivíduos: o investimento libidinal de si mesmo como objeto. Uma das formas que este narcisismo danificado pode encontrar para compensar suas frustrações é na psicologia de massas; na identificação com o coletivo e na satisfação substitutiva encontrada sob um eu coletivo.

No referente ao lado subjetivo, ao lado psíquico das pessoas, o nazismo insuflou desmesuradamente o narcisismo coletivo, ou, para falar simplesmente: o orgulho nacional. Os impulsos narcisistas dos indivíduos, aos quais o mundo endurecido prometia cada vez menos satisfação e que mesmo assim continuavam existindo ao mesmo tempo em que a civilização lhes oferecia tão pouco, encontraram uma satisfação substitutiva na identificação com o todo (SEP; p. 39-40).

No caso do nazismo, o narcisismo individual danificado não apenas encontra apoio na identificação com o coletivo, mas com o todo social, na medida em que a ideologia nazista conformava a totalidade social e traçava os limites de quem estava fora e quem estava dentro deste todo coercivo. Nesta sua extensão quantitativa, sua capacidade de englobar uma grande massa enquanto totalidade acabada reside um dos grandes potenciais de destruição que o nazismo conseguiu mobilizar. A partir da relação entre ressentimento e

narcisismo individual danificado, podemos entender o desenvolvimento de tendências e disposições psicológicas no indivíduo que determinam sua identificação cega com o coletivo. No entanto, ainda pode parecer obscuro esta passagem para o narcisismo coletivo de que fala Adorno. Como pode parecer vantajoso e prazeroso para o indivíduo submeter-se ao poder cego de um coletivo? Para isto precisamos adentrar na lógica de funcionamento da psicologia de massas freudiana, pensada por Adorno a partir do modelo do nazismo.

* * *

Podemos dizer que a mudança de ponto de vista de Freud em relação à literatura sobre a psicologia de massas – a qual ele toma como ponto de partida, em especial, LeBon e McDougall – consiste em deixar de tomar as massas e grupos coletivos enquanto dado e tentar responder a questão: o que transforma as massas em massas? A partir desta interrogação, Freud introduz a teoria da libido na psicologia das massas e chega à conclusão, contrária à literatura de até então, de que o que se acreditava ser algo específico das massas – seu irracionalismo – também pode ser observado no indivíduo, por mais que esteja ocultado em seu inconsciente. As massas tornam-se massas por meio de processos bastante conhecidos da psicanálise; a partir de vínculos libidinais estabelecidos entre os indivíduos. O caráter aparente de falta de erotismo deve-se ao fato de tais vínculos serem estabelecidos essencialmente a partir de pulsões sexuais inibidas em sua finalidade. Freud chega a uma definição sucinta que pode nos auxiliar nesta questão:

Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu eu (Freud, 1976a; p. 126).

Este mesmo objeto ao qual os indivíduos se referem é o líder de um grupo ou de uma massa, que pode inclusive consistir em uma idéia igualmente investida pelos membros que compõem um grupo. Para Adorno, esta definição de Freud corresponde exatamente ao que foi a comunidade do povo [*Volksgemeinschaft*] fascista, podendo ser encontrada a figura do líder em Hitler, o *Führer*. Para que se forme uma massa deve haver algo em comum que una os indivíduos, apesar das profundas diferenças que possam separá-los. Como vimos, o que há de comum é o líder, ou melhor ainda, é a relação de investimento libidinal com o líder. Todos amam incondicionalmente o líder, por ele representar um ideal, ao mesmo tempo que todos acreditam ser igualmente amados por ele, mesmo que isto não seja verdade. Freud deriva a relação com o líder a partir de dois estados mentais conhecidos: a hipnose e o estado de estar amando. No primeiro caso, ocorre uma regressão do indivíduo a um estágio de desenvolvimento infantil, no qual a criança, por medo da perda do amor dos pais, identifica-se com a imago paterna, que é internalizada e dá origem ao ideal do eu. No estado de estar amando, o objeto investido é idealizado de tal forma que é tratado com o mesmo amor que o eu, ao mesmo tempo que desaparecem as funções críticas em relação a este objeto idealizado. Como veremos adiante, é da combinação destes dois estados mentais que ocorre a relação libidinal da massa com o líder no nazismo, o qual é internalizado e colocado pelo eu no lugar de seu ideal do eu, conferindo

desse modo poderes ilimitados ao líder. A partir desta qualidade compartilhada pelos indivíduos, que é mantida recalcada no inconsciente, tais indivíduos passam a estabelecer vínculos entre si mesmos através de uma identificação parcial igualmente libidinal. O que se deve frisar aqui, é que os indivíduos de uma massa não se identificam entre si por terem qualidades próprias em comum, ou por terem alguma simpatia com o outro, mas por terem uma relação com um objeto que lhes é exterior. Isto permite-nos entender como indivíduos pertencentes a classes sociais diferentes e com interesses racionais distintos podem se reunir em uma massa como “iguais”, ao mesmo tempo em que, pela identificação, passam a se assemelhar cada vez mais, tendendo a conformar uma massa homogênea e indistinta.

Nesta breve digressão, na qual tentamos descrever de maneira sucinta a lógica de funcionamento de um grupo ou massa segundo Freud, restaria acrescentar mais uma questão. Trata-se de uma das principais alterações na vida mental de um indivíduo quando submetido a um coletivo, alteração esta que gerou um certo desprezo generalizado pelas massas na literatura sobre o assunto que Freud toma como ponto de partida. Nos referimos à inibição do intelecto do indivíduo e sua conseqüente falta de liberdade. O psicanalista tenta explicar tal fenômeno a partir da centralidade que ocupa o líder na formação das massas e às forças dos vínculos libidinais que são estabelecidos pelos indivíduos. Tais elementos foram desconsiderados pelos escritores anteriores. Nas palavras do autor:

Pareceria que nos achamos no caminho certo para uma explicação do principal fenômeno da psicologia de grupo: a falta de liberdade do indivíduo num grupo. Se cada indivíduo está preso em duas direções por

um laço emocional tão intenso, não encontraremos dificuldades em atribuir a essa circunstância a alteração e a limitação que foram observadas em sua personalidade (Freud, 1976a; p. 107).

O que nos chama a atenção neste trecho é a importância que a teoria da libido assume para a interpretação adorniana da psicologia de massas no fascismo, já que permite entender as mediações psicológicas que unificam a comunidade do povo fascista. Em outras palavras, não basta interpretar as condições objetivas do capitalismo tardio e deduzir a condição heterônoma dos indivíduos em uma sociedade administrada. A heteronomia das massas tem seu momento subjetivo fundamental: vínculos libidinais estreitos e rígidos que aprisionam o indivíduo em duas direções. Se lembrarmos que sem libido não há atividade intelectual, podemos entender melhor a diminuição da capacidade de reflexão, e sobretudo, de auto-reflexão daqueles que se identificam cegamente com os coletivos.

* * *

De posse destes elementos da teoria freudiana da psicologia de massas, podemos entender melhor a interpretação adorniana do modelo nazista. A figura central do *Führer* pode oferecer uma canalização para o narcisismo individual danificado, que procura, na identificação com o coletivo, formas de satisfação substitutivas. A palavra-chave que Adorno introduz para interpretar a psicologia de massas do fascismo é o conceito de manipulação autoritária. Através de um padrão libidinal autoritário, os líderes fascistas são capazes de mobilizar e manipular certas disposições psíquicas destrutivas dos indivíduos –

o ressentimento dos mesmos contra a civilização – e reorientá-las de acordo com seus fins políticos. Para tanto, a figura do líder deve lançar mão de determinadas técnicas, semelhantes ao do hipnotizador, mediante as quais ele pode manipular mecanismos psicológicos e induzir os indivíduos a sofrer regressões que os reduzem a meros membros de uma massa (TFPPF; p. 7).

O que tais técnicas promovem é um despertar de uma certa herança arcaica e irracional do sujeito, herança a qual já nos referimos anteriormente e diz respeito à horda primeva, ao padrão de relação entre o membro individual da horda e o pai primitivo onipotente.

O que é assim despertado é a idéia de uma personalidade predominante e perigosa, pra com quem só é possível ter uma atitude passivo-masoquista, a quem se tem de entregar a própria vontade [...] O líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; na expressão de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primevo é o ideal do grupo, que dirige o eu no lugar do ideal do eu. A hipnose bem pode reivindicar sua descrição como um grupo de dois. Aqui fica a definição para a sugestão [hipnótica]: uma convicção que não está baseada na percepção e no raciocínio, mas em um vínculo erótico (Freud, 1976a; p. 137-138).

Não é de se espantar a proximidade que tal descrição atinge da imagem de Hitler e do padrão de relação por ele estabelecido para com as massas. O Führer assumiu o papel não do pai amoroso, mas do poder ameaçador que exige obediência e promete punição em caso de rebeldia. Ao modo de um hipnotizador, a ideologia do *Führer* foi eficiente em submeter os indivíduos à regressão a estágios arcaicos do desenvolvimento psíquico, no que a massa prontamente assumiu uma atitude passivo-masoquista em relação à figura

paterna onipotente e sádica. Somente uma figura temerosa e poderosa como esta é capaz de “*ser ampliada em um ‘eu do grupo’ (group ego)*” (TFPPF; p. 8) “*que governa o eu no lugar do ideal do eu*” (Freud, 1976a; p. 138), de forma irrestrita e autoritária. Como já vimos, o ideal do eu, ou supereu, é a instância psíquica responsável pela consciência moral, isto é, tem a função de consciência, de julgar, a partir de valores internalizados consciente ou inconscientemente, os pensamentos e ações do indivíduo, assim como também é responsável pelo recalque dos desejos de agressividade. A possibilidade de uma tal externalização do supereu, ocupado pelo líder da comunidade do povo fascista, já nos permite vislumbrar as conseqüências terríveis que podem ser desencadeadas. As pessoas que se submetem ao líder são colocadas, por assim dizer, em uma “*espécie de permanente estado de exceção de comando*” (EA; p. 125), configurando um estado de heteronomia que pode sobreviver à queda do líder, pois uma tal formalização do supereu revela que a qualquer momento outra autoridade externa pode ocupar este lugar. Além disso, a externalização do supereu confere amplos poderes de manipulação ao líder, tendo conseqüências importantes para o lado social do mal-estar na cultura. O *Führer* pode simplesmente suspender o recalque cultural da pulsão de morte, e reorientar toda a agressividade liberada em direção aos seus interesses políticos. Para Adorno, o nazismo e seu desfecho bárbaro que culminou em Auschwitz foram as expressões mais bem acabadas desta manipulação racional do irracional, pois “*a irracionalidade despertada no seguidor é bastante racional do ponto de vista do líder: ela necessariamente tem que ser ‘uma convicção que não é baseada em percepções e raciocínios, mas em um vínculo erótico’*” (TFPPF; p. 9).

No que diz respeito a esta semelhança entre a posição ocupada pelo líder e o hipnotizador, o nazismo não se distingue tanto das formações de massa consideradas por Freud. Para Adorno, a particularidade do nazismo está no mecanismo da identificação, que transforma a libido nos laços entre o *Führer* e seus seguidores, e destes entre si. Por meio deste mecanismo é que podemos entender melhor aquela passagem de um narcisismo individual para um coletivo substitutivo. A relação entre o indivíduo e o líder dá-se através da forma de identificação chamada de idealização por Freud; tal forma é típica do estado de estar amando na qual o sujeito trata o objeto amado da mesma maneira que seu eu, redirecionando sua libido narcisista para o objeto. Isto ocorre porque o sujeito vê em seu objeto determinadas qualidades de seu ideal do eu inalcançadas, e tenta satisfazer seu narcisismo de forma indireta, investindo parte de sua libido narcísica neste “objeto ideal”. Esta dinâmica da idealização pode ser utilizada para interpretar a identificação entre o membro da massa e o líder no nazismo nos seguintes termos:

É precisamente esta idealização de si mesmo que o líder fascista tenta prover em seus seguidores, e que é auxiliada pela ideologia do Führer. [...] Este conflito [que prejudica o narcisismo do indivíduo] resulta em impulsos narcisistas fortes que só podem ser absorvidos e satisfeitos pela idealização enquanto transferência parcial da libido narcisista para o objeto. Isto, por sua vez, corresponde à semelhança da imagem do líder com uma ampliação do sujeito: fazendo do líder seu ideal, o sujeito ama a si mesmo, por assim dizer, mas se livra das manchas de frustração e descontentamento que estragam a imagem que tem de seu próprio eu empírico. Este padrão de identificação por idealização, caricatura da solidariedade verdadeira e consciente, é, porém, um padrão coletivo. É efetivo em um vasto número de pessoas com disposições caracteriológicas e inclinações libidinais semelhantes (TFPPF; p. 11).

Com esta interpretação de Adorno, na qual o seguidor idealiza a si mesmo, podemos identificar uma das formas que o indivíduo encontra para satisfazer seu narcisismo danificado e diminuir os efeitos das frustrações culturais, mesmo que de uma forma irracional e cínica. Mas o que realmente chama a atenção é como a formulação freudiana da identificação por idealização permite interpretar a relação entre o seguidor e o líder de uma forma bastante distinta do que ela se apresenta. Se é o caso de uma idealização de si mesmo por parte do seguidor, isto significa que o sujeito não ama realmente o líder por seus traços distintivos, mas ama sua própria imagem agigantada e projetada no líder. Ao mesmo tempo, fica mais claro o padrão sadomasoquista da relação: o seguidor acredita estar submetido a si mesmo e vê o sentimento de onipotência de seu narcisismo perdido mais uma vez satisfeito por meio da imagem do Führer.

Para ocorrer tal idealização, o líder tem que manipular sua própria imagem para cair nas graças da massa, isto é, satisfazer o narcisismo frustrado de seus seguidores. Para isso, os líderes fascistas têm que reunir, a um só tempo, duas características contraditórias que traduzem a ambivalência do padrão sadomasoquista da relação. Se a identificação por idealização dá-se por traços comuns entre sujeito e objeto, o líder deve ser extremamente narcisista, para satisfazer o ideal narcísico do sujeito. Isto significa que sua libido está amplamente investida em si mesmo e que a crença dos seguidores de que o líder os ama igualmente só pode ser considerada verdadeira a partir da idéia de que ele não ama ninguém além dele próprio. Na expressão de Adorno, *“o líder só pode ser amado se ele próprio não amar”* (TFPPF; p. 11), e

nisto ele se aproxima mais uma vez da figura temerosa e onipotente do pai primevo narcisista. Por outro lado, pelos mesmos motivos narcisistas do seguidor, o líder não pode se distanciar muito das características de seus seguidores e deve se esforçar para aparecer como um “grande homem comum”, de modo a permitir uma identificação. Isto se deve ao fato de a libido narcísica do seguidor não ser totalmente investida no líder, mas uma parte permanece ligada ao seu eu. É se assemelhando ao seguidor que o líder possibilita aquela projeção que descrevemos acima, de forma ao líder aparecer como uma ampliação de seus seguidores. É assim que se constitui um eu coletivo, que permite ao líder tomar emprestada a força coletiva e configurar sua imagem onipotente e destemida. Por meio da conjugação destas duas características que o líder consegue satisfazer o narcisismo de caráter sadomasoquista de seus seguidores:

A ambivalência psicológica ajuda um milagre social a se realizar. A imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor de se submeter à autoridade e de ser ele próprio a autoridade. Isto corresponde a um mundo no qual o controle irracional é exercido apesar de ter perdido sua convicção interna em função do esclarecimento universal. As pessoas que obedecem aos ditadores sentem que estes últimos são supérfluos. Elas se reconciliam com esta contradição através da presunção de que elas próprias são o opressor cruel (TFPPF; p. 12-13).

Neste milagre social operado pelos líderes nazistas mediante a psicologia de massas, podemos visualizar com toda clareza o papel que a manipulação de dispositivos inconscientes desempenha em um sistema totalitário. Ao mesmo tempo, também fica claro como esta manipulação social da subjetividade produz artificialmente uma espécie de patologia social. Em

contradição com os interesses racionais dos indivíduos, tal manipulação serve muito bem aos interesses dos colossos do poder político e social, os quais muitas vezes aparecem ocultados pela fachada do líder. O indivíduo, impotente diante de uma totalidade social onipotente que o oprime, não consegue levar adiante esta impotência como algo negativamente determinado, ou seja, de refletir sobre esta impotência como algo histórica e socialmente determinado e que, portanto, não corresponde a uma ordem natural do mundo. Ao se conformar com a realidade existente, ao invés de pensar a impotência do presente como algo construído historicamente pelos homens e que pode ser mudado pelos próprios homens e ser superado, o indivíduo encontra uma saída mais cômoda na identificação cega com o coletivo, projetando-se na imagem do líder e se sentido ele próprio, através desta identificação, a autoridade onipotente, o opressor cruel¹⁵. Se Adorno fala que os seguidores, na verdade, acreditam que seus líderes são supérfluos, isto tem sua relevância, pois significa um ponto possível de ruptura do encantamento hipnótico do líder. Ao mesmo tempo, porém, porquanto for eficaz a identificação e satisfação

¹⁵ Vale a pena notar que, nesta identificação com o agressor que o seguidor estabelece, ocorre uma regressão semelhante àquela que Freud descreve no *Mal-estar na Civilização* – e que analisamos anteriormente – quando a pulsão de agressividade torna-se desinibida no indivíduo adulto e se manifesta na mais cega fúria de destrutividade. Sob tais condições, a partir da percepção de que a satisfação desta pulsão desinibida é acompanhada de um alto grau de fruição narcísica, Freud nos diz que tal satisfação só é possível através de uma regressão ao narcisismo primário perdido, estágio “primitivo” de desenvolvimento da criança no qual o eu ainda encontrava-se individualizado e não possuía qualquer clareza da distinção entre o eu e o mundo externo. Neste estágio, o eu tinha em si seu ideal (eu ideal): ele era onipotente e só conhecia o princípio do prazer, não existindo qualquer restrição ou inibição à pulsão de morte, muito menos a função da consciência moral. Se pensarmos na analogia entre filogênese e ontogênese traçada por Freud, uma regressão narcísica deste tipo representa uma regressão a um estágio de desenvolvimento do homem anterior à civilização, ou seja, uma involução à barbárie na qual prevalecia o gozo narcísico irrestrito da pulsão de morte.

narcísica inconsciente do seguidor, pouco importa para os líderes fascistas o que acham seus seguidores, mas importa a persistência de sua onipotência alcançada através da manipulação das massas.

A personalidade autoritária e o caráter manipulador: os tipos característicos do mundo de Auschwitz

A partir destes elementos da psicologia de massas do fascismo podemos entender melhor a ênfase dada por Adorno, em sua inflexão em direção ao sujeito, à identificação cega com os coletivos de um modo geral. O principal motivo crítico que conduz a análise adorniana da psicologia de massas é a eliminação do sujeito nos indivíduos que compõem a massa, que se transformam em objetos através da manipulação dos líderes nazistas. Por tal motivo, nos ensaios sobre educação, Adorno se concentra na estrutura da personalidade autoritária para entender os traços caracteriológicos daquelas pessoas que se enquadram cegamente aos coletivos. A personalidade pode ser entendida como uma organização das forças psíquicas, mais ou menos persistentes, no indivíduo. A organização destas forças em uma estrutura da personalidade permite determinar a resposta do indivíduo a estímulos externos; seu comportamento em determinadas situações. Desta maneira, a personalidade não consiste no próprio comportamento, mas é uma potencialidade, uma disposição a se comportar de determinada forma. Se o indivíduo irá comportar-se ou não de uma certa maneira, depende da situação objetiva em que ele se encontra (AP; p. 155-158). Para Adorno, a estrutura da personalidade autoritária consiste naquela estrutura que conforma indivíduos

potencialmente fascistas, isto é, com uma certa disposição a integrar os coletivos com tendências fascistas. Assim, a estrutura da personalidade autoritária

seria definida muito mais por traços como pensar conforme as dimensões do poder – impotência, paralisia e incapacidade de reagir, comportamento convencional, conformismo, ausência de auto-reflexão, enfim, ausência de aptidão à experiência. Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo. No fundo só dispõem de um eu fraco, necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos (SEP; p. 37).

É importante lembrar que o conceito de personalidade autoritária não foi construído teoricamente a partir da análise do nazismo na Alemanha, mas por meio de uma pesquisa realizada nos Estados Unidos por uma grande equipe de pesquisa, da qual Adorno participara, vinculada ao Instituto para Pesquisa Social. Vale notar que Adorno acredita ser possível utilizar o mesmo conceito para entender o nazismo, uma vez que há uma tendência relativamente geral sob o capitalismo tardio para a conformação de personalidades autoritárias. Podemos assim dizer que, nesta tendência anotada por Adorno, reside um dos motivos pelos quais o autor se preocupa tanto com a sobrevivência do nazismo; melhor ainda, com a possibilidade e potencialidade da repetição de Auschwitz. A personalidade não é algo que se dissolve de uma hora para outra: é instância reveladora de disposições para comportar-se de uma determinada forma. Isto significa que, diante de um clima social e cultural hostil, as pessoas podem apoiar posições totalitárias, identificando-se com o coletivo dominante novamente. Além disso, o conformismo das pessoas com o existente revela a dificuldade de mudar as condições objetivas, pois as pessoas tendem a

identificar-se com o poder do capitalismo tardio, portanto, com os colossos da produção deixados à solta como sujeitos, que analisamos na Parte I desta dissertação.

A educação – pensada como uma inflexão em direção ao sujeito que visa criar um clima intelectual, cultural e social que traga para a superfície os elementos sociopsicológicos que levaram ao horror de Auschwitz – depara-se com as personalidades que desenvolveram um caráter autoritário. Em “*Studies in the Authoritarian Personality*”, Adorno constrói uma tipologia de síndromes a partir do material empírico e de uma discussão teórica sobre a estrutura da personalidade autoritária nas condições vigentes do capitalismo tardio¹⁶. Uma destas síndromes, encontradas naquelas pessoas que tiveram uma alta pontuação [*high score*] na mensuração da pesquisa empírica quanto à suscetibilidade à propaganda e às condições antidemocráticas – entenda-se por isto, fascistas –, é tipificada por Adorno como “a síndrome autoritária” (AP; p. 475). No caso do fascismo, como vimos acima, Adorno diz que este caráter autoritário é o que predomina entre as pessoas que se adequam cegamente

¹⁶ As síndromes que Adorno tipifica podem ser consideradas subsíndromes derivadas de uma única síndrome, e mais geral, que pode ser descrita como o caráter potencialmente fascista. As subsíndromes são, portanto, variações de intensidade de determinados traços deste caráter único e mais geral. Adorno ainda lembra que “*The potentially fascist character has to be regarded as a product of interaction between the cultural climate of prejudice and the ‘psychological’ responses to this climate. The former consists not only of crude outside factors, such as economic and social conditions, but of opinions, ideas, attitudes and behavior which appear to be the individual’s but which have originated neither in his autonomous thinking nor in his self-sufficient psychological development but are due to his belonging to our culture. The objective patterns are so pervasive in their influence that it is just as much of a problem to explain why an individual resists them as it is to explain why they are accepted*” (AP; p. 466-467).

aos coletivos. Tentemos entender por que pessoas que desenvolvem um caráter autoritário revelam-se mais suscetíveis ao fascismo.

O primeiro traço sociopsicológico do caráter autoritário já nos revela porque o indivíduo que o porta encontrará gratificações ao submeter-se à manipulação das massas, como analisamos acima. Tal caráter é fortemente marcado por uma solução sadomasoquista do complexo de Édipo, seguindo um certo padrão rígido descrito por Adorno nos seguintes termos:

*Love for the mother, in its primary form, comes under a severe taboo. The resulting hatred against the father is transformed by reaction-formation into love. This transformation leads to a particular kind of superego. The transformation of hatred into love, the most difficult task an individual has to perform in his early development, never succeeds completely. **In the psychodynamics of the "authoritarian character," part of the preceding aggressiveness is absorbed and turned into masochism, while another part is left over as sadism, which seeks an outlet in those with whom the subject does not identify himself: ultimately the outgroup** (AP; p. 476; grifo nosso).*

Uma tal formação do complexo de Édipo e sua resolução sadomasoquista é analisada por Adorno – tomando como exemplo o depoimento de um dos entrevistados – a partir de uma relação da criança, no interior da família, com uma autoridade paterna rígida e severa, que a punia corporalmente, de maneira calculada, cada ação de desobediência da mesma. O severo tabu sobre o amor em relação à mãe pode ser derivado também desta figura paterna ameaçadora, que deixa claro para a criança que ela não pode ocupar o seu lugar em relação à mãe. Ou seja, a castração simbólica se revela violenta,

deixando lastros profundos no desenvolvimento do indivíduo¹⁷. O principal traço que estrutura o caráter autoritário é justamente o sadomasoquismo – como resultado do recalque da agressividade orientada ao pai severo – que forma um supereu extremamente rígido. O masoquismo do indivíduo é parcialmente satisfeito através de um supereu sádico que “tortura” o eu, estabelecendo uma relação erótica sadomasoquista entre as duas instâncias. Ao mesmo tempo, o sadismo do eu é satisfeito, ao orientar o restante de sua agressividade para objetos exteriores nos quais o sujeito projeta as qualidades do pai odiado. Tal projeção normalmente recai sobre o *outgroup*, o outro da massa, socialmente considerado como fraco e como vítima. Do mesmo modo que o indivíduo com caráter autoritário ama a autoridade bruta e impiedosa, ele despreza a fraqueza, que é a sua própria condição de fraqueza, e projeta na vítima a responsabilidade por sua condição de maneira paranóica. Acredita que é a vítima que o persegue, e não o contrário, e acha justificável a perseguição ao pretense perseguidor.

¹⁷ Apesar de não tratarmos nesta dissertação do tema da educação infantil – o qual é anunciado por Adorno como uma questão premente de uma educação após Auschwitz, e desenvolvida em seu “Tabus acerca do Magistério” – podemos entender, a partir da análise do complexo de Édipo, como a socialização da criança já na primeira infância pode desempenhar um papel determinante na formação do caráter do indivíduo adulto. Sendo o professor, em grande número de casos, o sucedâneo do pai no ideal do eu, por meio de uma nova identificação do aluno com seu professor, podemos prever os possíveis efeitos deletérios de uma educação baseada na força e voltada à disciplina, tal qual analisamos. Contudo, devemos frisar que se tratam de tendências, potencialidades; de forma alguma se pode estabelecer um determinismo imediato entre a resolução do complexo de Édipo e a formação do caráter de uma pessoa. Se tal fosse o caso, a educação seria de fato, como Freud chegou a classificá-la em outro contexto, uma daquelas profissões impossíveis, e a personalidade assumiria aquele aspecto de uma segunda natureza.

Ao mesmo tempo, Adorno lembra o lado social do caráter autoritário, que se adequa perfeitamente ao tipo de pessoa que encontra prazer na identificação com o líder, como ocorreu com a figura de Hitler:

In order to achieve "internalization" of social control which never gives as much to the individual as it takes, the latter's attitude towards authority and its psychological agency, the superego, assumes an irrational aspect. The subject achieves his own social adjustment only by taking pleasure in obedience and subordination. This brings into play the sado-masochistic impulse structure both as a condition and as a result of social adjustment. In our form of society, sadistic as well as masochistic tendencies actually find gratification. [...] The Jew frequently becomes a substitute for the hated father, often assuming, on a fantasy level, the very same qualities against which the subject revolted in the father, such as being practical, cold, domineering, and even a sexual rival. Ambivalence is all-pervasive, being evidenced mainly by the simultaneity of blind belief in authority and readiness to attack those who are deemed weak and who are socially acceptable as "victims." Stereotypy, in this syndrome, is not only a means of social identification, but has a truly "economic" function in the subject's own psychology: it helps to canalize his libidinous energy according to the demands of his overstrict superego. Thus stereotypy itself tends to become heavily libidinized and plays a large role in the subject's inner household. He develops deep "compulsive" character traits, partly by retrogression to the anal-sadistic phase of development. (AP; p. 476-477; grifo nosso).

O superego extremamente rígido, enquanto resultado da internalização da imago paterna, molda o comportamento do indivíduo socialmente; isto quer dizer que o próprio indivíduo, sem muita necessidade de coerções externas, cuida de ajustar-se às exigências culturais dominantes com uma prontidão irracional. Afinal, ele, de forma masoquista, tira prazer da obediência e da submissão, da mesma forma que se comportara com a autoridade paterna. Neste processo, podemos ver com clareza o modo de apropriação, por Adorno,

das categorias psicanalíticas, uma vez que o nexu social do caráter autoritário – a internalização do controle social – só pode ser percebido através das mediações subjetivas. Mas, se Adorno afirma que tendências masoquistas e sádicas encontram gratificações na sociedade norte-americana, é possível dizer que tais tendências que conformam o caráter autoritário encontram formas de satisfação ainda maiores sob o fascismo (como tentamos mostrar na análise da identificação do seguidor com o *Führer*). Não é apenas a pulsão de morte, porém, que é afetada no caráter autoritário: sua libido também se torna “controlada” socialmente através da estereotipia e das demandas do supereu. A canalização da libido que despreza as demandas do isso (id) e do eu do indivíduo ajuda-nos a entender um traço importante do caráter autoritário: sua frieza. Este traço aparece na exigência do indivíduo de uma certa distância de outras pessoas e de um medo de contatos físicos muito próximos, que remete a fortes desejos eróticos recalcados. A organização da economia de sua libido não lhe permite estabelecer relações com pessoas diferentes, “estranhas”; enfim, o amor é algo que lhe é estranho, pois a ele foi expropriado. Ao mesmo tempo, existe sempre, mesmo que recalcado, um desejo subjacente de romper tal ditadura do supereu e atender às suas demandas eróticas.

Se podemos dizer que o caráter autoritário é o tipo mais comum encontrado nas massas que conformaram a comunidade do povo fascista, Adorno diz que há um tipo específico que surgiu com Auschwitz:

Mas aquilo que gera Auschwitz, os tipos característicos ao mundo de Auschwitz, constituem presumivelmente algo de novo. Por um lado, eles representam a identificação cega com o coletivo. Por outro, são talhados para manipular massas, coletivos, tais como os Himmler, Höss, Eichmann. [...] Pessoas que se enquadram cegamente em coletivos convertem a si

próprios em algo como um material, dissolvendo-se como seres autodeterminados. Isto combina com a disposição de tratar outros como sendo uma massa amorfa. Para os que se comportam dessa maneira utilizei o termo “caráter manipulador” em Authoritarian personality (A personalidade autoritária), e isto quando ainda não se conhecia o diário de Höss ou as anotações de Eichmann. [...] O caráter manipulador – e qualquer um pode acompanhar isto a partir das fontes disponíveis acerca desses líderes nazistas – se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado. A qualquer custo ele procura praticar uma pretensa, embora delirante, realpolitik. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de doing things, de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações. Ele faz do ser atuante, da atividade, da chamada efficiency enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo (EA; p. 127-129).

De fato, em “Studies in the Authoritarian Personality”, Adorno descreve a formação do caráter manipulador como a síndrome mais perigosa, e é nela que encontramos a maior pontuação na escala criada (*F scale*) para mensurar a suscetibilidade individual ao fascismo. Em tal síndrome, podemos ver os traços do caráter autoritário de forma exacerbada, levados a seus limites. Ao mesmo tempo, é possível afirmar que, se no caráter autoritário podemos identificar o tipo mais comum que compõe as massas fascistas, no caráter manipulador identificamos a figura dos líderes secundários, que ocupam o segundo escalão na hierarquia do poder logo abaixo do *Führer*. Mesmo em *Authoritarian Personality*, que tem referência à sociedade norte-americana, Adorno utiliza como exemplo do caráter manipulador a figura de Himmler, o braço direito de Hitler. Portanto, não é tanto a figura do líder que exemplifica este tipo de síndrome, mas aquele segundo escalão responsável por administrar a

execução das ordens pelos carrascos e subalternos hierarquicamente, com a maior eficiência possível, não importando qual seja a ordem a ser executada. Em outras palavras, os fins não lhes dizem respeito, mas apenas a racionalização entre meios e fins. Adorno ilustra esta questão a partir da idéia de um engenheiro que projeta uma estrada de ferro perfeita, de forma a auxiliar os soldados na hora de descarregar a carga dos vagões dos trens. O engenheiro só se esquece, ou melhor, oculta a si mesmo, o fato de que nestes vagões milhões de judeus seriam transportados em condições sub-humanas e que, após desembarcarem, seriam torturados e depois assassinados administrativamente nas câmaras de gás. Como os fins em si mesmos estão fora de seu alcance, o indivíduo deste tipo conforma-se ao mundo tal qual ele é, e o reifica fixando-o como uma ordem natural imutável que deve ser perpetuada. Mas o traço distintivo do caráter manipulador no caso do nazismo é o fato de existir uma equivalência entre a identificação cega com o coletivo e, no momento de imergir nesta coletividade, moldar-se para manipular as massas. Tal personalidade repete compulsivamente o mesmo movimento no outro, uma vez que ele mesmo fora manipulado inicialmente. Este é o mecanismo central pelo qual o caráter manipulador é moldado, e desta forma tal caráter deixa de ser apenas uma disposição para tomar a forma de ações concretas. É somente porque se dissolvem como seres autodeterminados e convertem-se em uma coisa, que se permitem tratar os demais como uma massa amorfa que pode ser manipulada e moldada, como tentamos demonstrar na análise sobre a psicologia de massas através do conceito de manipulação.

Em *Authoritarian Personality*, Adorno fornece-nos algumas explicações sobre a dinâmica psíquica e intelectual pressupostas no caráter manipulador, ajudando-nos a entender alguns de seus traços caracteriológicos. A economia da libido das pessoas com caráter manipulador tem algumas semelhanças com a esquizofrenia, pois o sujeito que porta tal caráter revela uma ausência quase completa de investimento objetal e de laços emocionais. Em contrapartida, os aspectos técnicos da vida – coisas como ferramentas e equipamentos – são altamente investidos de libido. A partir desta economia interna do caráter manipulador, podemos entender porque o sujeito não é capaz de levar a cabo experiências humanas diretas e apresenta uma certa ausência de emoções. Não há desejo nem demanda sexual que encontre lugar em seu eu; sua libido é reforçadamente recalcada e impedida de ligar-se às pessoas. Seu interesse em sexo equivale a uma preocupação, a algo a ser resolvido, deixando em um plano secundário o prazer e a satisfação sexual. No caso do “sujeito experimental” que Adorno utiliza para exemplificar o caráter manipulador, a ausência de laços emocionais torna-se clara diante da ausência de amigos, justificada como desnecessária na fase adulta, e na ausência de ligação emocional real com os próprios pais. Ao mesmo tempo, é possível entender seu extremo narcisismo, já que a libido não é investida em objetos, e uma certa frieza e superficialidade de seu caráter. Isto porque, como lembra Adorno, o que chamamos de riqueza emocional e intelectual de uma pessoa deve-se à intensidade de seus investimentos objetais. Por outro lado, a parte de suas pulsões eróticas que não é convertida em libido narcísica, o resto de sua capacidade de amar é simplesmente absorvida pelas coisas, por meios que o

auxiliam em sua *efficiency in doing things*, em sua capacidade de manipular as coisas e as pessoas, que para tal indivíduo são idênticas.

Se pudéssemos traçar um paralelo entre o desfecho da dialética do esclarecimento transformada objetivamente na loucura – já que os colossos da produção deixados à solta passam a ocupar a posição de sujeitos, e os indivíduos são convertidos no sujeito-objeto da repressão –, poderíamos dizer que a formação do caráter manipulador corresponde ao momento subjetivo desta loucura levada a cabo pelo progresso irracional do esclarecimento. Tal analogia pode ser feita a partir de uma aproximação que é feita por Adorno, na qual podemos ver um ponto de contato entre as condições objetivas e subjetivas da barbárie no capitalismo tardio:

Se fosse obrigado a resumir em uma formula esse tipo de caráter manipulador – o que talvez seja equivocado embora útil à compreensão – eu o denominaria de o tipo da consciência coisificada [Verdinglichung]. No começo as pessoas desse tipo se tornam por assim dizer iguais a coisas. Em seguida, na medida em que o conseguem, tornam os outros iguais a coisas. [...] Pois um dos momentos do estado de consciência e de inconsciência daninhos está em que seu ser-assim – que se é de um determinado modo e não de outro – é apreendido equivocadamente como natureza, como um dado imutável e não como resultado de uma formação. Mencionei o conceito de consciência coisificada. Esta é sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo. Acredito que o rompimento deste mecanismo impositivo seria recompensador (EA; p. 130-132).

Apesar da reticência de Adorno em relacionar consciência coisificada e caráter manipulador, podemos dizer que esta aproximação não apenas é útil à

compreensão, como os dois conceitos apresentam certas afinidades eletivas, sobretudo no que diz respeito aos fins a que ambos estão ligados. De fato, os dois conceitos remontam a processos de origens diferentes, portanto cada qual com uma ênfase maior, no momento objetivo ou subjetivo. No entanto, apesar das diferentes ênfases, ambos partilham de uma mesma dialética entre objeto e sujeito, pois nem a consciência coisificada pode ser reduzida à mera objetividade, nem o caráter manipulador à mera subjetividade. A consciência coisificada constitui o limite do que Marx chamou de fetichismo da mercadoria, que constitui o processo objetivo de atribuir às relações entre as mercadorias o aspecto de relações humanas. A contrapartida deste feitiço é o fenômeno da reificação, que consiste na conversão das relações humanas em uma “coisa” [*Ding*]. A consciência coisificada constitui o limite deste processo, pois os próprios indivíduos tornam-se idênticos às coisas, convertendo-se em objetos e agindo como autômatos; tal qual ocorre com a submissão à mentalidade do ticket. Ao mesmo tempo, por mais que não se trate de uma ilusão subjetiva em função do caráter objetivador da reificação, a consciência coisificada é uma aparência social e historicamente determinada e não um fato dado, consolidado e imutável. Esta própria terminologia tenta se fundamentar na contradição real que ela representa, pois somente em uma organização social em que tudo que é diferente pode tornar-se igual – através da universalidade da lei da troca – é possível traçar uma identidade entre consciência e coisa, entre sujeito e objeto. O caráter manipulador, por sua vez, é remontado à resolução sadomasoquista do complexo de Édipo e à fixação em sua fase anal de desenvolvimento, que o leva a formação de um caráter extremamente narcisista a ponto de sufocar quase que totalmente sua capacidade de amar;

sua capacidade de estabelecer vínculos libidinais, inibidos ou desinibidos, com outras pessoas. No entanto, para Adorno, o próprio complexo de Édipo tem seu momento social, uma vez que a organização da família e, principalmente, a *imago* paterna, estão relacionadas à organização da estrutura objetiva da sociedade. No caso do caráter manipulador, o supereu do indivíduo sofreu uma tal danificação em sua formação, no momento da identificação com a autoridade paterna, que resultou em uma formalização quase completa desta instância, a ponto de ela coincidir com a autoridade vigente externa: o poder enquanto tal do meramente existente. Nesta externalização do supereu do caráter manipulador, podemos identificar aquele nexos social que deve ser buscado nas categorias psicanalíticas, de acordo com a crítica de Adorno a Freud. É através desta externalização que podemos encontrar a internalização do social no indivíduo; de sua objetividade cega e heterônoma. Tanto a consciência coisificada como o caráter autoritário, ao traçarem uma identidade entre sujeito e objeto de forma que o objeto tome o lugar do sujeito (e vice-versa), revelam a loucura do desenvolvimento histórico da dialética do esclarecimento, “*impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo*” (EA; p. 132) e compulsivamente reiterando a perpetuação do meramente existente.

Gostaríamos ainda de acrescentar uma conjectura que nos permitiria criar uma unidade entre o problema da coletivização e a dialética freudiana entre civilização e barbárie. Acreditamos ser possível estabelecer um paralelo entre o caráter manipulador e a idéia freudiana da existência de uma pulsão de morte autônoma, e que não pode ser eliminada do psiquismo humano. Nossa conjectura é que o caráter manipulador pode ser visto como a “corporificação”

da pulsão de morte no capitalismo tardio. De um lado, ele converte-se em uma coisa inanimada, e por outro ele trata tudo e todos como objetos a serem manipulados. Tal manipulação pode ser pensada, segundo Adorno, como a forma que assume os desejos de morte do sujeito. Se lembrarmos que, segundo Freud, a pulsão de morte pode ser pensada como uma tendência contrária a Eros – a um retorno ao estado inorgânico de onde se originou a vida, e que é este impulso que permite entender a compulsão à repetição da pulsão de morte –, fica mais claro o que queremos conjecturar. Em uma palavra, o caráter manipulador e sua compulsão em organizar o mundo através da manipulação têm como fim último a redução de tudo que é vivo a um estado inorgânico e homogêneo. A persistência do caráter manipulador sob o capitalismo tardio representa a possibilidade renovada de que tudo se repita, de que a barbárie irrompa no seio da civilização, como ocorrera em Auschwitz.

Algumas considerações finais

Na conclusão dos ensaios sobre educação nos quais nos concentramos, Adorno mostra-se irredutível quanto a um aspecto que analisamos na Parte I desta dissertação. Trata-se dos limites das possibilidades de intervenção da educação quanto à sua principal finalidade no presente: evitar a repetição do acontecimento Auschwitz. Especialmente no ensaio de 1959, “O que significa elaborar o passado”, a irredutibilidade de Adorno parece assumir um tom “cético”, aparência esta que poderia mais uma vez render-lhe a pecha de teórico pessimista e aporético:

Mas, mesmo acontecendo isto [um esclarecimento subjetivo sobre a irracionalidade do fascismo], o perigo permanece. O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo suas causas (SEP, p. 49).

Pode parecer pessimista a insistência de Adorno na permanência do perigo de uma nova regressão à barbárie, mesmo que a educação consiga promover um clima de esclarecimento desfavorável ao totalitarismo. Tal postura resultaria assim em uma aporia para a educação e para a própria sociedade contemporânea, pois enquanto persistirem as causas do nazismo – sob a forma do capitalismo tardio –, o perigo da repetição do acontecimento Auschwitz também se perpetua. Lembremos ainda que o pressuposto de Adorno em ambos os ensaios é que as possibilidades de transformação das condições objetivas do capitalismo tardio são extremamente limitadas no

presente. Ou seja, mais uma vez, o perigo permanece, pois persistem as causas daquele acontecimento.

Por outro lado, vale observar que esta posição teórica, que seria classificada como pessimista, pode ser pensada como um dos elementos que tornam obra de Adorno atual, mesmo tendo como referência histórica a II Guerra e seus anos subseqüentes: o capitalismo tardio persistiu até os nossos dias e a barbárie se reproduziu sem grandes dificuldades em diversos conflitos e guerras, ao longo da segunda metade do século XX e do início do novo século.

Tentemos analisar por um outro ângulo a citação acima, a partir do que argumentamos ao longo da dissertação. Podemos dizer que Adorno tenta reafirmar que o retorno ou não do fascismo é uma questão primordialmente social e não psicológica, uma vez que ele existe primariamente em bases sociais e objetivas e apenas posteriormente é internalizado pelos indivíduos através de mecanismos, combinados, de socialização e da psicologia de massas. Com tal postura, Adorno atende a um motivo da crítica imanente, que consiste em identificar limites do objeto – de forma semelhante à que tratamos em *Dialética do Esclarecimento* – no sentido de tornar possível submeter à reflexão quais são as possibilidades de ruptura de tais limites. Nisto consiste o horizonte utópico da educação, isto é, seu conceito aponta para a superação do capitalismo tardio em uma sociedade emancipada, formada por sujeitos emancipados.

No entanto, seu próprio conceito revela sua impotência em intervir nas condições sociais e políticas do presente histórico. Ao invés de converter tal impotência em resignação irrefletida, a educação deve tomá-la em seu próprio

conceito e torná-la consciente, enquanto um limite a ser transfigurado mesmo que seja em um horizonte ainda indeterminado. Em outras palavras, a educação não deve deixar-se paralisar por medo da verdade que é a sua própria impotência. Para Adorno, pessimismo e aporia surgiriam justamente de um tal pânico e repressão da verdade. Também é possível dizer que a limitação das possibilidades de intervenção da educação possui um segundo motivo crítico. Procedendo assim, o conceito de educação é protegido da tentação ideológica de não possuir limites e de se autopronunciar o redentor da reconciliação entre indivíduo e sociedade. Nem em termos teóricos nem práticos um tal fim está no campo de possibilidades da educação, como tentamos analisar na Parte I, tendo em vista o poder objetivo do capitalismo tardio; a educação não pode sanar a loucura objetiva em que se transformou a dialética do esclarecimento. Não possui nem um poder de intervenção sobre os colossos da produção deixados à solta como sujeitos.

A partir destas duas determinações negativas do conceito de educação, sabemos, por assim dizer, o que ela não é, ao mesmo tempo em que achamos um caminho para entender o porquê de a educação se ver impelida para o lado subjetivo; porque *“torna-se necessária uma inflexão em direção ao sujeito”* (EA; p. 121). Se o conceito de educação não pode apontar um caminho seguro para a elaboração plena do passado no presente, pois não consegue eliminar as causas objetivas responsáveis pelo feitiço que encanta o passado até hoje, a educação não deixa de ter uma forma de intervir no presente através do esclarecimento subjetivo dos limites que a tolhem, sem com isso renunciar a seu horizonte utópico de uma transformação radical da totalidade social. E, no entanto, mesmo assim, o perigo de que tudo se repita permanece. O que talvez

aquela conclusão de “O que significa elaborar o passado” queira tentar explicitar não é tanto a necessidade de uma reserva com relação às possibilidades da educação, mas queira indicar que não existe no presente nenhum caminho seguro para a elaboração plena do passado e que, mesmo assim, é preciso tentar através das veredas abertas. O conceito de educação pode ser pensado justamente como uma destas veredas a serem exploradas.

Na versão de “O que significa elaborar o passado” que fora lida na Rádio de Hessen em 1960, assim como na primeira versão publicada em 1959, constava uma última frase que fora cortada por Adorno nas versões seguintes que se tornaram oficiais. Esta frase completava o trecho que citamos acima da seguinte maneira:

Whatever aims at the more humanly decent organization of the whole, be it theoretically or practical-politically, is at once also resistance against the relapse (CM; p. 348, nota 34).

É possível dizer que esta frase define um dos motes do ensaio de 1965, “Educação após Auschwitz”, no qual o conceito de educação, tratado a partir de uma perspectiva teórica que visa uma prática política, é pensado como uma tentativa que sinaliza em direção a “*uma organização do todo mais humanamente decente*”, ao determinar como seu principal fim “*a exigência que Auschwitz não se repita*” (EA; p. 119). Há um termo-chave nesta frase suprimida que retoma o horizonte utópico da educação e que consideramos fundamental para o nosso argumento: o conceito de resistência. Tal conceito nos ajuda a entender o modo com que a educação pode resguardar seu horizonte utópico de uma sociedade emancipada formada por indivíduos

emancipados, mesmo estando consciente de sua impotência diante das causas que promoveram o horror. Se persistem as condições objetivas e estas pouco podem ser transformadas, a emancipação possível no presente – imanente ao conceito de educação em seu horizonte utópico – aparece-nos sob a figura da resistência. A questão decorrente é: resistência de quem e a o quê? Para Adorno, a resistência é do indivíduo, uma vez que a educação volta-se para a negação da deformação de sua consciência mediante o esclarecimento. O autor não está pensando na formação de um eu coletivo; pelo contrário, este último consiste em um dos processos de socialização ao qual a resistência se contrapõe. Assim, o que oprime o indivíduo é a forma de organização da sociedade como uma totalidade, na qual o sujeito é transformado em objeto.

Não faria tanto sentido, porém, afirmarmos que o indivíduo solitariamente deve oferecer resistência à totalidade social de forma imediata, uma vez que tal totalidade é dotada de um poder objetivo que tal contraposição seria uma tarefa suicida. Talvez fosse mais plausível pensarmos que a resistência do indivíduo pode incidir, não de forma imediata, mas sobre a mediação social principal responsável pela conversão deste sujeito em uma peça da engrenagem da totalidade. Uma tal mediação é a adaptação que é exigida do indivíduo em nossa sociedade; a adaptação ao meramente existente. Assim, podemos dizer que a educação deve proporcionar condições para o fortalecimento da resistência individual frente aos mecanismos sociopsicológicos da adaptação ao existente. Adorno, em uma de suas conversas com Hellmut Becker, desenvolve um argumento semelhante nos seguintes termos:

Sugiro neste ponto uma pequena reflexão histórica. A importância da educação em relação à realidade muda historicamente. Mas se ocorre o

que eu assinalai há pouco – que a realidade se tornou tão poderosa que se impõe desde o início aos homens –, de forma que este processo de adaptação seria realizado hoje de um modo antes automático. A educação por meio da família, na medida em que é consciente, por meio da escola, da universidade teria neste momento de conformismo onipresente muito mais a tarefa de fortalecer a resistência do que fortalecer a adaptação (EPQ; p. 144).

Devemos alertar para o fato de Adorno estar se referindo neste trecho à educação no plano institucional e não à educação pensada como um esclarecimento geral que perpassa a consciência cultural como um todo. Mas o que gostaríamos de destacar é a ênfase que Adorno confere à relação entre educação e resistência individual, enquanto contraposição ao conformismo da adaptação. Em uma outra conversa de Adorno com Hellmut Becker, o autor retoma a questão da resistência, enfatizando como esta não pode ficar restrita ao plano institucional:

Tenho a impressão de que, por mais que isto seja almejável, tudo ainda se dá excessivamente no âmbito institucional, sobretudo da escola. Mesmo correndo o risco de ser taxado de filósofo, o que, afinal, sou, diria que a figura em que a emancipação se concretiza hoje em dia, e que não pode ser pressuposta sem mais nem menos, uma vez que ainda precisa ser elaborada em todos, mas realmente todos os planos de nossa vida, e que, portanto, a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência. [...] Assim, tenta-se simplesmente começar despertando a consciência quanto a que os homens são enganados de modo permanente, pois hoje em dia o mecanismo da ausência de emancipação é o mundus vult decipi em âmbito planetário, de que o mundo quer ser enganado (EE; p. 182-183).

Esta passagem fornece-nos mais alguns argumentos para entendermos o sentido mais elementar do porquê a figura em que a educação se concretiza no presente é uma educação para a contradição e para a resistência. As formas de socialização as quais os homens são submetidos de maneira irrefletida, e assim são impelidos à adaptação às condições vigentes, consistem em um grande engodo. Mas uma tal mentira não possui um sentido moralizante; ao contrário, está fundada em bases bastante concretas. O engodo reside no fato de que a adaptação, que a princípio oferece gratificações aos indivíduos que não lhe oferecem resistência, ao mesmo tempo serve para perpetuar uma forma de organização social heterônoma que se contrapõe aos interesses mais imediatos das pessoas. A educação para a contradição pode se apoiar justamente nas contradições internas entre os interesses individuais e a totalidade social a qual o indivíduo se adapta de forma automática; pode trazer à tona as contradições de uma ideologia banal de que “o mundo quer ser enganado”. Em “Educação e emancipação”, Adorno elabora uma idéia, a nosso ver, bastante apropriada, do que ele considera uma educação para a contradição e para a resistência no capitalismo tardio:

Mas é possível torná-los [os mecanismos de engodo] “infectos” aos jovens. Todas as épocas produzem os termos que lhe são apropriados. E muitas dessas expressões são muito boas, como por exemplo “nojento”, “tornar infectado”. Eu advogaria bastante uma educação do “tornar infecto” (EE; p. 184).

De uma maneira simples, poderíamos dizer que uma educação do “tornar infecto” pode ser pensada como uma educação que busca desenvolver no indivíduo, de maneira consciente e racional, uma repulsa, sob a forma de

resistência, às condições objetivas e subjetivas que os mantêm aprisionados em uma totalidade totalitária.

Nos dois ensaios sobre educação que analisamos ao longo desta dissertação é possível dizer que opera uma idéia semelhante de uma educação do “tornar infecto”, com a diferença de que o objeto a que a repulsa está ligada ganha ainda mais concretude, ao tomar como signo histórico da barbárie o acontecimento Auschwitz. O que gera a repulsa são justamente as causas objetivas e subjetivas do terror de Auschwitz, e que persistem mesmo após o fim da II Guerra. A educação que vise à “inflexão em direção ao sujeito”, defendida por Adorno, busca justamente tornar conscientes os mecanismos sociopsicológicos internalizados nas profundezas dos indivíduos sem os quais Auschwitz não seria possível; sem os quais não seria possível tamanha deformação das consciências dos sujeitos pela submissão ao ódio irracional, à pulsão de morte, nos termos da psicanálise (Leopoldo e Silva, 2003; p. 10). Dentre estes mecanismos – como tentamos argumentar na Parte II – o principal deles congela-se na figura da manipulação.

A possibilidade de repetição do acontecimento Auschwitz acentua a *“insaciabilidade presente no princípio das perseguições. Em última instância, qualquer pessoa não pertencente ao grupo perseguidor pode ser atingida; portanto, existe um interesse egoísta drástico a que se poderia apelar”* (EA; p. 137). De acordo com o mesmo princípio das perseguições, o próprio grupo perseguidor pode mudar, o que significa dizer que o indivíduo enquanto tal está sempre desprotegido do princípio da perseguição; todos individualmente podem ser convertidos instantaneamente na vítima do momento.

Podemos dizer, assim, que a educação tem como um de seus objetivos centrais tornar os indivíduos infectos aos mecanismos de manipulação, fortalecendo o potencial de resistência dos mesmos mediante o esclarecimento a respeito das contradições existentes entre deixar-se adaptar pela manipulação e os interesses, objetivos e subjetivos, dos próprios sujeitos.

Referências bibliográficas

Obras de Theodor Adorno

ADORNO, Theodor. “A filosofia e os professores” [FP]. In: _____.

Educação e emancipação. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 51-74.

_____. “Anti-Semitism and Fascist Propaganda”. In: _____.

Soziologische Schriften I. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 397-407 (Band 8).

_____. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?” [CTSI]. In:

_____. *Theodor W. Adorno*. Trad. Flávio R. Kothe, Aldo Onesti e Amélia Cohn. Org. Gabriel Cohn. São Paulo, Ática, 1986, p. 62-75.

_____. *Critical models: interventions and catchwords*. [CM] Trad. Henry W. Pickford; introd. Lydia Goehr. New York, Columbia University Press, 2005.

_____. “Educação após Auschwitz” [EA]. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 119-138.

_____. “Educação e emancipação” [EE]. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 169-185.

_____. “Educação – para quê?” [EPQ]. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 139-154.

- _____. “Educação contra a barbárie”. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 155-168.
- _____. “El psicoanálisis revisado”. In: _____. *Escritos Sociológicos I*. Trad. Agustín Gonzáles Ruiz. Madrid, Akal, 2004, p. 19-38 (Obra completa, v. 8).
- _____. *Introdução à sociologia* [IS]. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo, UNESP, 2008, p. 259-274.
- _____. “Introduction” [Intr. CM]. In: *Critical Models: interventions and catchwords*. Trad. Henry W. Pickford; introd. Lydia Goehr. New York, Columbia University Press, 2005, p. 125-126.
- _____. *Minima Moralia. reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo, Ática, 1993.
- _____. “Notas marginais sobre teoria e práxis” [NMTP]. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel; superv. Álvaro Valls. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 202-229.
- _____. “Prefácio à edição alemã” [Pref. PS]. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel; superv. Álvaro Walls. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 11-13.
- _____. “Progresso” [P]. *Lua nova: revista de cultura e política*, n. 27, 1992, p. 217-236.
- _____. “O ensaio como forma” [EF]. In: _____. *Notas de literatura I*. Trad. e apres. Jorge M. B. de Almeida. São Paulo, Duas Cidades/Ed. 34, 2003, p. 15-45.

- _____. “O que significa elaborar o passado” [SEP]. In: _____.
Educação e emancipação. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 29-49.
- _____. “Sobre la relación entre sociología y psicología”. In: _____.
Escritos Sociológicos I. Obra completa, 8. Trad. Agustín Gonzáles Ruiz. Madrid, Akal, 2004, p. 39-85.
- _____. “Sobre sujeito e objeto” [SSO]. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel; superv. Álvaro Valls. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 181-201.
- _____. “Tabus acerca do magistério” [TM]. In: _____. In: *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 97-118.
- _____. “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista” [TFPPF]. Trad. Gustavo José de Toledo Pedroso. São Paulo, mimeo, s.d.
- _____. “The meaning of working through the past” [MWP]. In: _____. *Critical models: interventions and catchwords*. Trad. Henry W. Pickford; introd. Lydia Goehr. New York, Columbia University Press, 2005, p. 89-103.
- _____. “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas’ Radio Adresses”. In: _____. *Soziologische Schriften II*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 9-141 (Band 9).
- _____. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann; col. Gretel Adorno, Susan Buck-Morss e Klaus Schultz. Directmedia / Digitale Bibliothek, Berlim, 2003 (cd-rom).

_____ *et alli*. "Studies in the Authoritarian Personality" [AP]. In: _____ . *Soziologische Schriften II*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 144-509 (Band 9).

_____ & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* [DE]. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

Demais obras de referência

ALMEIDA, Guido Antônio de. "Nota preliminar do tradutor". In: ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985, p. 7-8.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo/Belo Horizonte, Annablume/Fumec, 2003.

BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York, The Free Press, 1979.

CARDOSO, Irene. "História, memória e crítica do presente". In: _____. *Para uma crítica do presente*. São Paulo, USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2001, p. 15-40.

COHN, Gabriel. "Esclarecimento e Ofuscação: Adorno e Horkheimer hoje". *Lua Nova: revista de cultura e política*, n. 43, 1998, p. 5-24.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves, ver. Ligia Vassalo. Petrópolis/Lisboa, Vozes/Centro do Livro Brasileiro, 1972.

_____. "O que é o Iluminismo". In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). *Michel Foucault (1926-1984). O dossier: últimas entrevistas*. Trad. Ana Maria de A. Lima. Rio de Janeiro, Taurus, 1984, p. 103-112.

_____. "O que são as luzes?". In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000, p. 335-351 (Coleção Ditos e Escritos, v. II).

FREUD, Sigmund. "Além do princípio de prazer". In: _____. *Obras completas*. Dir. trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1974, p. 123-198 (v. 18).

_____. "Moisés e o monoteísmo". In: _____. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Dir. trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, s.d. [2] (cd-rom).

_____. "Psicologia de grupo e a análise do ego". In: _____. *Obras completas*. Dir. trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1976a, p. 89-179 (v. 18).

_____. "O mal-estar na civilização". In: _____. *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Dir. trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, s.d. (cd-rom).

_____. "Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)". In: _____. *Obras completas*. Dir. trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1976b, p. 189-203 (v. 12).

- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge/London, The MIT Press, 1991.
- HORKHEIMER, Max. "The Authoritarian State". In: ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike (orgs.) *The essencial Frankfurt School reader*. Nova York, Continuum, 1993, p. 95-117.
- JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, Boitempo/Unesp, 1997.
- JAY, Martin. *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Berkley/Los Angeles/London, University of California Press, 1996.
- KADELBACH, Gerd. "Prefácio". In: ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 7-9.
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1993.
- KOGON, Eugen. *The theory and practice of hell: the german concentration camps and the system behind them*. Trad. Heinz Norden. New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2006.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. "Elaboração psíquica". In: _____. *Vocabulário de psicanálise*. Trad. Pedro Tanen. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 143-145.

- _____. “Perlaboração”. In: _____. *Vocabulário de psicanálise*. Trad. Pedro Tanen. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 339-341.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Notas sobre a relação entre educação e negação”. Texto apresentado ao Ciclo de Debates “Adorno Hoje”, no Goethe Institut. São Paulo, mimeo, 2003.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.
- _____. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo, Paz e Terra, 2004.
- MARIN, Inara Luisa. “Psicanálise e emancipação na teoria crítica”. In: NOBRE, Marcos (org.), *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, Papirus, 2008, p. 227-250.
- MARTIN, Gilbert. *A noite de cristal: a primeira explosão de ódio nazista contra os judeus*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2006.
- PEDROSO, Gustavo José de Toledo. *A realidade como ideologia: sobre o problema da ideologia na obra de Theodor W. Adorno*. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo, FFLCH-USP, 2007.
- POLLOCK, Friedrich. “State Capitalism: its possibilities and limitations”. In: ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike (orgs.) *The essencial Frankfurt School reader*. Nova York, Continuum, 1993, p. 71-94.
- RODRIGUEZ, José Rodrigo & RUGITSKY, Fernando. “Friedrich Pollock e Franz Neumann”. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas, Papirus, 2008, p. 271-276.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. *Mortos sem sepultura*. Lisboa, Presença, 1965.

SOLJENÍTSIN, Alexander. *Arquipélago Gulag*. Trad. Francisco A. Ferreira, Maria M. Llistó e José A. Seabra. São Paulo, Difel, 1974 (2 v.).

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. alemão Lilyane Deroche-Gurgel; trad. francês Vera de Azambuja Harvey; rev. tec. Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro, Difel, 2002.