

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ELOYLUZ DE SOUSA MOREIRA

POSSIBILIDADES E LIMITES DE UMA EDUCAÇÃO PARA A EMANCIPAÇÃO, EM
THEODOR W. ADORNO

CURITIBA

2015

ELOYLUZ DE SOUSA MOREIRA

POSSIBILIDADES E LIMITES DE UMA EDUCAÇÃO PARA A EMANCIPAÇÃO, EM
THEODOR W. ADORNO

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Filosofia da Educação, do Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de especialista.

Orientador: Prof. Dr. Delcio Junkes

CURITIBA

2015

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o papel de uma educação para a emancipação na obra de Theodor W. Adorno. Para tanto, faz-se necessário entender precisamente do que o homem precisa ser emancipado. Ver-se-á que, para Adorno, a sociedade ocidental do século XX teria sido erigida sob a dominação derivada do uso unilateral da racionalidade com vistas à autoconservação, de modo que a razão seria reduzida a um instrumento pragmático e irrefletido, reificando tanto sua relação com a natureza quanto com os outros homens. Daí derivaria uma sociedade completamente reificada, cuja repetição instrumental e automatizada do princípio de autoconservação seria determinante para torná-la uma sociedade da manutenção do *status quo*: o *Mundo Administrado*. A administração alcançaria inclusive o âmbito da cultura e do tempo livre das pessoas com aquilo que Adorno denomina *Indústria Cultural*. Esse cenário determinaria a formação cultural como uma semiformação, como uma formação amputada de suas possibilidades na medida em que está submetida ao mercado e à manutenção da ordem existente. As consequências últimas de uma sociedade que torna homem e natureza objetos manipuláveis só pode ser a barbárie, a sobreposição sobre o outro de maneira naturalizada. A educação aparecerá como uma possibilidade de resistência e de emancipação com relação a esse estado social reificado e sempre à beira da barbárie.

Palavras-chave: Adorno; educação; emancipação.

ABSTRACT

This work aims to examine the role of education for emancipation in the work of Theodor W. Adorno. To this end, it is necessary to understand precisely what the man needs to be emancipated. It will be seen that for Adorno, western society of the twentieth century would have been built under the domination derived from the unilateral use of rationality aimed at self-preservation, so that the ratio would be reduced to a pragmatic and thoughtless instrument, reifying both its relationship with nature and with other men. Hence derive a completely reified society, whose instrumental and automated repetition of self-preservation principle would be crucial to make it a society of maintaining the *status quo*: the *World Administrated*. The administration would even reach the ambit of culture and free time people with what Adorno called *Culture Industry*. This setting determines the cultural formation as an semi-formation, such as an amputated formation of their possibilities in that it is submitted to the market and to maintain the existing order. The ultimate consequences of a society that makes man and nature manipulable objects can only be barbarism, the overlap on each other in a naturalized way. Education will appears as a possibility of resistance and emancipation with respect to this reified social status and always on the verge of barbarism.

Keywords: Adorno; education; emancipation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 O CONCEITO DE EMANCIPAÇÃO	10
3 A RAZÃO ENQUANTO DOMINAÇÃO	14
3. 1 RAZÃO INSTRUMENTAL	22
3. 2 O CAPITALISMO ADMINISTRADO DA SOCIEDADE DA RAZÃO INSTRUMENTAL	25
4 INDÚSTRIA CULTURAL	28
4. 1 TEMPO LIVRE	33
4. 2 A SEMICULTURA	36
5 A PERMANÊNCIA DA BARBÁRIE	42
6 CONTRA A BARBÁRIE: EDUCAÇÃO PARA A RESISTÊNCIA.....	46
7 CONCLUSÃO.....	51
REFERÊNCIAS.....	54

1 INTRODUÇÃO

Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça

(Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*)¹

Tomando como ponto de partida a análise feita por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (2006), certamente se impõe a dúvida quanto às possibilidades da educação para a realização de uma sociedade verdadeiramente justa. Ocorre que o desenvolvimento daquilo que eles chamam de “esclarecimento” [*Aufklärung*] – a ordenação racional do mundo que “tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” – não teria levado a humanidade a um estado verdadeiramente humano, pois “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 17).

O diagnóstico dos autores é o de que a racionalidade ocidental, na medida em que sempre buscou a dominação da natureza tendo em vista a autoconservação, acabou por dar primazia à eficácia dessa dominação, muito mais do que ao próprio exercício de racionalidade. A relação entre o homem e a natureza, entre o sujeito e o objeto (inclusive do homem com o homem, já que este pode ser entendido como um ser natural e também um objeto de apreensão pela consciência de outro sujeito) não se daria sob uma racionalização de todos os aspectos dessa experiência, pois de início ela estaria subordinada ao princípio de autoconservação e, conseqüentemente, ao princípio de dominação. “Conhecer” seria, nesse processo, cada vez mais o ato de “dominar”, fazendo com que a racionalidade, a despeito de toda a sua capacidade de abordar a experiência em toda a sua amplitude, passe a ser limitada a um instrumento de dominação, um mecanismo automatizado de adequação do mundo a categorias pré-estabelecidas.

Conceber um modelo de educação capaz de se opor a esse processo é um grande desafio, afinal, “o esclarecimento é totalitário” (Adorno e Horkheimer, 2006,

¹ Adorno e Horkheimer, 2006, p. 181.

p. 19). A racionalidade daí decorrente, a *razão instrumental*, não se daria somente em determinado âmbito de relação com a natureza e o objeto, mas teria se alastrado, justamente pela sua eficácia, como meio *standard* de racionalidade, tornando a cultura, em todos os seus desdobramentos, um mecanismo de reprodução desse mecanismo automatizado de dominação. Essa racionalidade dominadora e instrumental, sua forma subjetiva, teria, portanto, seu espelho objetivo: uma sociedade igualmente determinada por um esquematismo irrefletido, amplamente subordinada à função de manutenção da ordem existente sob a configuração do *mundo administrado*, incluindo-se aí a *indústria cultural*. Tal sociedade teria alastrado a configuração do trabalho alienado, já denunciada por Marx, a todas as relações sociais, de modo a que as contradições sociais – que permitiriam o levante da classe operária, em Marx – são falsamente diluídas em uma identidade dos sujeitos sociais. Determinante para isso seria ainda racionalidade estratégica da produção econômica cristalizada nos bens culturais tomados unicamente como mercadorias, isto é, concebidos desde sua produção até sua difusão a partir da lógica do lucro e da reprodução do que é considerado mercadologicamente bem sucedido: a indústria cultural. A partir dela, mesmo o tempo livre, o momento de não trabalho estaria amplamente planejado para a manutenção da ordem existente, eliminando o caráter criativo da cultura que se oporia à identidade estática da ordem social.

Na esteira desse estado sempre idêntico da cultura – de uma racionalidade parcial tomada como o todo da racionalidade –, Adorno aborda a formação cultural (*Bildung*) ocorrida sob esses moldes como uma semiformação (*Halbbildung*), que não deve ser explicada apenas por via psicológica, nem somente por uma questão de métodos-particulares educacionais, mas também social-objetivamente. Posto que tanto a cultura quanto a racionalidade estariam mutiladas em suas possibilidades reais, o sujeito aí formado também aparece incompleto, como um, digamos, “semisujeito”. Se um sujeito realmente autônomo poderia apontar para o ultrapassamento do estado atual da cultura, um indivíduo semiformado apenas reafirma essa cultura, já que apenas reflete a ordem social.

A educação que Adorno propõe não pode ignorar tais elementos, não pode se dar como se estivesse de fora dessa sociedade e pudesse aplicar o modelo ideal como que de cima para baixo. Uma educação para a emancipação, sob tal

configuração social, deve antes encontrar os empecilhos concretos à sua realização, os elementos e momentos sociais em que essa educação é anulada. É por isso que optamos por esclarecer, primeiramente, esses empecilhos, para depois abordarmos o papel possível à educação sob tal configuração. Dentre esses empecilhos – ainda que nenhum deles possa, de fato, ser tomado de maneira independente dos demais –, talvez o mais grave seja uma pré-disposição objetiva e subjetiva à barbárie. Sob esse estado de dominação e reificação social, barbáries como o nazismo não seriam, essa é a tese de Adorno, apenas um acidente, mas justamente decorrente dessa ordem, seriam o próprio desenvolvimento da racionalidade instrumental imperante no capitalismo tardio: uma regressão disfarçada de progresso, na qual a experiência formativa se torna meramente afirmativa. Contrapor-se a isso, passa a ser, para Adorno, um imperativo da educação: a educação deve ser uma educação para a resistência, precisamente, a resistência contra a imposição social à alienação, ao automatismo irrefletido, à dominação, enfim, à barbárie.

Difícilmente encontraremos momento mais militante à práxis, em Adorno, do que na frase “a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação” (Adorno, 1995a, p. 119). Isso porque o desdobramento da questão não diz respeito somente a uma questão moral subjetiva, mas uma questão social objetiva, já que Auschwitz “existiu unicamente porque existiram as suas condições objetivas”, e “a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão” (Adorno, 1995a, 119). A educação, no entanto, não tem, em seu campo de ação, a possibilidade de uma intervenção diretamente objetiva, mas apenas formativa da subjetividade. Por isso, quando aborda a educação, em geral, Adorno visa à autonomia dos indivíduos, à autoconsciência crítica que, se alcançada, pode resultar em intervenções objetivas desses mesmos indivíduos, abrindo possibilidades para uma práxis política emancipatória. Essa educação é, antes de tudo, uma educação contra a injustiça, mas não por meio de regras a serem aplicadas – o que, ao cabo, seria mera reprodução irrefletida de leis –, mas do desenvolvimento da capacidade do indivíduo de refletir e internalizar, por si mesmo, tais ideias.

Certamente, a maioria dos assuntos aqui abordados renderia mais conquanto fosse possível neles se aprofundar. No entanto, devido ao espaço restrito que temos, bem como para o objetivo do trabalho, cada assunto será abordado em

vistas de um mínimo esclarecimento sobre o tema, bem como naquilo que nos pareceu importante para a discussão com relação à emancipação através da educação.

2 O CONCEITO DE EMANCIPAÇÃO

Não há nenhuma vida reta na falsa

(Adorno, *Minima moralia*)²

Antes de iniciarmos nosso percurso e tentarmos decifrar o que seria educar para a emancipação, precisamos definir o que é *emancipação* para Adorno. Para tanto, podemos começar nos precavendo da diferença entre “maioridade” e “emancipação”. Vejamos a citação abaixo de *Educação e Emancipação* (1995a)³:

Para precisar a questão, gostaria de remeter ao início do breve ensaio de Kant intitulado "Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?". Ali ele define a menoridade ou tutela e, deste modo, *também a emancipação*⁴, afirmando que este estado de menoridade é auto-inculpável quando sua causa não é a falta de entendimento, mas a falta de decisão e de coragem de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem (Adorno, 1995a, p. 169).

A partir dessa citação, poderíamos tomar apressadamente o processo de “emancipação” pelo processo de “esclarecimento”, especialmente pela tradução do termo “Mündigkeit” (a “maioridade” a que Kant exalta como resultado do processo de esclarecimento⁵) por “emancipação”. Nesse texto, Adorno está pensando, de fato, no esclarecimento descrito por Kant, no caminho para se alcançar a maioridade, libertar-se de qualquer tutela de outrem. Em contraste, quando Adorno se vale realmente da palavra “emancipação” (*Emanzipation*), seu escopo se amplia bastante. Assim, para seguirmos o sentido de desse termo em Adorno, talvez possamos nos valer da seguinte frase de *Minima Moralia* (2001): “Não há emancipação possível sem a emancipação da sociedade”⁶ (Adorno, 2001, p. 177). Isso já mostra que a ideia de emancipação não está ligada meramente a uma ação individual ou subjetiva, de se valer de seu próprio entendimento sem a tutela de outrem, mas que a própria objetividade deve ser pensada a partir de seus

² Adorno, 2001, p. 34.

³ O título original do texto é “Erziehung zur Mündigkeit”, isto é, “Educação para a maioridade”.

⁴ No original: “auch die Mündigkeit”.

⁵ “Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade (*Unmündigkeit*), pela qual ele próprio é responsável. (...) Que a maior parte da humanidade (e especialmente todo o belo sexo) considere o passo a dar para ter acesso à maioridade (*Mündigkeit*) como sendo não só penoso, como ainda perigoso, é ao que se aplicam esses tutores que tiveram a extrema bondade de encarregar-se de sua direção” (Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf>. Acesso em: 10 de novembro de 2015).

⁶ No original: “Keine *Emanzipation* ohne die der Gesellschaft”.

empecilhos à emancipação: a emancipação tem um momento de crítica social imprescindível. Em outras palavras, não se pode pensar a emancipação abstraíndo-a do ambiente social do qual depende. Nesse sentido, Adorno se aproxima mais de Marx, pois pensa uma emancipação universal e radical do homem, no que se pese também uma práxis capaz de romper não só com a ideologia, mas também de instaurar as condições materiais para a realização dessa emancipação. Como diz Marx, na introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2010), uma emancipação universal da sociedade deve ser “uma libertação de suas próprias barreiras reais” (Marx, 2010, p. 153).

Podemos notar isso na crítica ao momento dominador da *Aufklärung*, denunciado na *Dialética do esclarecimento*, a partir da qual se mostra que o pensamento esclarecedor não apenas falsifica o real, mas que isso também se dá como uma dominação prática⁷, que engendra aquilo que ele chama de *mundo administrado*, um mundo em que as condições para a emancipação estão bloqueadas por uma constituição social de manutenção da desigualdade e da dominação, algo que podemos tomar como uma “aparência socialmente necessária”, como diz Marx, com relação ao fetichismo da mercadoria⁸. Trata-se, portanto, de um estado cultural em que

a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente. Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 162).

Assim, o esclarecimento definido por Kant é uma parte essencial da emancipação, sua condição *sine qua non*, particularmente no que diz respeito ao indivíduo ser liberto de toda tutela quanto ao seu pensamento. No entanto, no esclarecimento tomado como um todo, como um assenhoreamento do homem sobre a natureza que deveria torná-lo livre de toda determinação exterior, Adorno e Horkheimer apontam que ele acabou por não libertar o homem, pois a individualidade, o conceito proeminente na era burguesa e indispensável ao

⁷ Quanto a isso, veremos com mais cuidado no capítulo seguinte.

⁸ Como diz Jeanne Marie Gagnebin (1997), Adorno pensa, “com Marx, que essa violência não remete somente a uma condição transcendental do conhecimento humano, mas muito mais a uma dominação prática, que essa ‘falsificação’ não provém só de um perspectivismo universal, mas que ela é muito mais ‘uma aparência socialmente necessária’, como Marx o elucida no parágrafo sobre o valor fetiche da mercadoria” (Gagnebin, 1997, p. 115).

esclarecimento, mesmo que tenha possibilitado colocar como objetivo a emancipação do homem, engendrou, ao mesmo tempo, uma configuração social da qual o homem precisa ser emancipado.

É na autonomia e na incomparabilidade do indivíduo que se cristaliza a resistência contra o poder cego e opressor do todo irracional. Mas essa resistência só foi possível historicamente através da cegueira e irracionalidade daquele indivíduo autônomo e incomparável (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 198).

Nesse sentido, Adorno acaba se distanciando também de Marx, pois a emancipação não pode ser antecipada por uma práxis previamente racionalizada, já que a racionalidade da qual depende está entrelaçada à própria causa da não emancipação. Isso não significa que Adorno abandone a racionalidade. A possibilidade de emancipação, em Adorno, continua a depender dela, mas de uma racionalidade permanentemente crítica, que não se deixe vislumbrar pela dominação de que é capaz: o caminho para a emancipação só pode se abrir ao se reconhecer a sua impossibilidade imediata no momento presente.

Quanto a isso, esclareceremos melhor nos capítulos seguintes, mas para definição do conceito de emancipação de Adorno vale destacar somente que o esclarecimento kantiano é ainda um referencial, mas como um ideal cobrado criticamente pelo fato de não ter se realizado e de suas condições objetivas terem sido diminuídas na medida em que esse esclarecimento avançava, justamente em uma “época de esclarecimento”, como definiu Kant. Assim, como defende Marcos Nobre (1998), a perspectiva de Adorno quanto à emancipação “não é a de uma emancipação por vir, mas a de uma emancipação que não se deu e continua a não se dar” (Nobre, 1998, p. 157) e, acrescentemos, deve ser buscada e criticada justamente naquilo que tornou possível a colocação de sua questão: o esclarecimento. Este conceito é, portanto, desdobrado e negado ao mesmo tempo, uma espécie de luminosidade que se autodestrói, justamente pela contradição do próprio conceito, que promove uma libertação e uma dominação ao mesmo tempo, como veremos a seguir.

Assim, a emancipação só pode acontecer se objetivamente, e não só subjetivamente, ela se apresentar como uma sociedade justa e sem dominação, em que o indivíduo seja realmente autônomo e consiga resistir racionalmente à integração irrefletida a autoridades exteriores, evitando uma universalidade que

solape o indivíduo. Contudo, tal sociedade só pode ser erigida por indivíduos esclarecidos e críticos, capazes de autonomia do pensamento e resistência à integração irrefletida. A educação deve, então, voltar-se para esse propósito.

3 A RAZÃO ENQUANTO DOMINAÇÃO

A razão que tudo domina e que se instaura sobre um outro também encurta necessariamente a si mesma

(Adorno, *Dialética Negativa*)⁹

Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer analisam o processo de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), conceito cunhado por Max Weber, que se refere à secularização do mundo ocorrida na esteira do Iluminismo, que visa a destituir o mundo de seu animismo através da sua racionalização, por meio do qual o homem se libertaria dos perigos de qualquer poder exterior e indominável. A atribuição de poderes ocultos à natureza engendrada pelos mitos e pela magia, como reflexo do desamparo diante dela, não seria suficiente para libertar o homem, algo que somente o desenvolvimento da ciência e da teoria em geral, incluindo a filosofia, foi capaz de fazer, tornando o homem senhor da natureza desencantada. No entanto, esse processo não se dá sem uma ambiguidade oculta, que os autores se propõem a desvendar: os mitos já eram esclarecimento, pois já visavam à dominação da natureza, e o esclarecimento acabou regredindo à mitologia, pois engendrou uma naturalização do mundo social-cultural que se sobrepôs à natureza, instituindo todas as vicissitudes desse mundo, mesmo as grandes barbáries, como acontecimentos naturais.

Vale notar que o termo “esclarecimento” (*Aufklärung*) possui uma significação mais ampla, mesmo que ainda relacionada com o movimento filosófico-cultural do século XVIII, a *Aufklärung*, geralmente traduzido por “iluminismo”: seria o amplo processo pelo qual a civilização ocidental se colocaria diante da natureza no intuito de organizá-la, controlá-la e libertar-se de seus poderes; processo que inclui o mito e a magia, mas que se configura objetivamente nos ideais iluministas do século XVIII. A liberdade que deveria surgir desse esclarecimento acabou não se realizando, pois o esclarecimento possuiria uma dupla face: sem ele, de fato, não pode haver liberdade – a *petitio principii* dos autores (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 13) –, mas seu desenvolvimento irrefletido destruiria a si mesmo em suas possibilidades emancipatórias. A dialética do esclarecimento é, justamente, o

⁹ Adorno, 2009, p. 264-265.

esforço dialético dos autores por iluminar essa face obscura do esclarecimento, de modo a que se possa resistir a ela, ao invés de levá-la a cabo cegamente: “Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 13).

Haveria, segundo Adorno e Horkheimer, um “entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 15). Tal entrelaçamento deve ser entendido a partir da concepção hegel-marxiana de dialética, que toma como inseparáveis e mutuamente determinantes os âmbitos subjetivo e objetivo, do pensamento e do mundo, ou, resumindo, a experiência entendida como processo dinâmico e aberto¹⁰.

O objetivo da racionalização do mundo era fugir do destino mítico e da natureza incontrolável e ameaçadora, então o que guiaria a razão seria um ímpeto de autoconservação. Seria preciso garantir um domínio sobre a natureza que resguardasse o homem de qualquer desconhecido. Apesar de a apreensão mágico-mítica da realidade já estar condicionada por esse princípio de autoconservação, restaria ainda ali um âmbito de indistinção entre o homem e a natureza, entre sujeito e objeto, que não permitiria uma dominação completa da natureza: o homem ainda participaria desse cosmos natural de maneira imanente e, restaria algo de indômito na natureza, um poder extra-humano com o qual o homem procuraria uma participação. Para uma dominação eficaz, seria necessário que a natureza se apresentasse como algo externo e independente, seria necessário que se separasse completamente sujeito e objeto. Tal separação só foi possível com a abstração da ciência – com as fórmulas matemáticas – e da filosofia – com a universalidade do pensamento e da lógica. Pode-se dizer, então, que “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 24).

¹⁰ Quanto a isso, ver: Conteúdos da experiência. In: ADORNO, T. W. Três estudos sobre Hegel. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

Assim, a razão se autonomiza enquanto instrumento de dominação e autoconservação, para o qual não importaria mais a verdade da explicação, mas o método mais eficaz, coeso de dar conta da totalidade:

A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. (...) O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 18).

A autoconservação, um impulso diante de casos particulares de relação do homem com eventos naturais, acaba sendo autonomizada da experiência, torna-se um princípio abstrato que, universalizado, deve ser afirmado antes de qualquer evento particular. Assim, junto com a situação particular, o sujeito particular é eliminado em favor da autoconservação, pois a experiência, em seu caráter de abarcar o ser vivo que tem uma relação própria com a coisa, acaba subsumida a uma relação estandardizada, a relação mais eficiente. A violência que o eu deve fazer a si mesmo ocorre porque a autoconservação destrói, ao fortalecer o eu, justamente aquilo que no eu deveria ser salvo, seu caráter de ser vivo:

O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito ao serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 54).

O conceito, que seria justamente o produto do pensamento que se relaciona com aquilo que lhe é exterior e, por isso, deveria ser mais do que uma identificação consigo mesmo¹¹, acaba se tornando uma pura identidade que se afirma antes de toda relação particular com a natureza. A hipóstase da distância entre sujeito e objeto, sua completa distinção, engendra, assim, a sua completa identidade, mas uma identidade dominadora, a partir da qual o sujeito toma o objeto como idêntico

¹¹ “Enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça” (Adorno e Horkheimer, 2006, p.44).

aos princípios subjetivos de apreensão da realidade¹², algo que só pode ser feito de forma violenta, tanto com relação ao objeto, à natureza, quanto com relação ao sujeito.

Há aí, portanto, uma associação perniciosa entre saber e poder, entre pensamento universal e dominação. Tal como o mundo natural, o mundo social é erigido sob tal relação entre saber e poder: a dominação se torna socialmente institucionalizada através da divisão do trabalho, enquanto a identidade que a esconde se concretiza na relação capitalista de troca. Vale lembrar que essas seriam as formas objetivadas socialmente com a ascensão da burguesia, mas que a crítica dos autores é a de que esse é um momento de maior desenvolvimento dessa racionalização do mundo, portanto, algo que está contido na *ratio* dominante mesmo em suas formas objetivamente mais incipientes. Desde a organização social mágico-mítica haveria uma hierarquização baseada no conhecimento do mundo, em que uma divisão do trabalho e relações subalternas são justificadas pela manutenção da ordem existente. Assim, o rei se torna o deus na terra, o sacerdote é o mediador da relação dos outros com os espíritos, e as funções sociais se configuram de modo a manter tal ordem hierárquica¹³. Há, no esclarecimento, uma relação entre o pensamento dominante e a dominação real:

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. (...) O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 25).

¹² Quanto a isso, vale destacar a obra *Dialética negativa* (2009), na qual Adorno se deterá mais sobre esse caráter de identidade do pensamento dominante, bem como sobre um esforço por abrir o pensamento ao não-idêntico. O idealismo seria, para Adorno, o ápice dessa identidade violenta: “Se o sujeito chega a conhecer algum dia o momento de sua igualdade com a natureza, então ele não precisa mais igualar a natureza a si mesmo. Esse é o conteúdo veritativo secreto e invertido do idealismo. Pois quanto mais fundamentalmente, o sujeito, segundo o hábito idealista, iguala a natureza a si mesmo, tanto mais ele se distancia de toda igualdade com ela. (...) Quanto menos o sujeito tolera a afinidade com as coisas, tanto mais ele identifica sem hesitações. Mas mesmo a afinidade não é uma determinação ontológica particular positiva. Se ela se tonasse intuição, verdade conhecida imediata e intuitivamente, então ela seria triturada pela dialética do esclarecimento como um retrocesso, como um mito requeitado; em consonância com a mitologia que se reproduz a partir da razão pura: com a dominação” (Adorno, 2009, p. 225-226).

¹³ “Quem viola os símbolos fica sujeito, em nome das potências supraterras, às potências terrenas, cujos representantes são esses órgãos comissionados da sociedade (...). A essência sagrada transfere-se para os feiticeiros que lidam com ela (...) o mundo já está dividido numa esfera do poder e numa esfera profana (...) o curso da natureza enquanto eflúvio do mana já está erigido em norma, que exige a submissão (...). O sentimento de horror materializado numa imagem sólida torna-se o sinal da dominação consolidada dos privilegiados” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 29-30).

A essência do esclarecimento seria a da inevitável dominação disfarçada sob uma alternativa: a submissão do eu à natureza ou da natureza ao eu. O trabalho, enquanto um momento de afirmação do sujeito perante a natureza, acaba se perpetuando sob essa lógica. A bela análise do canto duodécimo da Odisseia, de Homero, chama atenção para isso de maneira mais detalhada. O eu de Ulisses, que se fortaleceu ao resistir à identificação com a natureza ao longo de sua viagem, deve ser forte e astuto, deve resistir aos encantos naturais. As sereias, cujo canto representa a submissão do eu à natureza, devem ser superadas pelo eu fortalecido que não sucumbe a elas. Tal canto seria tão tentador porque representaria, ainda, o prazer, a promessa de felicidade a que, no caminho civilizatório, o homem tem de resistir para que seu eu não seja dissolvido. Se o eu se constitui sob a dominação e obediência, a civilização erigida por esse eu, através do trabalho, só pode ter esse prazer como aparência, como algo do qual o eu não participa, mas domina na medida em que reprime a si próprio e sua vontade de prazer.

O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 39).

Para escapar à dissolução do eu, Ulisses possui duas possibilidades, justamente a alternativa posteriormente objetivada socialmente com a divisão do trabalho: tapar os ouvidos com cera, para não ouvir o chamado irresistível da felicidade e do prazer – o que ele incute aos seus subordinados, os trabalhadores do navio –, e amarrar-se ao mastro do navio, de modo a ter acesso ao canto das sereias, mas sem se deixar perder nele – o que ele reserva somente a si. Mesmo acenando para que o libertem, os trabalhadores só conhecem o perigo e reafirmam apenas a restrição ao canto contra Ulisses. Objetivamente, todos estão presos a uma práxis que impede tanto o dominador quanto os dominados de se libertar. O eu do homem é, portanto, construído através da privação, e a naturalidade da ação, que deveria ser o ato de atender à natureza (principalmente a natureza interna, corporal), se transforma na naturalidade da divisão do trabalho, da dominação e do destino inexorável.

Para Adorno e Horkheimer, essa é alegoricamente uma proto-história da sociedade burguesa. A beleza do canto, sua capacidade de trazer o passado, a

natureza, como algo vivo, seria, para Adorno e Horkheimer, algo próprio da arte. Nela o passado não seria material para o progresso. O progresso civilizatório, baseado no eu rígido e na divisão do trabalho, não pode tolerar a arte como conhecimento, relegando a esta apenas um momento de prazer enquanto aparência a ser contemplada como algo inócuo¹⁴.

Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopeia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 40).

Essa divisão do trabalho, que inclui a divisão do intelecto e dos sentidos, prejudica tanto os dominadores quanto os dominados, mas de forma diferente: por trás da ordem social baseada na troca, em que os indivíduos seriam iguais e livres, encontra-se uma falsa democratização dos mecanismos cognitivos, a partir da qual, por conta justamente da indiferenciação ideológica dos sujeitos, esconde-se uma não-liberdade e uma hierarquização social, que incute às massas um papel subalterno e de completa alienação:

A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas. Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 41).

A alternativa da lógica formal do “ou isso ou aquilo” é transportada para vida social, empobrecendo a riqueza da experiência da realidade e impondo o imperativo da dominação e da divisão do trabalho que se encontra por trás dessa lógica. A civilização enquanto ordenação social que garanta a autoconservação só pode se constituir se o eu abdicar da experiência real, de sua relação sensível e particular com a natureza, tanto interna quanto externa. O inescapável destino mítico a que se queria escapar com a racionalização retorna em uma ordenação social tornada lei

¹⁴ Como diz Duarte: “(...) a cintilação dos fenômenos estéticos desde sempre significou a transcendência com relação às agruras do presente e o vislumbre de uma existência mais significativa para a humanidade. A expressão utilizada por Stendhal para definir o belo – “uma promessa de felicidade” – aparece aqui como uma espécie de ameaça, não à humanidade, mas ao processo de espoliação ao qual ela tem estado submetida desde os primórdios da história, o qual se externa também na rigidez que assola o eu obcecado pela autoconservação” (DUARTE, 2007, p.48).

natural, “uma segunda natureza alienada da primeira”, como diz Adorno, seguindo Lukács, sob “um mundo das convenções”¹⁵. Assim, o particular, o individual, é suprimido pela lei da universalidade e pela coletividade. Tal lei não é mais um produto da reflexão a partir da experiência, mas um método aplicável a toda e qualquer experiência: a racionalidade deixa de ser racional para se tornar um instrumento de aplicabilidade dessa lei. A relação dialética entre sujeito e objeto, a experiência em seu caráter dinâmico, torna-se estática na aplicabilidade irrestrita e incondicional do imperativo da dominação tornada lei natural e reproduzida ideologicamente pelo ser social alienado da realidade.

Essa lei é natural por causa de seu caráter de inevitabilidade sob as relações dominantes de produção. A ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca. Sem se abstrair dos homens viventes, não seria possível trocar (Adorno, 2009, p. 294).

Essa sociedade, que se torna ideologia de si mesma, impõe à sua crítica um rótulo de blasfêmia, por conta de essa crítica não aceitar o existente, o estado de coisas atual, como verdadeiro simplesmente pelo fato de ele existir. Em outras palavras, a experiência alienada e dominadora apenas promove a eterna identidade, a imediata adesão ao estado de coisas como se, pelo simples fato de a situação *estar* assim, ela fosse *sempre* assim. Eis o encontro do esclarecimento, da racionalização do mundo, com o mito, pois reafirma seu caráter inescapável, seu destino inexorável.

O momento de dominação da razão, seu momento de liberdade e autonomia diante do exterior, é hipostasiado no processo de racionalização do mundo tendo em vista a autoconservação. Mas essa “aposta” em uma parte da razão engendrou, social-objetivamente, a ordenação de uma “vida falsa”, sobre a qual se erigiu todo tipo de injustiça baseada na dominação, desde a hierarquia, a luta de classes, guerras, até uma completa insensibilidade com relação ao sofrimento, ao ponto de, em uma era de pleno desenvolvimento técnico, no século XX, em qual a fome poderia estar sanada, tal desenvolvimento está subordinado ao mercado, e não a sanar o sofrimento do homem. Esse processo de busca pela autonomia que se voltou contra o próprio homem, restringindo sua liberdade, é basicamente, como

¹⁵ ADORNO, T. W. A ideia de história natural. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno4.htm>>. Acesso em: 10 de novembro de 2015.

veremos a seguir, o dilaceramento da razão que se tornou mero instrumento de dominação.

3. 1 RAZÃO INSTRUMENTAL

Uma definição mais bem elaborada do conceito de razão instrumental se faz necessária porque é essa racionalidade tomada como o todo da razão que engendra o mundo irracional denunciado por Adorno, no qual a razão sob esses moldes não possui “uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 97). Para definir essa razão instrumental, vale relembrar as palavras de Horkheimer, que cunhou o termo em ocasião de seu livro *Eclipse da Razão* (1976), no qual ele busca “(...) indagar desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea” (Horkheimer, 1976, p.05). Para o autor, o pensamento se torna cada vez mais incapaz de conceber a objetividade da razão – sua relação com a realidade e com a totalidade –, fazendo com que, “no fim, nenhuma realidade particular [possa] ser vista como racional *per se*; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, vêm a ser apenas invólucros formais” (Horkheimer, 1976, p.15).

A dominação totalitária impelida pelo autonomizado princípio de autoconservação promoveu a perfeita correspondência entre o conceito e a coisa, o pensamento e o mundo, algo possível somente com o pensamento científico-matemático-abstrato, e sua versão filosófico-histórica, o positivismo, os quais *desencantam* o mundo como se não mais houvesse nada a ser conhecido, dando uma falsa unidade a um mundo fragmentado e contraditório. A relação com a realidade, sua experiência verdadeira, é substituída por essa identificação com o pensamento abstrato, capaz de uma ordenação não contraditória do mundo justamente por ter se alienado dele. Com isso, o dado, o imediatamente posto, é tomado como verdade antes mesmo de toda a experiência.

O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado (...). O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se a sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Sob o título dos fatos brutos, a injustiça social da qual esses provêm é sacramentada hoje como algo eternamente intangível (...). O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive a relação de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das relações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 34-35).

Portanto, avançando, o esclarecimento, que prometia ao homem controlar por completo o seu destino, estabelece uma totalidade de fatos inexoráveis, que faz com que a razão seja apenas um instrumento de perpetuação do que já está posto, faz com que o homem trabalhe a favor de sua própria desgraça, avançando a todo custo para o progresso prometido que nunca chega. Como diz Franklin Leopoldo Silva (1997), autonomizada da realidade, “a expansão da atividade racional - o progresso - fica sendo então a simples incorporação de novos conteúdos a um modelo formal de racionalidade que permanece invariável nas suas grandes linhas” (Silva, 1997, p. 06). Ainda segundo Silva (1997, p. 07), com o advento da psicologia, o homem torna-se paradoxalmente objeto e sujeito do conhecimento, o que serviria como uma dura lição contra o projeto unificador da razão, não fosse esse paradoxo falsamente superado pelo abandono do sujeito em detrimento da força do instrumento de dominação em que se transformou a razão.

A plena autonomia e atividade da razão instrumentalizada só podem ocorrer diante da passividade do que se coloca diante dela. Seja a natureza ou o humano, a razão instrumental só pode tratar aquilo que se lhe apresenta como objeto manipulável, passivo e completamente subsumido à unidade pré-estabelecida pela ordenação unívoca do real. Podemos dizer, então, que a crítica à racionalidade técnica empreendida por Adorno e Horkheimer não se dá com relação a uma razão que se vale da técnica, mas àquela que se identifica com esta, elevando seu caráter pragmático à racionalidade em si. Trata-se, no fundo, de um paradoxo: a práxis – que primeiramente se apresenta como motor do desejo de conhecer, com o intuito de ordenar o mundo sob uma prática que garanta a sobrevivência – é transmutada para a abstração conceitual que, como razão instrumental, deve conformar o mundo e a práxis humana de maneira alienada da realidade, meramente uma aplicação técnica do conhecimento teórico-instrumental.

Por conta disso, as necessidades humanas autênticas, erigidas no mundo prático, não se apresentam como verdadeiras para uma razão que as subordina à eficácia da razão instrumental, relegando assim às reais necessidades humanas um caráter inexorável, pois sequer possível de ser pensado, que dirá ser mudado. A razão instrumental impede o humano de se ver como tal e, com isso, de identificar suas reais necessidades: “o pensamento cegamente pragmatizado perde seu carácter superador e, por isso, também sua relação com a verdade” (Adorno e

Horkheimer, 2006, p. 13). O discernimento racional que deveria guiar as ações humanas com relação às suas finalidades é sobrepujado sobremaneira pela ação automatizada e imediata de reprodução do paradigma eficaz. A razão instrumental é capaz, assim, de impor e operar as necessidades e satisfações sob um círculo vicioso por ela mesma criado, sem relação genuína com as necessidades e satisfações reais inerentes ao ser humano.

Com isso, a promessa de emancipação acaba convertida em submissão e o progresso da razão convertido em regressão do homem à categoria de mera coisa. A autonomia do indivíduo e uma ordenação social justa acabam bloqueadas quando a sua realização se põe ideologicamente como concretizada. No fundo é essa incapacidade de crítica e de autonomia, que impele à adesão irrefletida à realidade, que Adorno apontará como elemento imprescindível a eventos como o nazismo, no qual o coletivo se impõe ao indivíduo, o universal suplanta o particular em uma experiência não verdadeira da realidade. Isso faz com que o indivíduo acabe comprometido com autoridades exteriores, às quais deve obediência irrefletida, “(...) numa espécie de permanente estado de exceção de comando” (Adorno, 1995a, p. 125). A consciência é reificada quando as pessoas “(...) se enquadram cegamente em coletivos” e “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. (...) incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas” (Adorno, 1995a, p. 129). Sob uma racionalidade neutra, abstrata e alienada da experiência, atitudes moralmente condenáveis podem se apresentar como verdadeiras, pois se apresentam como mera aplicação do método, completamente desvincilhados do peso do sofrimento objetivo.

3. 2 O CAPITALISMO ADMINISTRADO DA SOCIEDADE DA RAZÃO INSTRUMENTAL

Nenhum pastor e um rebanho

(Nietzsche, Assim falou Zaratustra)¹⁶

O ambiente sufocante exposto até aqui possui alguns agravantes dentre os quais, além da exaltação exagerada do pensamento científico e da técnica de dominação já anteriormente expostos, encontra-se em lugar de destaque certa mudança estrutural na organização de sociedades capitalista, ocorrida na passagem do século XIX para o XX, compreendida como a passagem do capitalismo liberal para o *capitalismo administrado*¹⁷. Nesse período, verifica-se que o diagnóstico marxista acerca do capitalismo, de que, segundo Adorno, “(...) seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção”, não se concretizaria, pois o colapso, que se esperava como consequência das crises econômicas, é contornado por uma mudança estrutural no sistema, em que “(...) o capitalismo descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total” (Adorno, 1994, p.63).

Uma das características do *capitalismo administrado* é a de intervenção estatal no mercado, com o objetivo de conter e controlar as crises, principalmente depois da crise de 1929. Desse modo, as contradições inerentes ao sistema passam a ser geridas e camufladas pela homogeneidade da administração econômica. A ordem mercantil passa a ser permeada por relações predominantemente políticas, em substituição à sua anterior ordem predominantemente econômica. As relações de produção “não são mais apenas as de propriedade, mas também as de administração, abrangendo até o papel do Estado como capitalista total” (Adorno, 1994, p. 69). O Estado, no capitalismo administrado, estaria totalmente inserido numa dinâmica de monopolismo que perpetua a ordem social, enfraquecendo-se como veículo de justiça social.

¹⁶ Nietzsche, F. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 18.

¹⁷ Outros termos sinônimos são “capitalismo avançado” e “capitalismo tardio”.

Uma segunda característica, possivelmente a mais importante, refere-se a um grande descompasso entre o desenvolvimento das forças produtivas (poderíamos dizer: a classe trabalhadora) e as relações de produção (poderíamos dizer: a cultura). Já em Marx o trabalho não formava (no sentido de formação cultural, ética e educacional), pois a forma social do trabalho alienava (não se apresentava como algo racionalmente pertencente ao ser humano). No entanto, o que mudou no capitalismo administrado é que aquela relação entre trabalho social e formação cultural, isto é, a formação da consciência de classe, acabou fragmentada com o descompasso entre cultura e trabalho produtivo. Em outras palavras, a consciência de classe diminuiu justamente quando deveria aumentar, pois o progresso técnico-científico estaria avançando em total descompasso com o desenvolvimento de uma racionalidade que vise o bem-estar social.

Se essa contradição, já apontada por Marx, se agravou no capitalismo administrado (pois o desenvolvimento técnico se ampliou incrivelmente) e, ainda assim, a consciência de classe diminuiu, para Adorno, a consciência de época, a experiência cultural, não apresentaria mais possibilidades emancipatórias, revolucionárias que pudessem ser apontadas como uma práxis possível. Isso porque essa contradição estaria amplamente ocultada (fazendo inclusive com que a sociedade fosse ideologia dela mesma, como vimos) por um amplo mecanismo de manutenção do *status quo* que se alastrara não só pelas relações de produção, mas pela cultura como um todo, com aquilo que Adorno e Horkheimer denominaram *indústria cultural*¹⁸. O avanço técnico, ao invés de proporcionar a libertação do homem do trabalho alienado, simplesmente ampliou o alcance da ideologia.

No entanto, alerta Adorno, mesmo sob tal homogeneidade, isto é, mesmo que “não se possa falar de uma consciência proletária de classe não refuta de *per se*, ao contrário da opinião comum, a existência de classes: a classe é definida pela posição quanto aos meios de produção, e não pela consciência de seus membros” (Adorno, 1994, p. 65). Ainda assim, obviamente, a consciência de classe não surge pelo simples fato de haver classes, principalmente em um estado cultural em que as massas “prescindiram não só da solidariedade de classes, mas fugiram à plena consciência de que são objetos, e não sujeitos, do processo social, processo que, no

¹⁸ Ver capítulo seguinte.

entanto, elas mantêm em andamento como sujeitos” (Adorno, 1994, p. 66). O capitalismo administrado seria, portanto, o sistema político da razão instrumental, pois impediria uma experiência verdadeira ao indivíduo, justamente por se colocar como um sistema totalizante que se imiscui na neutralidade: não há classes cientes de si porque a ideologia não é mais a falsa consciência advinda de uma classe, a burguesia, mas é o próprio sistema que se autogerencia, pois todos os seus participantes são engrenagens perfeitamente ajustadas. Assim, “a dominação dos seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico”, mas o “objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices. (...) Nela [nessa estrutura] se esconde, porém, (...) a antiga opressão social, só que agora tornada anônima” (Adorno, 1994, p. 67).

Para concluir, vale notar que a intervenção estatal se deu pelo receio de autodissolução do capitalismo, o que significa que “o intervencionismo econômico não é enxertado de modo estranho ao sistema, mas de modo imanente a ele, como a quintessência da autodefesa do sistema capitalista” (Adorno, 1994, p. 72-73). Ou seja, a partir do momento em que as relações de produção (entendidas aqui como o mercado) não conseguiam mais funcionar por conta própria, o Estado surge como uma solução externa, mas advinda de necessidades internas ao capital. Por seu turno, a falta de consciência de classe dilui, mesmo que só ideologicamente, a contradição social, impedindo mesmo o injustiçado de constatar sua própria situação e a situação geral como condenáveis:

Mais do que nunca, as forças produtivas estão sendo mediadas pelas relações de produção; de um modo tão completo, talvez, que estas aparecem, exatamente por isso, como a essência; elas se tornaram totalmente uma segunda natureza. Elas são responsáveis pelo fato de que, em insana contradição com o possível, os homens estejam condenados a passar fome em grande parte da Terra. Mesmo onde haja abundância de bens, ela ocorre como que sob uma maldição (Adorno, 1994, p. 71).

Vale ressaltar, por fim, que o capitalismo administrado surge na esteira da racionalização das relações humanas com a natureza e dos homens entre si, de modo que se trata apenas de uma das manifestações de um *mundo administrado*, este que inclui relações não diretamente ligadas à relação de trabalho, como a *indústria cultural*.

4 INDÚSTRIA CULTURAL

*Em muitos homens é já uma falta de vergonha dizer “eu”
(Adorno, *Minima Moralia*)¹⁹*

Na *Dialética do esclarecimento*, o capítulo sobre a indústria cultural possui um subtítulo que chama a atenção: “o esclarecimento como mistificação das massas”. Tal subtítulo se explica porque o processo de dominação denunciado na *Dialética do esclarecimento* aparece, na indústria cultural, como uma dominação da natureza interior em sua forma mais bem acabada, de modo que a aceitação e adesão massiva dos indivíduos a esses elementos sociais se deem aparentemente como uma escolha espontânea, enquanto são orientados por uma dominação que alcança veladamente o status (tomando de empréstimo o termo kantiano) de “esquematismo”, que, tal qual em Kant, estabelece algo determinante, necessário e anterior à experiência.

A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 103).

Assim, há um universal anterior à experiência a que toda experiência particular deve se conformar, uma uniformização do todo que permite entender a indústria cultural como um elemento do esclarecimento dominador: “a unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 100).

O termo “indústria cultural” foi escolhido como substituto do termo “cultura de massas”, pois este, para os autores, poderia dar a entender que tais fenômenos culturais teriam surgido simplesmente pela demanda das massas, como se fosse algo criado por elas. Para Adorno, ao contrário, “a indústria cultural é integração deliberada [graças ao estágio atual da técnica, à concentração econômica e administrativa], a partir do alto, de seus consumidores. (...) Não se trata nem das

¹⁹ Adorno, 2001, p. 46.

massas em primeiro lugar, nem das técnicas de comunicação como tais, mas do espírito que lhes é insuflado, a saber, a voz de seu senhor” (Adorno, 1994, p. 92-93). Vale dizer que, com o termo “indústria”, Adorno e Horkheimer não querem dizer simplesmente que há uma produção em série de bens culturais, mas também, e principalmente, que essa produção se dá pela racionalização das técnicas de produção e difusão, pelo planejamento da padronização, pela primazia do todo em relação à parte, pelo ritmo industrial que adquire o tempo livre dos indivíduos quando até o seu lazer está previamente estipulado em todos os seus desdobramentos. Trata-se de um meio de homogeneização da sociedade que transpõe para o tempo livre²⁰ dos indivíduos a mesma lógica do trabalho alienado. Assim, o termo indústria, nas palavras de Adorno,

(...) diz respeito à standardização da própria coisa – por exemplo, tal como o *western* conhecido por todo frequentador de cinema – e à racionalização das técnicas de distribuição, mas não se refere estritamente ao processo de produção. (...) Ela é indústria mais no sentido da assimilação – frequentemente observada pelos sociólogos – às formas industriais de organização do trabalho nos escritórios, de preferência a uma produção verdadeiramente racionalizada do ponto de vista tecnológico (Adorno, 1994, p. 94-95).

A indústria cultural seria um fenômeno gestado pela lógica do esclarecimento, uma das manifestações de um *mundo administrado*, que se coaduna com outra, o capitalismo administrado, de modo que, junto ao avanço técnico e à concentração financeira e administrativa da sociedade nas mãos de poucos, o interesse econômico desses administradores se torna convergente com as novas possibilidades técnicas de produção cultural, ampliando a possibilidade de lucratividade para toda a cultura. As produtoras ou mantenedoras das novas técnicas de produção cultural²¹ tomam as rédeas da produção e difusão da cultura voltada para as massas, formando uma espécie de organização de elementos mutuamente dependentes²², mas que têm o lucro como elemento comum. Os bens culturais aí fabricados deixam de comportar a tensão que acompanhou as obras de

²⁰ Sobre isso, ver capítulo seguinte.

²¹ Em suma, os empresários que financiam produções musicais e cinematográficas, empresas privadas das quais depende a difusão desses produtos – como as empresas de energia elétrica, por exemplo – através do rádio, da televisão e do cinema, ou mesmo as grandes produtoras desses meios.

²² “A dependência em que se encontra a mais poderosa sociedade radiofônica em face da indústria elétrica, ou a do cinema relativamente aos bancos, caracteriza a esfera inteira, cujos sectores individuais por sua vez se interpenetram numa confusa trama econômica” (Adorno e Horkheimer, 2006, p.101).

arte desde a era liberal²³, a de serem mercadorias (pois são também produtos a serem vendidos no mercado) e, ao mesmo tempo, serem produtos autônomos do espírito (que possui um fim em si mesmo, sendo um construto artístico antes de ser um produto comercial). Na indústria cultural, as obras “não são mais *também* mercadorias, mas o são integralmente” (Adorno, 2006, p. 93-94).

Assim, a tensão própria à cultura tende a se dissolver na indústria cultural, impondo-se uma identidade total dos indivíduos com ela, dissimulando as discrepâncias e dissonâncias que o indivíduo e a arte sempre tiveram com a cultura, que permitiam que eles se manifestassem como seres autônomos e não se limitassem à mera imitação. Assim,

a cultura que, de acordo com o seu próprio sentido, não somente obedecia aos homens, mas também sempre protestava contra a condição esclerosada na qual eles viviam, e nisso lhes fazia honra; essa cultura, por sua assimilação total aos homens, torna-se integrada a essa condição esclerosada; assim, ela avilta os homens ainda mais uma vez (Adorno, 1994, p. 93).

Os elementos que engendram essa assimilação total, essa identidade entre indivíduo e cultura, podem ser elencados como o *estilo artístico*, a *sublimação*, a *catarse*, o *trágico* e, por fim, a *semicultura*. O estilo seria sempre, para Adorno e Horkheimer, um elemento de tensão nas obras artísticas, pois toda obra seria a representação de um estilo, mas não só isso, já que “os grandes artistas jamais foram aqueles que encarnaram o estilo da maneira mais íntegra e mais perfeita, mas aqueles que acolheram o estilo em sua obra como uma atitude dura contra a expressão caótica do sofrimento, como verdade negativa” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 107). Na indústria cultural, o estilo é total, isto é, não há mais resistência quanto ao estilo, mas antes uma uniformidade que, ao cabo, nega a noção de estilo, pois nega seu caráter de tensão:

a reconciliação do universal e do particular, da regra e da pretensão específica do objeto, que é a única coisa que pode dar substância ao estilo, é vazia, porque não chega mais a haver uma tensão entre os polos: os extremos que se tocam passaram a uma turva identidade, o universal pode substituir o particular e vice-versa (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 107).

Na arte autônoma, o estilo buscaria a universalidade, uma promessa de felicidade da arte que, diante da sua não realização no presente concreto, acabava

²³ Ou seja, desde que os artistas tiveram mais possibilidades de serem produtores autônomos (sem a encomenda específica de mecenas ou da igreja, por exemplo) e levavam a obra ao mercado para vendê-la.

por denunciar o sofrimento e a discrepância entre a sociedade e essa felicidade. Eliminada esta discrepância, o estilo total da indústria cultural se mostra como o sempre igual, a conformação ao estado atual da cultura.

A sublimação seria, em Freud, o ato psíquico de desviar o desejo da pulsão sexual (reprimido socialmente) e torná-lo externável e “satisfeito” a partir de uma produção intelectual ou espiritual. Com relação à indústria cultural, essa sublimação é contida e substituída por uma opressão não somente violenta e explícita, mas também sutil e silenciosa: um controle da economia pulsional dos indivíduos. Tal como acontece com o estilo, a sublimação na arte autônoma também não se cumpria por completo, mas isso aparecia na tensão explícita dessa não realização, apresentavam “a satisfação como uma promessa rompida”. O que não ocorre na indústria cultural, pois ela “não sublima, mas reprime” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 115). Na indústria cultural, a pulsão sexual é sublimada, mas nunca satisfeita, nunca completamente externada, de modo a que possa ser repetidamente prometida já que nunca realizada. Aparece, de fato, como uma estratégia mercadológica, que garante a demanda futura a partir do modo como vai ofertar o produto no presente.

A catarse, noção central da teoria aristotélica da tragédia, que se refere ao apoteótico momento artístico em que ocorre a “purificação das paixões”, aparece na indústria cultural como o ápice da cultura entendida como diversão e entretenimento. Se esses elementos, como dissemos, aparecem na indústria cultural como alienação, pois apagam o sofrimento cobrado para o funcionamento da sociedade, a catarse aparece como elemento conservador, anti-emancipatório, que altera até mesmo o conceito da tragédia. Tal conceito, que “consistia outrora numa resistência desesperada à ameaça mítica”, perde novamente, na indústria cultural, seu caráter de denúncia, pois a dimensão trágica da existência é transformada “em um aspecto calculado e aceito do mundo, (...) assume o aspecto de destino” e é reduzido “à ameaça da destruição de quem não coopera” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 125). O trágico tinha como cerne a oposição dos indivíduos à sociedade, mas na indústria cultural

o trágico dissolveu-se neste nada que é a falsa identidade da sociedade e do sujeito, cujo horror ainda se pode divisar fugidamente na aparência nula do trágico. Mas o milagre da integração, o permanente ato de graça da autoridade em acolher o desamparado, forçado a engolir sua renitência,

tudo isso significa o fascismo. (...) A liquidação do trágico confirma a eliminação do indivíduo (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 127).

A semicultura, da qual trataremos de maneira mais detalhada adiante²⁴, poderia por ora ser definida como o resultado, no psiquismo do indivíduo, dessa dominação através do *mass media* e de suas técnicas culturais, basicamente o impedindo a alcançar sua autodeterminação. A formação cultural (inclusive educacional), sob o imperativo da indústria cultural, acaba voltada antes à adaptação do que à autonomia do indivíduo, destituindo-o de qualquer resistência ao imediatamente dado: “a liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 119).

Assim, o imperativo da indústria cultura é o “deves submeter-se”, uma submissão internalizada como procedimento padrão, ao ponto de sequer ser preciso “indicar a quê” (Adorno, 1994, p. 97), pois o mote é gerar indivíduos submissos e conformados, impedindo o desenvolvimento de pessoas autônomas, capazes de refletir e criticar. Para finalizar, vale citar mais uma vez Adorno quanto ao alcance pernicioso da indústria cultural:

A satisfação compensatória que a indústria cultural oferece às pessoas ao despertar nelas a sensação confortável de que o mundo está em ordem, frustra-as na própria felicidade que ela ilusoriamente lhes propicia. O efeito de conjunto da indústria cultural é o de uma antidesmistificação, a de um anti-iluminismo (anti-*Aufklärung*); nela, como Horkheimer e eu dissemos, a desmistificação, a *Aufklärung*, a saber, a dominação técnica progressiva, se transforma em engodo das massas, isto é, em meio de tolher a sua consciência. Ela impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente. Mas estes constituem, contudo, a condição prévia de uma sociedade democrática, que não poderia salvaguardar e desabrochar senão através de homens não tutelados. Se as massas são injustamente difamadas do alto como tais, é também a própria indústria cultural que as transforma nas massas que ela depois despreza e impede de atingir a emancipação para a qual os próprios homens estariam tão maduros quanto as forças produtivas da época o permitiriam (Adorno, 1994, p. 99).

Vê-se, portanto, porque uma educação para a emancipação não poderia deixar de lado a crítica à indústria cultural. Um dos aspectos importantes dessa crítica é ao modo como a indústria cultural se vale do tempo livre das pessoas para conformá-las ainda mais rigidamente ao trabalho alienado.

²⁴ Ver capítulo 4.2.

4. 1 TEMPO LIVRE

O tempo livre há que aproveitá-lo

(Adorno, *Minima Moralia*)²⁵.

Adorno inicia o texto *Tempo livre* distinguindo este termo do ócio. Este dizia respeito a “um privilégio de uma vida folgada e, portanto, algo qualitativamente distinto e muito mais grato, mesmo desde o ponto de vista do conteúdo”. A expressão “tempo livre” seria determinada como o oposto do tempo não livre, o tempo preenchido pelo trabalho. Desta forma, o tempo livre estaria “acorrentado ao seu oposto” e, mais fundamentalmente, à “situação geral da sociedade” (Adorno, 2002, p. 62). No entanto, como vimos, no mundo administrado, as pessoas não são livres nem no trabalho, nem em suas consciências: as suas funções sociais, de manutenção do *status quo*, são predeterminadas e incutidas nelas a todo o momento. O tempo livre certamente é influenciado por esse estado da cultura.

O *hobby*, a distração do tempo do trabalho, acaba sendo, na sociedade denunciada por Adorno, uma continuação do trabalho, não o seu oposto. Característica fundamental seria a determinação do tempo livre, dos *hobbies* e dos produtos da indústria cultural, segundo a lógica do lucro. O tempo livre teria como função restaurar a força de trabalho e seria, por isso, determinado também por ele. No entanto, para o funcionamento ideológico disso, é preciso que o tempo livre seja apresentado como completamente distinto do trabalho:

Por um lado, deve-se estar concentrado no trabalho, não se distrair, não cometer disparates; sobre essa base, repousou outrora o trabalho assalariado, e suas normas foram interiorizadas. Por outro lado, deve o tempo livre, provavelmente para que depois se possa trabalhar melhor, não lembrar em nada o trabalho (Adorno, 2002, p. 64).

A organização das funções do trabalho alienado está incorporada subrepticamente no tempo livre, nem um nem outro devem ser totalmente o que são, pois isso seria um risco ao sistema social vigente: “nenhuma satisfação pode ser inerente ao trabalho que, aliás, perde a sua modéstia funcional na totalidade dos fins, nenhuma faísca da reflexão pode irromper durante o tempo livre, porque poderia saltar para o mundo do trabalho e pô-lo em chamas” (Adorno, 2001, p. 132-

²⁵ Adorno, 2001, p. 141.

133). A pergunta naturalizada, por exemplo, sobre qual *hobby* a pessoa prefere, já indica que se deve ter um, escolhido dentre aqueles oferecidos previamente segundo a oferta do negócio do tempo livre. Em outras palavras, a suposta liberdade de se valer de seu tempo livre é pré-concebida pela indústria do entretenimento, o que a torna falsa, pois “liberdade organizada é coercitiva” (Adorno, 2002, p. 64). Mesmo que as pessoas tenham, como de fato têm, um impulso real por liberdade, esse desejo é cooptado e funcionalizado pelo comércio.

Há, para Adorno, um importante elemento do *mundo administrado* que é decisivo para o estado atual da cultura e o tempo livre que aí se forma: o tédio. Isso porque não se trata, para Adorno, de uma situação inerente à natureza humana: “o tédio existe em função da vida sob a coação do trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho” (Adorno, 2002, p. 66). O tédio é o resultado de uma conduta do tempo livre que não é verdadeiramente autônoma, mas de seres não-livres. A sociedade do sempre-igual, da pura identidade, da qual o indivíduo tenta se libertar justamente pela indústria cultural (expressão cultural-estética dessa mesma sociedade), só pode engendrar, no indivíduo planejadamente não-livre, a sensação de tédio, de enfado pelo sempre mesmo: “Tédio é o reflexo do cinza objetivo. (...) Em íntima relação com o tédio está o sentimento, justificado ou neurótico, de impotência: tédio é o desespero objetivo” (Adorno, 2002, p. 66).

A sociedade assim organizada deforma as pessoas, usurpa sua capacidade de fantasia, de almejar algo realmente novo, pois a adaptação, a participação nesta sociedade, já imputa uma reprodução do mesmo. “Que efetivamente as pessoas só consigam fazer tão pouco de seu tempo livre se deve a que, de antemão, já lhes foi amputado o que poderia tornar prazeroso o tempo livre” (Adorno, 2002, p. 66-67). O tempo livre não seria, portanto, o completo oposto do trabalho, pois seguiria a mesma lógica de predeterminação de uma atividade alienada, seja ela material ou espiritual: “o tempo livre segue diretamente o trabalho como sua sombra” (Adorno, 2002, p. 68). Assim, o momento de não trabalho é, na verdade, também um momento do trabalho: “o tempo livre é o reflexo do ritmo da produção heteronomamente imposto ao sujeito, ritmo que compulsivamente se mantém também nas pausas de descanso” (Adorno, 2001, p. 179). O ponto crucial é a crítica não tanto ao sujeito – o qual, no fundo, mantém seus impulsos de liberdade –, mas

ao domínio do sistema social sobre o indivíduo, que programa suas escolhas e opiniões como produtos de uma totalidade sobre a qual se tem pouco controle.

No final do texto, contudo, Adorno aponta para uma possibilidade emancipatória, uma, digamos assim, “brecha” no sistema total inculcido pela indústria cultural: a não perfeita adequação entre esta e a consciência dos consumidores. Citando uma pesquisa sobre a recepção dos consumidores à cobertura do casamento de uma princesa da Holanda, cuja importância dada pela mídia era extraordinária, Adorno diz que o esperado resultado – de que os consumidores considerassem o evento igualmente importante – não ocorreu. Aí se constatou não uma simples adesão completa, mas uma “consciência duplicada”:

Por um lado, o acontecimento foi degustado como um aqui e agora, como algo que a vida geralmente nega às pessoas (...). Até aqui, a reação dos espectadores encaixou-se no conhecido esquema que transforma em bem de consumo inclusive as notícias atuais e, quiçá, as políticas. Mas, em nosso questionário, complementamos, para efeito de controle, as perguntas tendentes a conhecer as reações imediatas, com outras orientadas a averiguar que significação política atribuíam os interrogados ao tão alardeado acontecimento. Verificamos que muitos — a proporção não vem ao caso agora — inesperadamente se portavam de modo bem realista e avaliavam com sentido crítico a importância política e social de um acontecimento cuja singularidade bem propagada os havia mantido em suspenso ante a tela do televisor (Adorno, 2002, p. 69).

Nesse texto, a conclusão de Adorno é a de que as pessoas, mesmo que consumam e aceitem os produtos da indústria cultural, são capazes de manter certo tipo de reserva, uma não adesão imediata e completa, que talvez indique algo a mais: que “não se acredita inteiramente neles” (Adorno, 2002, p. 70). Assim, a integração completa da consciência dos indivíduos e do tempo livre, mesmo que inculcida insistentemente pela indústria cultural, não teria sido ainda alcançada. A maneira como o texto termina é emblemática para este trabalho: “se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre [*Freizeit*] se transforme em liberdade [*Freiheit*]” (Adorno, 2002, p. 70). Tal chance de emancipação deve passar, sem dúvidas, pela educação, pois só através dela aquela “reserva” poderia tornar-se consciente e formar homens emancipados.

4. 2 A SEMICULTURA

Como os homens se sujeitam a si próprios, impondo a si o imperativo categórico: “Sujeita-te àquilo que existe!?”

(Adorno, *Ohne Leitbild*)²⁶

Se, segundo vimos anteriormente, a cultura se encontra em um estado de reprodução da alienação do indivíduo, seja no trabalho ou no lazer, a propagação ideológica desta mesma cultura, a de uma identificação imediata entre o indivíduo e a cultura, acaba fragmentando ambos, impedindo que sejam, por completo, aquilo que seus conceitos denotam: os dois, indivíduo e cultura, seriam pares dialéticos complementares, que se afirmariam e se negariam ao mesmo tempo. O indivíduo é um produto da cultura, mas seu caráter autônomo, seu momento de liberdade, o torna também algo para além da cultura; a cultura é, por sua vez, um construto do homem, mas não totalmente submetida a ele, inclusive o negando enquanto indivíduo quando hipostasiada como uma segunda natureza. Na identificação imediata de ambos, agravada pela indústria cultural e pela razão instrumental, a cultura e a formação cultural só podem estar amputadas, ou, melhor dizendo, semidesenvolvidas. A semicultura seria, assim, mais um produto gestado pela dialética do esclarecimento, que eliminaria a tensão necessária à denúncia da ordem existente. Como diz Leo-Maar, no prefácio à *Educação e emancipação*: “A *Dialética do esclarecimento* constitui a expressão da subjetividade ameaçada, a ‘semiformação’, e das forças anônimas que ameaçam a subjetividade, a ‘indústria cultural’” (Maar, 1995a, p. 20). A formação cultural, portanto, deve ser pensada em referência ao processo social objetivo: “a crise da formação é a expressão mais desenvolvida da crise social moderna” (Maar, 1995a, p. 16).

É por isso que, nas condições da sociedade administrada, a formação cultural (*Bildung*) apareceria, geralmente, como uma semiformação (*Halbbildung*)²⁷. Tal semiformação não se deve apenas a uma deformação subjetiva, psicológica do indivíduo, mas sobretudo à sua causa social-objetiva. Ocorre que os

²⁶ Citado em: Maar, 2003, p. 468.

²⁷ A palavra alemã “bildung” possui a particularidade de indicar, ao mesmo tempo, “cultura” e “formação cultural”. “Halbbildung”, por sua vez, denota a “metade” (Halb) da “Bildung”, algo como uma “semicultura” ou “semiformação”, conforme o contexto.

casos particulares – sejam compreendidos a partir de reformas pedagógicas, sejam por conta de influências de casos particulares na formação – “(...) movem-se no espaço de contextos que deveriam ser os primeiros a serem compreendidos”. Assim, “(...) a própria categoria formação já está definida previamente” (Adorno, 1996, p. 01), fazendo com que a formação cultural se apresente como “(...) uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado”. A tese é a de que, desprovida de autodeterminação, a consciência dos indivíduos é determinada pelo dado, pelos “elementos culturais aprovados” (Adorno, 1996, p. 02), fazendo com que o ultrapassamento do estado atual da cultura seja impedido pela consciência que, justamente, deveria fazê-lo, mas que apenas o reafirma.

A cultura, assim, acaba convertida em valor, em meros bens culturais, que se autonomizaram da sua relação com a realidade social, “mas, em tal espiritualização da cultura já está, ao mesmo tempo, virtualmente confirmada sua impotência, e a vida real dos homens está entregue às relações que tanto existem quanto se movem cegamente” (Adorno, 1996, p. 02). Na concepção dialética de experiência de Adorno, subjetividade e objetividade se articulam, sendo mutuamente constituintes. A cultura, tomada como bens culturais, como algo meramente dotado de *valor*, não garante àquele que a incorpore uma real formação, visto que “(...) havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e que, no entanto, puderam se encarregar tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo” (Adorno, 1996, p. 03). Por isso, o próprio conteúdo desses bens culturais deve ser analisado criticamente. A cultura deve ser analisada, para Adorno, segundo uma crítica dialética, afirmando e negando a cultura ao mesmo tempo, de modo que a consciência não deve nem se adaptar completamente, nem se pretender completamente autônoma com relação a ela²⁸: “(...) se esta tensão se desfaz, então a adaptação se torna onipotente e seu critério, o dado factual” (Adorno, 1996, p. 03).

Uma superação de crenças subjetivas a partir de dados objetivos não garante a verdade à consciência, pois se torna mera conformação ao imediatamente dado, limitando o espírito à mera adaptação, uma pseudo-racionalidade destituída de conceitos. Com a burguesia, segundo Adorno, a formação cultural se emancipou

²⁸ Quanto a isso, ver: *Crítica cultural e sociedade*. In: Adorno, T. W. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

de suas condições feudais, tornou-se o ideal de uma sociedade de homens livres e iguais, mas, assim como na racionalização do mundo em que a consciência se alienou do mundo para dominá-lo, a ideia burguesa de formação “(...) se desvincilhou dos fins e de sua função real” (Adorno, 1996, p. 05). Isso porque a formação de um indivíduo autônomo era condição sem a qual não poderia haver uma sociedade emancipada: “quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo” (Adorno, 1996, p. 05). Contudo, não foi isso que aconteceu na prática, pois seu ideal de humanidade se imiscuiu à “(...) práxis dos fins particulares dignificados como trabalho socialmente útil” (Adorno, 1996, p. 05).

Adorno afirma que esse ideal se autonomizou porque continuou a se afirmar ideologicamente mesmo em uma sociedade não justa e não racional, como se a sua verdade independesse de sua realização real. A formação cultural não pode fornecer, por si, algo que objetivamente é negado pela realidade social. Em outras palavras, a formação cultural burguesa, cujo acesso era restringido a essa classe, separou o trabalho intelectual do físico de maneira contundente, e isso em uma época em que o trabalho intelectual formava os cargos socialmente mais destacados, relegando à massa trabalhadora o papel de mera mão de obra: “a desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio” (Adorno, 1996, p. 06-07). O mero “acesso adaptado” à educação da massa trabalhadora não foi suficiente para a sua emancipação, justamente porque sua condição social-objetiva não condiz com os ideais dessa formação, antes a impedem objetivamente.

O processo real de formação, com suas condições subjetivas e objetivas, é negado pela estrutura social e sua dinâmica antes mercadológica do que humana. Mercadologicamente, as profissões ligadas à formação cultural dificilmente são recompensadas pela sua necessidade real, mas somente pelo seu *valor* mercadológico (quanto a isso, toda a área que envolve a educação, ainda hoje, é um exemplo incontestável). Por isso, não se trata de uma conspiração dos poderosos, mas condições sociais que, materialmente, e juntamente com a ideologia que as acompanha, reproduzem-se socialmente: “A diferença sempre crescente entre o poder e a impotência social nega aos impotentes — e tendencialmente também aos poderosos — os pressupostos reais para a autonomia que o conceito de formação

cultural ideologicamente conserva” (Adorno, 1996, p. 09). A ideologia nivela as consciências das classes antagônicas, aproxima-as como pertencentes a uma mesma cultura, mas não nivela as condições social-objetivas dessas classes, antes as mascara. Essa aproximação subjetiva, no entanto, não é harmônica, pois, mesmo que sob a integração do consumo, os interesses fortemente estabelecidos negam papéis subjetivos iguais às classes: “como resultado, logo a *underlying population* [população de classe baixa] torna-se “realista”, e as outras se sentem porta-vozes dos ideais” (Adorno, 1996, p. 09).

Entendida essa hegemonia da semicultura, a partir de que se pode medir a gravidade da situação atual da formação cultural? Adorno argumenta que temos ainda como base a formação cultural tradicional para contrapor à semiformação socializada, mesmo que esta não possa ser tomada como isenta de falhas e mesmo de culpa pela situação atual, na medida em que suas promessas não foram cumpridas, pois, em grande medida, seriam também ideológicas. Assim, recorrer à formação cultural tradicional como forma de medir o estado atual da semiformação não é feito, por Adorno, como um conceito fechado ideal e perfeito que precisa ser resgatado e aplicado à cultura.

A medida do novo ruim é o anterior. Este revela-se, no momento em que está condenado, frente à última forma do que nos choca, como uma cor que tenta uma reconciliação ao se desvanecer. Só por ela, e não por qualquer *laudatio temporis acti* [celebração do passado], é que se recorre à formação tradicional (Adorno, 1996, p. 10).

A semiformação seria o conceito de formação coisificado, que se põe sem uma relação real com seu conteúdo de verdade, precisamente o de autonomia, liberdade e igualdade dos indivíduos. Isso significa que o conceito não desapareceu, mas “perdeu sua atualidade” (Adorno, 1996, p. 11).

Na falsa identificação entre os indivíduos e a cultura, o todo aparece como repressor do indivíduo, não reconciliado com ele, ao mesmo tempo que a condição de resistir à pressão do mundo exterior, que a formação daria ao indivíduo, foi revogada na semiformação, deixando-o muito mais vulnerável à reprodução irrefletida do existente, isto é, a uma relação social não real: “a semiformação é o espírito capturado pelo caráter de fetiche da mercadoria” (Adorno, 1996, p. 05, parte 2). É nesse sentido que, mesmo que o desenvolvimento técnico proporcione um alcance maior da cultura, isso não significa, em um estado de semicultura, que haja

um progresso indiscutível, antes “(...) uma ideologia comercial pseudodemocrática” (Adorno, 1996, p. 06, parte 2).

Sem a experiência, isto é, sem “(...) a continuidade da consciência em que perdura o não-existente e em que o exercício e a associação fundamentam uma tradição no indivíduo” (Adorno, 1996, p. 11, parte 2), a informação imediata, pontual, heteronômica e efêmera se torna, digamos, a “semiexperiência” do indivíduo. Desse modo, o juízo e a experiência, que se formariam a partir de uma subjetividade capaz “de uma conexão de um viver em si relativamente coerente” (Adorno, 1996, p. 11, parte 2), tornam-se um “é isso” sem julgamento, no qual o sistema cultural mínimo, deformado e fetichizado em bens culturais, os substituí. Isso não significa que a consciência não busque uma afirmação, um lugar seguro a partir do qual pudesse se afirmar, mas, sob a semiformação, essa afirmação se dá no aderir a um grupo de maneira irrefletida, inclusive se pondo contra aqueles que não fazem parte dele ou qualquer coisa que possa denunciar sua adesão como falsa.

A aproximação com o totalitarismo aí se mostra evidente: “O semiformado culturalmente se coloca todas as vezes entre os salvos, e, entre esses, inclui quem está no poder, a que este reino serve de mediador” (Adorno, 1996, p. 13, parte 2). A semiformação é a alienação objetiva incorporada intimamente pelo sujeito como substituto da experiência que ele já não é capaz de realizar: “O semiculto transforma, como que por encanto, tudo que é mediato em imediato” (Adorno, 1996, p. 14, parte 2). É por isso que se tende à personalização, pois é possível, sob a semiformação, incutir a salvação de maneira imediata a uma pessoa, ao invés de refletir as condições objetivas e as mediações para se chegar a tal salvação. Não é por acaso que o conceito de semicultura surge na seção “Elementos do Antissemitismo”, da *Dialética do esclarecimento*. Aí já diziam Adorno e Horkheimer:

Para ele [o semiculto], todas as palavras convertem-se num sistema alucinatório, na tentativa de tomar posse pelo espírito de tudo aquilo que sua experiência não alcança, de dar arbitrariamente um sentido ao mundo que torna o homem sem sentido, mas ao mesmo tempo se transformam também na tentativa de difamar o espírito e a experiência de que está excluído e de imputar-lhes a culpa que, na verdade, é da sociedade que o exclui do espírito e da experiência. Uma semicultura que, por oposição à simples incultura, hipostasia o saber limitado como verdade não pode mais suportar a ruptura entre o interior e o exterior, o destino individual é a lei social, a manifestação e a essência. Essa dor encerra, é claro, um elemento de verdade em comparação com a simples aceitação da realidade dada (...). Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 161-163).

Se, para Adorno, a consciência crítica tem de ser, ao mesmo tempo, imanente e transcendente à cultura, é porque a formação cultural que se pretende afirmar contra a semiformação apresenta-se revogada, mas latente em sua promessa ideológica. Assim como toda consciência progressista, que visa à superação do estado atual, a consciência crítica aí exaltada está imersa nesse estado e, por isso, por ele também determinada, mas, ao mesmo tempo, também acima dele, pois aponta para a sua superação. A reflexão crítica sobre a semiformação deve conseguir desmembrá-la em suas falsas promessas, desvanecendo seu véu ideológico e resgatando a formação que a cultura afirma ao mesmo tempo que impede sua realização, só assim se pode ainda lutar pela sobrevivência da cultura. Uma educação que busque formar um indivíduo crítico e autônomo, não pode prescindir de tal cuidado.

5 A PERMANÊNCIA DA BARBÁRIE

A brutalidade exercida contra os homens se reproduz neles

(Adorno, *Dialética negativa*²⁹)

A deformação não é nenhuma doença de que
sofrem os homens, mas da sociedade
(Adorno, *Minima moralia*³⁰)

Seguindo o ocaso do indivíduo, que se transforma, na dialética do esclarecimento, em um membro anônimo das massas com a experiência empobrecida, Adorno e Horkheimer se propõe a pensar suas consequências históricas. Se o progresso se converte em regressão, e a sociedade adquire a tendência a se tornar total, eliminando as diferenças, o indivíduo semiformado que dela emana acaba também sob o signo da regressão, sob uma racionalidade autodestrutiva. Essa opressão à uniformização, à eliminação da diferença, é introjetada pelo indivíduo e projetada para o exterior: toda diferença deve ser eliminada. Esse processo é identificado, por Adorno e Horkheimer, como um sentimento de estranheza (o *Unheimlich* freudiano, em que algo aparece como “estranho”, “sinistro”, justamente por ser por demais familiar), a partir do qual se engendra uma falsa projeção³¹: a redução do mundo ao que se projeta nele. A assimilação da diferença passa a ser feita sob a coação da uniformidade subjetivamente incorporada. Há aí uma integração, uma uniformização, que necessariamente exclui, tal como vimos com a semicultura, para se manter enquanto tal: “essas pessoas odeiam o que é diferenciado, o que não é moldado, porque são excluídos do mesmo e porque, se o aceitassem, isto dificultaria sua ‘orientação existencial’” (Adorno, 1995a, p. 150).

Esse mecanismo seria o arquétipo do antissemitismo, da barbárie, pois projeta no outro (no caso, os judeus) as frustrações e sofrimentos próprios, cuja falsa salvação passa a ser a destruição desse outro, justamente porque ele abre a ferida da realidade dos indivíduos, pois quebra a identidade total e expõe o

²⁹ Adorno, 2009, p. 279.

³⁰ Adorno, 2001, p. 239.

³¹ A projeção é, em Freud, o ato de atribuir a outros algo que é do próprio indivíduo, como emoções ou pensamentos perturbadores. É por isso que, para Adorno, “a emancipação individual e social da dominação é o movimento contrário à falsa projeção” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 164).

sofrimento auto-incutido pelos sujeitos. Esse é o tema de *Os elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento*, última seção da *Dialética do esclarecimento*. Esse “limite” do esclarecimento deve ser entendido sob dois aspectos, como diz Jeanne Marie Gagnebin:

A loucura fascista representa, aos olhos de Adorno e Horkheimer, (...) o limite do esclarecimento no sentido de “fronteira”, aquilo que o projeto iluminista de liberdade não consegue vencer, mas também no sentido de “delimitação”, isto é, a determinação oculta, pois o núcleo secreto do esclarecimento jaz na sua interpenetração profunda com a violência (Gagnebin, 1997, p. 90).

Esse limite do esclarecimento pode ser identificado com o mal-estar da cultura identificado por Freud: a cultura exigira uma autorepressão dos indivíduos para ser constituída, causando um mal-estar advindo do próprio processo de civilização. Algo que engendra um grande problema, pois, como diz Adorno, “se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador” (Adorno, 1995a, p. 119-120). Não é possível eliminar totalmente o elemento regressivo da sociedade, principalmente na configuração social denunciada por Adorno, em que há “uma claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada” (Adorno, 1995a, p. 122). Quando essa superação total ocorre, só pode ser de maneira falsa, na identidade entre indivíduo e cultura, que não elimina as condições objetivas da barbárie, apenas as tornam latentes e cegas, prontas para explodir a qualquer momento em um surto de barbárie: “quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo que precisamente a sua densidade impede a saída. Isto aumenta a raiva contra a civilização. Esta torna-se alvo de uma rebelião violenta e irracional” (Adorno, 1995a, p. 122).

É por isso que, antes de tudo, o urgente é “nos conscientizar desse elemento desesperador” (Adorno, 1995a, p. 120), pois as condições objetivas para a barbárie não podem ser mudadas se os sujeitos agentes de tais condições não puderem ser mudados. É aí que entra a educação: ela deve conscientizar o indivíduo, formá-lo autônomo, de modo a que seja capaz de resistir à aderência irrefletida à uniformização, de modo a esteja ciente das vicissitudes da vida social, ao invés de ocultá-las e projetá-las em outrem. Isso depende “da possibilidade de elevar ao conceito o conteúdo da idiosincrasia e de tomar consciência de seu

absurdo” (Adorno e Horkheimer, 2006, p. 148). A idiossincrasia aparece, quando sem reflexão, como o inimigo, o proscrito sob a violência da identidade, da uniformização.

A permanência potencial da barbárie depende também de um esquecimento, de uma negligência com relação à história da humanidade e seu potencial de destruição. Esse esquecimento é, de fato, resultado da alienação social e da razão instrumental, que é meramente imediatista e calcada na dominação e no individualismo. Por isso Adorno insiste que uma educação contra a barbárie deve colocar acontecimentos como Auschwitz no centro das discussões, de modo a que se pense em suas causas e se evite que isso se repita: o passado deve estar presente de modo crítico. A elaboração do passado, de modo a que ele seja, realmente, algo que já não é mais, depende da eliminação das condições objetivas do sofrimento social. Em *O que significa elaborar o passado*, Adorno aponta para isso:

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 as suas causas (Adorno, 1995a, p. 49).

A barbárie é antes social e objetiva do que patológica e subjetiva. Dizer que os fascistas são loucos, por exemplo, diminui a questão e isenta a estrutura social que, na verdade, gesta a barbárie em suas condições atuais. Ainda assim, a resistência à barbárie e a possibilidade de uma sociedade emancipada só podem ser exercidas pelos sujeitos dessa sociedade. A educação tem que ter isso como meta, pois, apesar de uma ação diretamente objetiva escapar às suas possibilidades, ela é capaz de formar sujeitos capazes de realizar essa mudança objetiva.

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 desses mecanismos (Adorno, 1995a, p. 121).

Se isso se dá por uma “ausência de consciência”, então, “a educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica” (Adorno, 1995a, p. 121). É das possibilidades dessa educação, e de como ela deve se dar na

configuração da sociedade que mantém a barbárie latente, que falaremos no próximo capítulo.

6 CONTRA A BARBÁRIE: EDUCAÇÃO PARA A RESISTÊNCIA

*a luta entre a objetividade alienada
e a subjetividade limitada não está concluída. É no
caráter inconciliável desta luta está a sua verdade
(Adorno, Dialética negativa³²)*

Certamente, como diz Adorno, “a importância da educação em relação à realidade muda historicamente” (Adorno, 1995a, p. 144). Assim, é preciso pensar o objetivo da educação em uma época em que, como Adorno diz em *Crítica cultural e sociedade*, a ideologia na sociedade total se tornou “a própria sociedade real” (Adorno, 2002, p. 57). O falso da ideologia aí não é uma ideia que não seja condizente com a totalidade da realidade, mas que a própria realidade, objetivamente falsa, se coloque como total, como a realidade efetiva que se afirma como verdadeira simplesmente por existir: “o todo é o inverdadeiro” (Adorno, 2001, p. 46). Assim, a própria crítica à sociedade não pode se dar de fora, mas internamente a essa sociedade, seu ponto de partida é sua delimitação objetiva, o fato de estar imiscuída nessa sociedade: “A recusa da inessência dominante da cultura pressupõe que nela se participe o suficiente para a sentir, por assim dizer, palpitar entre os próprios dedos, mas que ao mesmo tempo dessa participação se extraíam forças para a denunciar” (Adorno, 2001, p. 22). É nesses termos, de uma contradição entre a determinação social e a autonomia do indivíduo que a educação para a emancipação deve se colocar:

Penso sobretudo em dois problemas difíceis que é preciso levar em conta quando se trata de emancipação. Em primeiro lugar, a própria organização do mundo em que vivemos é a ideologia dominante – hoje muito pouco parecida com uma determinada visão de mundo ou teoria –, ou seja, a organização do mundo converteu-se a si mesma imediatamente em sua própria ideologia. Ela exerce uma pressão tão intensa sobre as pessoas que supera toda educação. (...) No referente ao segundo problema (...) emancipação significa o mesmo que conscientização, racionalidade (...). A educação seria impotente se ignorasse a adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo. Porém seria questionável igualmente se ficasse nisto, produzindo nada além de *well adjusted people* [pessoas bem ajustadas], em consequência do que a situação existente se impõe no que tem de pior. (Adorno, 1995a, p. 143)

Assim, o ponto nevrálgico não é a educação para uma autoconsciência, uma autonomia do indivíduo que fosse capaz de se por completamente de fora da

³² Adorno, 2009, p.86.

sociedade administrada, mas a conscientização e autonomia que o insira no contexto real e mostre que o que parece natural na sociedade, essa “segunda natureza”, não passa de uma ordem socialmente determinada em dadas condições da produção da sociedade. Mesmo que essas condições estejam presentes na sociedade, deve-se ressaltar que o fato de a sociedade *estar* assim, não significa que ela tenha que ser *sempre* assim. As contradições sociais – como a autonomia que escraviza, a razão que é irracional, a cultura que destrói a cultura, a liberdade baseada na dominação, o sujeito que vira sujeitoado – devem ser elevadas ao conceito, refletidas e criticamente encaradas como empecilhos à emancipação:

Se não quisermos aplicar o termo emancipação num sentido meramente retórico, (...) vazio como o discurso dos compromissos (...) é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização do mundo (...). O motivo é a contradição social (Adorno, 1995a, p. 181).

Assim, a educação não é, na verdade, *para* a emancipação, como se fosse um fim ético ideal e utópico apartado do contexto social. A orientação normativa da educação não aparece, em Adorno, como algo imposto de fora, mas, se se pretende efetiva, deve ser a crítica da situação objetiva real, resistência aos limites que a sociedade impõe ao desenvolvimento da vida realmente livre de todos. A emancipação só será real e efetiva se for, primeiramente, tematizada na condição histórico-social do presente que, devido às suas contradições, “exige ‘objetivamente’ a partir de si própria sua transformação” (Adorno, 1999, p. 183). Como diz Wolfgang Leo Maar,

a contradição real objetiva aponta imanentemente para além de si, por meio da possibilidade de uma negação determinada – não abstrata – da ordem vigente. A “consciência” faz o papel de objetivação da contradição, por ser inversora na medida em que adequa (Maar, 2003, p. 473).

A consciência, portanto, só pode apontar, de maneira consequente, para uma objetividade para além da objetividade atual, para uma concretização efetiva da emancipação, se “aquelas poucas pessoas interessadas nessa direção orientem toda sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência” (Adorno, 1995a, p. 183). A educação proposta por Adorno é uma educação política, pois crítica à sociedade, de modo que se cobre dela o que ela promete, cobre da democracia, por exemplo, que seu conceito se efetive na realidade. No entanto, isso não pode vir através de uma educação voltada à

modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir do seu exterior; mas também não a mera transmissão de conhecimentos, cuja característica de coisa morta já foi mais do que destacada, mas a *produção de uma consciência verdadeira*. Isto seria inclusive da maior importância política; sua ideia, se é permitido dizer assim, é uma exigência política (...) uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado (Adorno, 1995a, p. 141-142).

Essa educação voltada à autoconsciência dos indivíduos deve ser entendida como uma racionalidade alargada, não “de modo excessivamente estreito, como capacidade formal de pensar”, mas “o pensar em relação à realidade, ao conteúdo”. Assim, o que está em jogo aqui “não é apenas o desenvolvimento lógico formal”, mas a “capacidade de fazer experiências”, pois, em uma sociedade em que a experiência é pré-fabricada, “a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação” (Adorno, 1995a, p. 151).

Quanto ao modelo educacional voltado à emancipação, podemos destacar três elementos que precisam ser repensados ou eliminados da prática educacional: a *competitividade*, a *autoridade* e a *severidade*. A competitividade, para Adorno, não é um elemento essencial para a educação. A ideia de que isso serve ao desenvolvimento das capacidades humanas, sem maiores consequências sociais, seria para ele um engodo: “um ensino que se realiza em formas humanas de maneira alguma última o fortalecimento do instinto de competição” (Adorno, 1995a, p. 161). Não se trata, no entanto, da formação de seres passivos – afinal, a passividade é justamente o pré-requisito para a integração irrefletida –, mas de uma atividade voltada para a reflexão, para a superação das debilidades sociais e intelectuais objetivamente instauradas, não para a superação de feitos de outrem.

Quanto à autoridade, Adorno não a descarta sem mais como elemento educacional, pois “o modo pelo qual – falando psicologicamente – nos convertemos em um ser humano autônomo, e portanto emancipado, não reside simplesmente no protesto contra qualquer tipo de autoridade” (Adorno, 1995a, p. 176). Trata-se de um momento do processo de emancipação, especialmente na primeira infância, em que os pais instituem limites, talvez, justamente, para que a criança não se desenvolva como se pudesse – autoritariamente, no sentido ruim – impor sua vontade a todo custo. O momento de autoridade da formação é, segundo Adorno, denominado por Freud como “desenvolvimento normal”, em que a criança se identifica com a

autoridade do pai, a interioriza, apropria-se dela para posteriormente descobrir que essa figura não corresponde ao ideal construído, fazendo com que a criança se liberte e constitua seu próprio caminho. No entanto,

de maneira alguma isto deve possibilitar o mau uso de glorificar e conservar esta etapa, e quando isto ocorre os resultados não serão apenas mutilações psicológicas, mas justamente aqueles fenômenos do estado de menoridade, no sentido da idiotia sintética que hoje constatamos em todos os cantos e paragens (Adorno, 1995a, p. 177).

Quando conservado, esse momento de autoridade se institui como as regras do jogo social, de modo que a identificação com a autoridade, a obediência irrestrita a ela, torna-se procedimento padrão, numa perpetuação da infância e automatismo quanto ao seu papel social.

Já a educação baseada na severidade, na força voltada à disciplina, para Adorno, “consiste num grau máximo da capacidade de suportar dor”, um masoquismo que se identifica facilmente com o sadismo, já que “o elogiado objetivo de ‘ser duro’ de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral”. Basicamente, a severidade serve como um engendramento da barbárie, já que “quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir” (Adorno, 1995a, p. 128). O momento de medo, que a severidade deveria superar através da virilidade disciplinada, acaba, quando a disciplina é aplicada de maneira irrefletida, como um encobrimento do medo, o qual se torna latente e pronto para ser externalizado em atos violentos. É necessário, para Adorno, não reprimir o medo, mas torná-lo consciente, de modo a que não se volte cegamente para o exterior.

(...) a educação precisa levar a sério o que já de há muito é conhecido da filosofia: que o medo não deve ser reprimido. Quando o medo não é reprimido, quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido (Adorno, 1995a, p. 129).

A disciplina irrefletida substitui a experiência real pela aplicação da fórmula organizativa, de uma consciência coisificada, sob a qual o indivíduo se apreende enquanto coisa e, posteriormente, estende isso aos outros, numa manipulação rígida e sem emoções: “os meios (...) são fetichizados, porque os fins – uma vida humana digna – encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas” (Adorno, 1995a, p. 132).

Enfim, a educação para a resistência e contradição, que forme cidadãos críticos e autoconscientes seria, em Adorno, a necessidade objetiva de uma configuração social claustrofóbica e repressora do diferente. A heteronomia, o individualismo da autoconservação e a perda da capacidade da experiência sustentada por uma ordem social que produz e reproduz tais coisas; tudo isso teria deformado a tal ponto o indivíduo que mesmo a sua capacidade de amar estaria deformada, “uma deficiência de *todas* as pessoas, sem exceção, nos termos em que existem hoje” (Adorno, 1995a, p. 134). No entanto, não se trata também de pregar o amor, como um imperativo do dever, pois não só ninguém tem esse direito, já que todos são deficientes quanto a isso, mas também porque tal pregação só poderia aparecer de forma ideológica, artificial quando a objetividade social impõe a frieza e a competição.

Antes de qualquer uniformidade universalista, cabe à educação ensinar a ver a fragmentação do real, de modo a que seres autônomos possam, um dia, formar uma sociedade emancipada, que “não seria, todavia, um estado uniforme, mas a realização do geral na conciliação das diferenças” (Adorno, 2001, p. 102), em cuja paz seria “um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (Adorno, 1995ab, p. 184).

7 CONCLUSÃO

Por isso, uma voz nos diz, quando esperamos a salvação, que a esperança é vã; e todavia só ela, a impotente, é que nos permite respirar
(Adorno, *Minima Moralia*)³³

Ao se falar em emancipação, pode-se perguntar: emancipar-se de quê? Em Adorno, a resposta curta e grossa poderia ser: da coerção da identidade. Isso porque os conceitos que procuramos esclarecer – razão instrumental, sociedade administrada, indústria cultural – se apresentam como problemáticos justamente pelo fato de forçar uma identidade coercitiva, tolhedora da liberdade. Tal liberdade seria justamente o projeto da racionalização do mundo, do esclarecimento analisado por Adorno e Horkheimer, que deveria garantir a autoconservação do homem através de sua completa autonomia diante de determinações exteriores. O problema, para Adorno, não seria o projeto em si, mas sua falsa realização, que condiciona cada vez mais o indivíduo conforme avança sob o pretexto de libertá-lo. O conceito de emancipação de Adorno cobra dessa promessa a sua realização efetiva, não apenas ideológica. Quanto a isso, talvez seja esclarecedor o texto chamado “Progresso”, de *Palavras e sinais* (1995b), em que Adorno analisa o conceito de troca, justamente a identidade ideológica das relações sociais:

O cumprimento do reiteradamente rompido contrato de troca convergiria com a sua abolição; a troca, se deveras se trocassem equivalentes, desapareceria; o verdadeiro progresso em relação à troca não seria meramente um outro, mas também ela mesma trazida para si (Adorno, 1995b, p. 60).

Poderíamos estender essa formulação à emancipação prometida pelo esclarecimento: ela deve coincidir objetivamente a seu conceito. Enquanto essa coincidência permanecer falsa, encobridora das contradições reais e de sua não realização efetiva, deve criticada.

A dificuldade maior da emancipação seria, justamente, a densidade que adquiriu o véu encobridor da realidade, tão denso porque encontra seus agentes ideológicos na própria realidade, na estrutura social em todos os seus desdobramentos, bem como no sujeito social que é por essa sociedade constituído,

³³ Adorno, 2001, p. 123.

inclusive com relação à sua consciência. A deformação da consciência, sua semiformação, reproduz essa falsa identidade, fortalecendo a estrutura que a deforma, engendrando uma situação quase intransponível. Sob tal configuração, essa consciência acaba transpondo a coerção de modo violento e cego, em uma identidade com a violência a que é submetido socialmente. O resultado é a barbárie, a destruição do diferente.

Nesse contexto pouco esperançoso, a educação se mostra, para Adorno, como um elemento-chave para a emancipação, pois a sua realização só pode ser cobrada por sujeitos autônomos, críticos e autoconscientes, que sejam capazes de percebê-la como não realizada e de encontrar os seus empecilhos objetivos. A emancipação deve ser, portanto, real, tanto subjetiva quanto socialmente, o que demanda uma emancipação não enquanto categoria estática, aplicável, mas como um processo. Com relação à sua dinâmica, a emancipação defendida por Adorno se aproxima da realização do esclarecimento pensado por Kant, que ao responder à pergunta “vivemos atualmente em uma época esclarecida”?, respondeu: “não, mas certamente em uma época de esclarecimento”³⁴.

Uma sociedade emancipada, para Adorno, deve ser uma sociedade democrática, no sentido de incluir a diferença, não por meio de uma identificação, mas enquanto diferenças que podem coexistir sem coação à identidade, sem restrição da autonomia. Essa autonomia não pode ser imposta de cima – pois deixaria de ser autonomia –, mas justamente desenvolvida como formação do indivíduo, papel esse da educação. Assim, juntamente com a crítica da indústria cultural, que “impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente”, esses indivíduos “constituem, contudo, condição prévia de uma sociedade democrática, que não poderia salvaguardar e desabrochar senão através de homens não tutelados” (Adorno, 1994, p. 99).

Na teoria social de Adorno, a educação possui essa função crítica fundamental, enquanto análise da falsa consciência e enquanto medida da realidade social à luz de seu potencial de emancipação. Se isso é possível ou não, se de fato se pode educar para a emancipação, talvez só saibamos na prática, mas abdicar

³⁴ KANT, I. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf>. Acesso em: 10 de novembro de 2015.

dessa esperança seria, certamente, para Adorno, o mesmo que capitular diante da injustiça. Nas palavras de Adorno: “por fim, a esperança, tal como ela se arranca à realidade, enquanto esta nega aquela, é a única figura em que a verdade aparece. Sem esperança, a ideia de verdade dificilmente seria pensável, e a inverdade cardinal é fazer passar a existência mal conhecida pela verdade, só porque foi conhecida” (Adorno, 2001, p 96).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Adorno. Organização de Gabriel Cohn. 2.ed. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. Dialética Negativa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. Educação e Emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.
- _____. A ideia de história natural. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno4.htm>>. Acesso em: 10 de novembro de 2015.
- _____. A atualidade da filosofia. Disponível em: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>>. Acesso em: 10 de novembro de 2015.
- _____. Indústria cultural e sociedade. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. Mínima Moralia. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. Palavras e sinais: modelos críticos 2. Rio de Janeiro: Vozes, 1995b.
- _____. Teoria da semicultura. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. M. de Abreu. A revisão modificada de Verlaine Freitas. Publicado na Revista "Educação e Sociedade" n. 56, ano XVII, dezembro de 1996, pág. 388-411.
- _____. Textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- BUENO, S. F. (org.). Teoria crítica e sociedade contemporânea. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- CEPPAS, F. Crítica imanente e ensino de Filosofia. Ver. O que nos faz pensar n 021, maio de 2007.
- DUARTE, R. A. de P. Mímesis e Racionalidade. São Paulo: Loyola, 1993.
- DUARTE, R. A de P. Teoria crítica da indústria cultural. Belo Horizonte: UFMG, 2003, reimpressão de 2007.
- DUARTE, R. A. de P. Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008.
- GAGNEBIN, J. M. Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.
- GATTI, L. F. Indústria cultural e crítica da cultura. In: NOBRE, M. (Org). Curso livre de Teoria Crítica. Papyrus, 2008.
- GOMES, L. R. Teoria crítica e educação política em Theodor Adorno. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n.39, p. 286-296, set. 2010.

- HORKHEIMER, M. Eclipse da razão. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- KANT, I. Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento? Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/emkant/texto_II.pdf>. Acesso em: 10 de novembro de 2015.
- MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor W. Educação e Emancipação. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1995a.
- MAAR, W. L. Adorno, semiformação e educação. Campinas, vol. 24, n. 83, p. 459-476, agosto 2003.
- MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2010.
- NOBRE, M. A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- NOBRE, M. A Teoria Crítica. Rio de Janeiro: Zahar, 3.ed., 2011.
- SELIGMMAN-SILVA, M. Adorno. São Paulo: Publifolha, 2003.
- SILVA, F. L. Conhecimento e razão instrumental. Rev. de Psicologia. USP vol.8 n.1 São Paulo 1997.
- TIBURI, M & DUARTE, R (Orgs.). Seis leituras sobre a Dialética do Esclarecimento. Ijuí: Unijuí, 2009.