

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCAÇÃO E  
SOCIEDADE  
CONTEMPORÂNEA**

**FRANCIELE BETE PETRY**

**FILOSOFIA COMO FORMAÇÃO: SEU ENSINO NO  
PENSAMENTO DE THEODOR W. ADORNO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutorado em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz.

Florianópolis  
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da  
Universidade Federal de Santa Catarina

P498f Petry, Franciele Bete

Filosofia como formação [tese]: seu ensino no pensamento de Theodor W. Adorno / Franciele Bete Petry ; orientador, Alexandre F. Vaz. - Florianópolis, SC, 2011.

229 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969.
  2. Educação. 3. Filosofia - Estudo e ensino.
  4. Cultura. I. Vaz, Alexandre Fernandez.
- II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação.
- III. Título.

CDU 37

Franciele Bete Petry

**FILOSOFIA COMO FORMAÇÃO: SEU ENSINO NO PENSAMENTO  
DE THEODOR W. ADORNO**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutora em Educação e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Educação.

Florianópolis, 28 de janeiro de 2011.

---

Prof. Dra. Célia Regina Vendramini  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação

**Banca examinadora:**

---

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz – Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Christian Muleka Mwewa – Avaliador  
Universidade do Sul de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Divino José da Silva – Avaliador  
Universidade Estadual Paulista/Presidente Prudente

---

Prof. Dr. Jaison Bassani – Avaliador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni – Avaliador  
Universidade Estadual Paulista/Marília

---

Profa. Dra Lúcia Schneider Hardt – Suplente  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Dr. Bruno Pucci – Suplente  
Universidade Metodista de Piracicaba



À Alexandre, pela confiança,  
respeito e exemplo de ser um  
*formador.*



## AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas que me acompanharam ao longo desse trabalho e a quem devo meu agradecimento sincero.

Agradeço a meu orientador Alexandre F. Vaz pela persistência na realização desse trabalho, inclusive nas vezes em que hesitei quanto à possibilidade de que ele se realizasse. Agradeço sua paciência, sua confiança, seu apoio a minhas decisões, seu incentivo e às suas palavras sempre tão carregadas de motivação. Obrigada por ser um exemplo de professor e intelectual que, no espírito adorniano, leva a sério a tarefa formativa. Agradeço, ainda, a orientação feita com seriedade, às discussões e idéias sugeridas ao trabalho.

Aos colegas e amigos do Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea, com os quais pude aprender, discutir e compreender o sentido de se fazer pesquisa conjuntamente. Agradeço também, em especial, à Lisandra Invernizzi, pelo apoio com a normatização deste trabalho.

Ao professor Alessandro Pinzani, cujo respeito às minhas decisões foi fundamental para a conclusão deste trabalho. Obrigada pela confiança e amizade.

Ao querido Stefan Fornos Klein, pela amizade sincera, assim como pelas discussões, esclarecimentos e ajuda com as traduções e leituras dos textos em língua alemã.

Aos amigos Fernando Coelho e Caroline Ferri que acompanharam o início desta pesquisa, motivando-me com seu humor para que eu a concretizasse.

Aos amigos da Universidade Federal da Fronteira Sul que me apoiaram e me motivaram incansavelmente durante a redação do trabalho.

A todos os amigos de quem estive longe nesse tempo dedicado ao doutorado, mas que de mim não se afastaram, alegrando-me com a amizade verdadeira que provaram existir.

À minha mãe, Iduina Bete, pelo apoio incondicional. Ao meu pai, Oto João Petry, por ter me incentivado a interagir com o campo da educação.

À minha irmã, Michele Bete Petry, por seu carinho, mas também pela leitura e sugestões feitas a esse trabalho.

Aos acasos da vida que me trouxeram a esse caminho, a partir do qual pude trilhar outros e encontrar um sentido para a minha formação.

## RESUMO

O trabalho pretende discutir o tema da filosofia como formação cultural e seu ensino mediante diferentes lugares no corpo teórico de Theodor W. Adorno, elementos que se complementam e possibilitam visualizar uma concepção de filosofia em sua obra que se concretiza em sua própria prática docente e em sua atividade como intelectual. Isso significa buscar compreender, em primeiro lugar, o que Adorno entende por filosofia ou, mais especificamente, por uma filosofia que esteja vinculada a um projeto de emancipação para, depois, buscar saber como ele próprio fez de sua teoria uma espécie de prática em que sua convicção da possibilidade ainda transformadora daquela se efetivasse, fosse enquanto intelectual crítico de seu tempo ou como professor, inserido no contexto universitário e responsável, também, pela formação filosófica de inúmeros acadêmicos. A fim de traçar os contornos da concepção de filosofia defendida por Adorno e o modo como ela se entrelaça com sua atividade docente e intelectual, o trabalho se estrutura em três capítulos. No primeiro, discute-se o conceito de formação cultural como utopia presente em seu pensamento e as dificuldades a ele relacionadas, principalmente, a semiformação, entendida como uma forma de subjetivização na sociedade contemporânea que contraria o interesse de emancipação. Este ainda é central para a educação defendida por Adorno, assim como para sua concepção de filosofia, entendida como um modo de pensar que contribui para a autonomia do indivíduo, principalmente na medida em que o torna capaz de pensar sobre a realidade e sua vida em sociedade, resistindo às tendências de dominação. No segundo capítulo do trabalho, procura-se mostrar de que modo a filosofia pode ser concebida na obra de Adorno, sem perder de vista o ideal da formação cultural, com o qual ela se entrelaça ao erguer a pretensão de criar uma consciência verdadeira nos sujeitos. Esse modo de entender a filosofia acaba por implicar uma atividade de reflexão dialética, assim como crítica, encarando as contradições que se colocam ao pensamento como reflexo das contradições reais presentes na sociedade. Nesse sentido, surge como elemento fundamental à atividade filosófica o seu momento expressivo, o qual poderá ser observado na própria obra de Adorno, que não segue uma forma analítica ou dedutiva de exposição, mostrando-se como resistência à reificação. Finalmente, o último capítulo trata da filosofia e de seu ensino na obra e prática de Adorno. A relação de imanência entre teoria e práxis marca a atividade de Adorno como intelectual, preocupado com a intervenção pública que

cabe aos teóricos quando estão comprometidos com a crítica social e com uma sociedade emancipada, ou como professor, para quem o contato com os alunos se revela como uma possibilidade de promover um pensar livre. Sua preocupação esteve voltada, igualmente, para a prática docente. Recusou-se a reduzir a filosofia a uma disciplina, mostrando como ela era próxima, senão praticamente idêntica, à formação cultural. Adorno, como professor, ofereceu materialidade à sua filosofia ao fazer coincidir sua concepção acerca dela com seu próprio exercício, sendo exemplo daquilo que ele tanto prezava: um teórico que faz da sua teoria uma prática crítica, dialética e comprometida com o ideal de uma sociedade emancipada na qual os indivíduos poderiam ser livres e autônomos.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno, filosofia, formação cultural, ensino.

## ABSTRACT

The work aims to discuss the concept of philosophy as *Bildung* and its teaching through different texts of Theodor W. Adorno, which can be seen as complementary and allow a conception of philosophy that is realized in his own practice as professor and as intellectual. This requires, firstly, understanding what Adorno conceives properly by philosophy or, more specifically, by a philosophy tied to an emancipation project. Then it will be possible to point out how Adorno make of his theory a kind of practice, in which can be seen the change potential of philosophy, both in his activity as a critical intellectual of his time and as professor that works at the university and is responsible for the philosophical formation of academics. In order to trace the contours of a concept of philosophy in Adorno's work and the way it is entwined with his teaching and intellectual practice, the work is structured in three chapters. In the first one is discussed the concept of *Bildung* as utopia present in Adorno's thinking and the difficulties related to it, especially, the pseudo-culture, a phenomenon which is understood as a subjectivation form in contemporary society and opposed to an emancipation ideal. This latter is central to Adorno's view of education, as well as to his conception of philosophy, which can be considered a way of reflection that contribute to the autonomy of individuals, since it could make them capable of thinking about reality and its life in society, resisting to the domination. The second chapter tries to show how this conception of philosophy can be identified to the *Bildung* and how it implies a dialectical and critical thinking that faces the contradictions for the thought, which appear to itself as reflection of the real contradictions of society. In this sense, the expressive moment of philosophy becomes an its essential element, which can be seen in Adorno's own work: he refuses an analytical or deductive exposition of the themes as a way of resistance against reification. Finally, the last chapter discusses the immanent relation between theory and praxis that is closed to Adorno's activity as intellectual concerned with public intervention that must be a characteristic of the theorists committed with the social criticism and with an emancipated society; or as professor, to whom the contact with students could be a way of promoting a free thinking. Adorno's concern has been directed also to the teaching. He has refused to reduce philosophy to a discipline and has shown how close it was, if not identical, to *Bildung*. Adorno as a professor, has offered materiality to his philosophy in becoming it a practice that

coincides with its conception. He was, then, an example of something he so cherished: an intellectual that makes of his theory a critical and dialectical practice, committed with an ideal of emancipated society in that individuals could be free and autonomous.

Key words: Theodor W. Adorno, Philosophy, *Bildung*, Teaching.

## LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE THEODOR W. ADORNO<sup>1</sup>

- GS ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.
- GS 1 *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.
- AF: Actualidad de la filosofía*. Tradução: José Luis Arantegui Tamoyo. Barcelona: Paidós, 1991.
- GS 3 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.
- DE: Dialéctica do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p.
- GS 4 *Minima Moralia. Reflexione aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.

---

<sup>1</sup> As citações de Theodor W. Adorno feitas neste trabalho foram extraídas da edição digital (*Digitale Bibliothek Band 97 – Biblioteca Digital v. 97*) das obras completas (*Gesammelte Schriften*). Serão citadas, portanto, por “GS”, seguidas pelo número da página da edição das obras completas publicadas em 20 volumes pela *Suhrkamp Verlag* e, entre colchetes, pelo número correspondente à versão digital. Além disso, será referida, ainda, após o ponto e vírgula, a edição traduzida, ou em língua portuguesa ou em espanhol, conforme a indicação que consta na lista de abreviaturas. As notas referentes aos textos de Horkheimer, embora não sejam relacionados em uma lista de abreviaturas, seguirão a indicação de seu nome, o ano correspondente à edição citada na língua original, entre colchetes será indicado o ano referente à publicação do texto e, em seguida, entre parênteses, será citado o número da página da edição em língua portuguesa.

**MM:** *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução: Luiz Eduardo Bicca. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993.

GS 6 *Negativ Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.

**DN:** *Dialética negativa*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

GS 8 *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.

**TSF:** Teoria da semiformação. Tradução: Newton Ramos-de-Oliveira. In: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio Alvaro Soares; LASTÓRIA, Luiz Antonio Calmon Nabuco (Orgs.). *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 7-40.

GS 10/1 *Kulturkritik und Gesellschaft I; Prismen; Ohne Leitbild*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.

**P:** *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Ática, 2001.

GS 10/2 *Kulturkritik und Gesellschaft II; Eingriffe; Stichworte*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.

**PS:** *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução: Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

**EE:** *Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

- IN: Intervenciones: nueve modelos de critica.*  
Tradução: Roberto Vernengo. Caracas: Monte Avila Editores, 1969.
- GS 11 *Noten zur Literatur.* Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.
- NL: Notas de literatura I.* Tradução: Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003.
- GS 20.1 *Vermischte Schriften I/II.* Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (Digitale Bibliothek Band 97). CD-ROM.
- FMM:** A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. Tradução: Gabriel Cohn. *Lua Nova*, São Paulo, n. 60, 2003. p.131-139.
- EM *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- IS *Introdução à sociologia (1968).* Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- LND *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a lecture course 1965/1966.* Tradução: Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2008.
- PMP *Problems of Moral Philosophy.* Tradução: Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2000.
- PT I *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung.* v. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.



# SUMÁRIO

## **INTRODUÇÃO / 19**

### **I A *BILDUNG* COMO UTOPIA / 26**

- 1.1 – A *Bildung* iluminista: Kant e o projeto do esclarecimento / 29
- 1.2 – A crítica de Adorno à *Bildung* e ao projeto do esclarecimento / 36
- 1.3 – Formação, semiformação e a dialética presente no conceito de cultura / 42
- 1.4 – Formação cultural, semiformação e modernidade / 50
- 1.5 – Formação cultural e experiência / 58
- 1.6 – O desafio da educação frente à semiformação cultural / 72

### **II A FILOSOFIA COMO FORMAÇÃO / 89**

- 2.1 – O pensar que resiste à reificação / 91
- 2.2 – Resistir à reificação interpretando a realidade / 103
- 2.3 – Crítica dialética e resistência / 120
- 2.4 – A forma como momento de resistência da filosofia / 134

### **III A FILOSOFIA E SEU ENSINO / 150**

- 3.1 – Adorno: o intelectual entre a teoria e a prática / 152
- 3.2 – A formação cultural como condição da docência na filosofia / 169
- 3.3 – Considerações sobre os tabus presentes no magistério / 180
- 3.4 – Adorno: filósofo e professor / 191

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS / 217**

## **REFERÊNCIAS / 222**



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como tema a filosofia e seu ensino no pensamento de Theodor W. Adorno. Embora ela se constitua em um objeto de estudo recorrente em textos sobre a obra do autor, raramente é tratada sob o ponto de vista específico do seu ensino. Adorno mesmo dedicou alguns poucos textos à abordagem específica do assunto, como em *A filosofia e os professores*, *Para que ainda a filosofia* ou o famoso texto *A atualidade da filosofia*, de sua aula inaugural na Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt am Main no ano de 1931. Contudo, o tema se apresenta de modo constante em seu pensamento, principalmente se observado a partir da atividade de Adorno como professor universitário e intelectual comprometido com a busca de uma forma independente de pensar e de intervir na realidade, quando, então, teoria e prática se tornam, por isso, indissociáveis. Essa observação provoca questões como: é possível identificar uma concepção de filosofia nos textos de Adorno que se vincule às suas discussões sobre a educação? Dada a ênfase dos escritos de Adorno a uma educação comprometida com a emancipação, também sua filosofia estaria relacionada a esse objetivo? Em que medida, então, ela se entrelaçaria com o projeto de esclarecimento da modernidade, principalmente, a partir das críticas que o próprio Adorno remete a esse processo? Ou, ainda, como a crítica de Adorno à filosofia tradicional coloca em questão a necessidade de uma nova forma de pensar filosoficamente? Quais seriam suas características? Se é possível considerar que há em Adorno uma concepção enfática daquilo em que se constitui a atividade filosófica, como ela se fez presente em sua atividade como intelectual e professor? E, finalmente, tomando-se a figura de Adorno como docente, seria possível indicar um modo como a filosofia poderia ser ensinada? Esta tese pretende, a partir das questões acima indicadas, mostrar que há uma concepção de filosofia em Adorno que pode ser compreendida como formação cultural e, além disso, que ela se articula com sua atividade como intelectual crítico de seu tempo e como docente, inserido no contexto universitário e responsável, também, pela formação filosófica de inúmeros acadêmicos. Assim, a filosofia se apresentaria para Adorno como uma forma específica de reflexão, com a qual sua atividade docente e intelectual estaria intrinsecamente ligada, e que exigiria um tratamento correspondente em relação a seu ensino. Conseqüentemente, “ensinar filosofia” seria, para Adorno, tendo presente a idéia de autonomia, “ensinar a pensar” ou, mais precisamente, “ensinar a pensar crítica e dialeticamente”.

A fim de traçar os contornos da concepção de filosofia defendida por Adorno e o modo como ela se entrelaça com sua atividade docente e intelectual, o trabalho se estrutura em três capítulos. O primeiro tratará da idéia da *Bildung* como utopia presente no pensamento adorniano. Na primeira seção, são apresentadas algumas considerações de Kant sobre o esclarecimento e o modo como, segundo ele, a formação deveria ocorrer para que fosse possível aos indivíduos alcançar a autonomia e liberdade. Tenta-se mostrar, depois, que esse objetivo subjaz às considerações de Adorno apesar das críticas que este destina ao conceito de esclarecimento, principalmente, ao seu entrelaçamento com o mito e o potencial regressivo da razão. Adorno, porém, ainda deposita sua esperança no esclarecimento como meio para a formação de sujeitos emancipados, mesmo reconhecendo as dificuldades nele envolvidas, como por exemplo, a dialética presente no conceito de cultura, tema da terceira seção, ou a semiformação, processo que se apresenta como modelo na modernidade para a constituição subjetiva, como se discutirá na quarta seção desse capítulo, em que se tratará, também, o conceito de formação cultural a partir do significado que ele teve no iluminismo. A semiformação atestaria o fracasso do projeto iluminista, pois substituiu a utopia da formação cultural por um modelo semiformativo, que proporciona às massas uma relação superficial com a cultura e não chega a se constituir em uma experiência para os indivíduos. Assim, ela provoca uma espécie de enfraquecimento ou mesmo de esvaziamento do sujeito, o que será discutido na quinta seção do capítulo. Nesta se discute a necessidade da experiência, seja com a arte ou com áreas do conhecimento como a filosofia ou sociologia, capazes de provocar no indivíduo a reflexão e, na medida em que ele se coloca em uma posição de crítica diante da realidade, também como resistência às formas de dominação presentes na sociedade. Posteriormente se vinculará a importância da experiência filosófica para a idéia de uma formação cultural dirigida para o desenvolvimento de um pensamento autônomo.

A partir dessas considerações, torna-se necessário refletir sobre a tarefa da educação frente às críticas feitas por Adorno à semiformação, levando-se em consideração, principalmente, a exigência de que a ela ainda corresponda um ideal de emancipação. Assim, a última seção do primeiro capítulo discutirá de modo mais específico a principal tarefa que cabe à educação: um processo de desbarbarização que se dirige, fundamentalmente, para a formação de sujeitos com potencial de resistência à dominação. Contudo, há que se reconhecer a dialética do processo formativo, pois mesmo que a educação esteja voltada para a

emancipação, ela contém traços regressivos, como aqueles que se vinculam à dureza e ao autoritarismo, sobre os quais é necessário ter clareza para que não se traia a finalidade de formar uma consciência verdadeira nos indivíduos, sensível aos outros, resistente às práticas que envolvem violência e, sobretudo, à reificação.

A idéia de que a formação cultural seja ainda uma possibilidade de emancipação irá se entrelaçar com a concepção de filosofia defendida por Adorno. Na verdade, ambas se dirigem para um mesmo fim: a formação de uma consciência verdadeira e capaz de se opor à reificação. Entretanto, Adorno não se refere a uma filosofia em sentido geral, mas a um modo particular de se exercer o pensamento que se diferencia da tradição filosófica, a qual, em certa medida, teria justificado os fatos e a história, estando a serviço de uma racionalidade meramente instrumental que se concretizou por meio dos diferentes mecanismos sociais de dominação e opressão. Assim, Adorno defenderá uma filosofia que se realiza de um modo alternativo e se propõe superar as dificuldades que o pensamento encontra no que diz respeito a sua relação com os objetos. Esse será o tema do segundo capítulo da tese, que procurará abordar, a partir de diferentes textos, os elementos que compõem uma concepção de filosofia profundamente ligada com o objetivo de um pensamento autônomo e crítico. A primeira seção do capítulo trata do pensamento filosófico, o qual pressupõe uma relação específica com seu objeto por meio dos conceitos. Ao criticar a tradição filosófica que se ergueu a partir da tentativa de capturar completamente a coisa por meio do conceito, identificando ambos pela abstração, Adorno se compromete, simultaneamente, com um novo modelo para abordar os objetos, sem se utilizar da lógica identitária, colocando a relação entre sujeito e objeto em primeiro plano. Nas seções seguintes do segundo capítulo, será exatamente essa nova maneira de fazer filosofia que será discutida.

Um dos elementos que a constitui se refere à interpretação como atividade de desconstrução de conceitos e posterior composição de imagens que refletem a realidade. A interpretação estaria relacionada à dissolução de “enigmas”, os quais não são resolvidos ao serem abordados conceitualmente, mas desfeitos, pois no mesmo instante em que se encontra uma resposta, o enigma desaparece. A filosofia, contudo, cumpre essa tarefa abordando seu objeto a partir de um conjunto de conceitos que respeitará aquele na medida em que se recusa a reduzi-lo a apenas um conceito ou a capturá-lo integralmente. A idéia de uma constelação conceitual, relacionada à tarefa interpretativa da filosofia, permite que o objeto seja percebido em suas diferentes dimensões, naquilo que é heterogêneo, um *outro* do conceito, algo

ignorado pela filosofia tradicional e que precisa ser trazido à reflexão se houver o desejo de que o pensamento ainda possa estar de alguma forma livre da dominação. A tarefa de interpretação acaba por revelar a íntima conexão da filosofia com a linguagem, tema esse que será central nas outras seções do capítulo.

Adorno critica a pretensão da filosofia em querer alcançar a totalidade e, assim, recusa-se a levar adiante esse objetivo. Insiste, portanto, no particular como instância em que a totalidade se manifesta, mesmo que de forma negativa. A filosofia, para seguir como possibilidade de formação cultural voltada para a emancipação, deve proceder tendo como base outro método, essencialmente crítico e dialético, reconhecendo as contradições internas aos conceitos, as quais fornecem as aberturas para se visualizar tanto a verdade quanto a falsidade da realidade. Por meio da crítica dialética, a filosofia pode olhar para o particular como figura invertida do real, como dimensão em que a falsidade do todo é revelada. Os conceitos proporcionam a mediação entre o pensamento e o objeto, mas na medida em que eles carregam em si contradições, apontam para a inverdade presente na realidade, algo que somente uma filosofia que não recua diante da negatividade pode apreender. A filosofia que adota o método da crítica dialética, conseqüentemente, aposta não na totalidade, mas na potencialidade do fragmento em revelar as tendências que predominam na sociedade.

Diretamente ligada à necessidade da filosofia proceder dialeticamente, portanto, está a exigência de que o particular ou o fragmento seja adequadamente exposto, trazido à linguagem de uma maneira apropriada. A dialética, as contradições presentes no conceito, os próprios limites em relação à apreensão da totalidade, devem se refletir no modo de expressão da filosofia. A última seção do segundo capítulo tratará desse elemento vital para a filosofia, o momento em que as coisas são ditas, em que são expostas conceitualmente. Não se trata, para Adorno, de uma relação externa, mas imanente, pois o próprio objeto exige uma forma de exposição específica. É assim que a obra do próprio Adorno será escrita, por meio de aforismos, ensaios, fragmentos, que não sustentam a pretensão de seguir uma forma lógica dedutiva. Essa recusa já é em si mesma uma forma de resistência à reificação, uma vez que não participa da dominação do conceito que tenta esgotar seu objeto, expondo-o a partir de diferentes aspectos que o compõem e, simultaneamente, revelando algo sobre a realidade de modo mais verdadeiro, pois aceita a negatividade e o heterogêneo que lhe são constituintes. Além disso, se o objeto exigir que o texto que o apresenta

seja de uma determinada forma, do mesmo modo, o escritor tem que se curvar àquela exigência, renunciando à comunicação facilitada, à superficialidade e comprometendo-se com a beleza que reside na justa adequação entre o objeto e sua expressão. A filosofia, assim, poderia se subtrair aos imperativos sociais que influenciaram externamente sua forma de exposição, respeitando unicamente o objeto ao qual se dirige, mostrando-se, portanto, como oposição também à própria sua reificação.

Finalmente, o terceiro capítulo tratará da filosofia e de seu ensino na obra e prática de Adorno, tanto como intelectual quanto como professor universitário. A questão será abordada a partir de quatro momentos diferentes: em primeiro lugar, serão feitas algumas considerações sobre o modo como Adorno entende a relação entre teoria e prática. Para ele, trata-se de uma relação indissociável, uma vez que a teoria se constrói a partir de um impulso prático e a prática sem teoria seria cega, necessitando de pressupostos teóricos para que se realize. Assim, a teoria já seria uma forma de práxis, na medida em que, como resistência à reificação, intervém na realidade. A figura de Adorno como intelectual expressa exatamente essa convicção: sua oposição às formas tradicionais do pensamento e da filosofia mostra uma atitude perante a realidade de não-aceitação do dado. Além disso, em alguns momentos Adorno chega a se posicionar publicamente em relação a questões políticas de seu tempo, deixando clara sua defesa de que o intelectual tem o papel de usar a teoria para ser um crítico de sua própria época. Assim, a filosofia, como pensamento que pode desconstruir ideologias, que proporciona uma perspectiva crítica e dialética da realidade, tem seu momento de prática ao resistir à dominação que se expressa na sociedade, mas que também se reflete internamente nas teorias.

Em um segundo momento, pretende-se mostrar que o ensino da filosofia pressupõe o conceito de formação cultural tal como é defendido por Adorno. Para ele, a filosofia não se resume a um conjunto de conhecimentos, nem a uma disciplina especializada. Sobretudo, ela se caracteriza por um modo de pensar de forma independente e livre. Disso decorre que tanto o professor deve permanecer atento a sua atitude no que diz respeito à responsabilidade que a ela se relaciona por estar voltada à formação de sujeitos, quanto ao modo como também os alunos desenvolverão a reflexão. “Ensinar” filosofia, a partir dessa perspectiva, significará, de modo próximo ao que já Kant havia defendido, ensinar a pensar, algo que exigirá do professor o compromisso com a ampliação e aprofundamento de seu horizonte, não mais reduzível a apenas conhecimentos especificamente filosóficos, mas também literários,

relacionados à arte, música e outras áreas do saber, como sociologia, psicologia ou mesmo a psicanálise.

Em relação à docência e à possibilidade de que ela contribua com a formação de sujeitos emancipados coloca-se, ainda, a questão das representações construídas acerca da imagem do professor. Para Adorno, muitos são os tabus que se associam ao magistério e que necessitam de esclarecimento para que sejam dissolvidos, exigindo também da parte dos professores um comportamento consciente sobre sua atividade para que ela possa efetivamente se direcionar ao objetivo da busca de autonomia. A dissolução dos tabus também é relevante em função dos momentos dialéticos e de tensão que a própria relação entre professor e aluno apresenta, como o de autoridade. Os tabus precisam ser trazidos à consciência para que a prática docente não esteja carregada daquela violência à qual ela mesma pretende se opor.

As considerações acerca da postura do professor, da sua posição na relação com o aluno, irão se refletir na prática de Adorno. Sua concepção de filosofia irá se efetivar em uma prática consciente, que não renuncia ao rigor filosófico para pensar a realidade criticamente, de modo original e ousado, fazendo de Adorno um exemplo de uma forma de pensar independente que ele mesmo sempre incentivou. Na última seção do trabalho os aspectos concernentes ao ensino de filosofia serão pensados a partir da leitura das transcrições das aulas de Adorno na Johann Wolfgang Goethe Universität em Frankfurt am Main, especialmente as aulas de filosofia, em que se procura mostrar como a concepção da filosofia que Adorno defende em sua obra se materializa em seu cotidiano como docente. Elementos como o método, o trabalho com os conceitos, a relação pedagógica com os alunos, dentre outros, serão abordados sempre no contexto da filosofia de Adorno, procurando mostrar que a relação de imanência entre o objeto do pensamento e a sua expressão, tão bem marcada na sua obra, se faz presente em sua atividade como professor, evidenciando a responsabilidade e o comprometimento com o ideal de emancipação que o faz estar sempre atento à maneira pela qual a própria reflexão filosófica se realiza.

A presente tese, no espírito da filosofia defendida por Adorno, tenta realizar uma reflexão sobre a própria filosofia, sobre seu ensino e sobre o lugar do professor e intelectual diante da teoria e da sua prática sem que o trabalho seja conclusivo sobre seu objeto. Busca, sobretudo, delimitar algumas questões para que, a partir delas, seja possível construir, posteriormente, novos problemas, novas reflexões, não apenas para se ter mais clareza sobre o modo como o tema é tratado por Adorno, mas também para se pensar o ensino de filosofia na atualidade.

Se, como Adorno defendeu, a filosofia se caracteriza muito mais por ser uma reflexão constante, crítica e corajosa diante das contradições com as quais o pensamento se depara, então, também um trabalho acerca do assunto acaba por ser um momento de captura de um pensamento e reflexão em movimento, os quais não encontram um fim na tese a que deram origem, mas se movem nela, contra ela e também para além dela, buscando cada vez mais a auto-reflexão para que a sua prática possa ainda estar comprometida com a emancipação dos sujeitos aos quais se dirige.

## CAPÍTULO I A *BILDUNG* COMO UTOPIA

Pensar o conceito de *Bildung* na obra de Theodor W. Adorno é, ao mesmo tempo, fazer permanecer a utopia de uma sociedade emancipada. A aposta, contudo, não se dirige de forma restrita à educação, pois a *Bildung* não pode ser identificada a um processo pedagógico, antes, se refere à relação entre a cultura e sua apropriação subjetiva. Isso explica porque já no início do texto *Theorie der Halbbildung*, de 1959, Adorno se refere à crise da educação não como algo que deva ser objeto da pedagogia, mas como um fenômeno que necessita ser investigado dialeticamente, a partir de seu próprio conceito e em sua relação com uma espécie de “espírito objetivo” que se realiza ao contrário, negando seu próprio conceito.<sup>2</sup>

O conceito de *Bildung*, rico em significados, costuma ser traduzido para o português por “formação”, no sentido abrangente de um processo formativo cultural, herdeiro da *Paidéia* grega.<sup>3</sup> Na Antiguidade Clássica a noção refletia o ideal do Homem grego, articulando o indivíduo com a comunidade, dando a ele o sentido de totalidade que deveria ser alcançada para uma realização plena de sua humanidade, a qual expressava o próprio ideal da cultura.<sup>4</sup> Na modernidade, por outro lado, pode-se observar um movimento de “atualização” desse conceito, principalmente na tradição germânica, quando no início do século XIX a *Bildung* se torna central para a reforma da educação superior por

2 De acordo com Adorno, “Was aus Bildung wurde und nun als eine Art negativen objektiven Geistes, keineswegs bloß in Deutschland, sich sedimentiert, wäre selber aus gesellschaftlichen Bewegungsgesetzen, ja aus dem Begriff von Bildung abzuleiten”. (GS 8, p. 93 [p. 4892] TSF, p. 8)

3 O conceito de *Bildung* combina-se na modernidade com diferentes tradições. Na Alemanha, especialmente, destacam-se vertentes teóricas como o iluminismo, o romantismo alemão ou mesmo a recepção do conceito no pensamento de Nietzsche. Neste trabalho, optou-se pela aproximação do conceito de formação cultural com o sentido da *Paidéia* grega, tal como é feito por Werner Jaeger, que a situa no centro de uma tradição em que o ideal do homem grego passou a exigir um processo formativo que se realizaria de forma consciente, exigindo uma unidade entre os objetivos individuais e da comunidade. Para um exame mais detalhado sobre o conceito de *Bildung*, ver: SUAREZ, 2005, pp. 191-198.

4 Sobre a particularidade dos gregos em relação à formação, afirma Jaeger: “A sua descoberta do Homem não é a do eu subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas o “humanismo”, para usar a palavra no seu sentido clássico e originário. (...) Significou a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser. Tal é a genuína *paidéia* grega, considerada modelo por um homem de Estado romano. Não brota do individual, mas da idéia”. JAEGER, 1995, p. 14.

Wilhelm von Humboldt, na Universidade de Berlim.<sup>5</sup> As idéias que motivaram a criação dessa universidade tiveram inspiração, dentre outros trabalhos, nos escritos de Kant que, um pouco antes do final do século XVIII, ocupou-se da questão da *Bildung* dando voz aos ideais iluministas e influenciando, posteriormente, os intelectuais da Teoria Crítica.<sup>6</sup> Nesse sentido, este capítulo procurará discutir a concepção de Kant em relação à *Bildung*, na medida em que, mesmo sendo criticada por Adorno, ela se mantém presente em seu pensamento enquanto um ideal de emancipação a ser buscado pela sociedade. O próprio Adorno se refere a Kant dizendo que seu programa, “mesmo com a maior má vontade não pode ser acusado de falta de clareza” e seria “ainda hoje extraordinariamente atual”.<sup>7</sup> Além disso, Kant é um autor cuja obra testemunha a crítica dialética feita ao projeto iluminista por Adorno, mas também por Horkheimer. Assim, há uma reformulação do pensamento kantiano que passa pelo crivo do pensamento dialético, fazendo com que tal apropriação seja realizada dentro de outro contexto histórico e teórico, cujos marcos se referem à denúncia de que o projeto iluminista fracassou, restando à modernidade fragmentos do ideal da *Bildung* burguesa.

Antes de adentrar nos problemas levantados por Adorno e na sua crítica ao próprio esclarecimento, será feita, na primeira seção, uma breve retomada do programa kantiano da *Bildung*, que teve como meta o desenvolvimento das potencialidades humanas, tanto na sua relação com

---

5 Sobre a criação da Universidade de Berlin a partir do ideal iluminista da *Bildung*, ver: GOERGEN, 2010, pp. 217-244

6 A Teoria Crítica, como movimento intelectual que surgiu por volta dos anos 1920 em Frankfurt am Main, relacionado à criação do Instituto de Pesquisa Social, sediado na mesma cidade e vinculado, por sua vez, à Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt am Main, opôs-se ao modo tradicional em que a ciência se realizava, propondo o desenvolvimento de uma nova forma de pensar a sociedade, especialmente orientada, inicialmente, por categorias marxistas. O discurso inaugural de Max Horkheimer como diretor do Instituto de Pesquisa Social em 1931 expôs o programa de ação que caracterizaria um trabalho interdisciplinar de pesquisa com o objetivo de promover uma filosofia social, a qual se desenvolveria como crítica da sociedade e de suas formas de dominação a partir de diferentes áreas do conhecimento, tais como a sociologia, a filosofia, a psicologia, com ênfase na relação entre especulação filosófica e pesquisa empírica. Também o ensaio de Horkheimer de 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*, foi um marco para os rumos das pesquisas que seriam realizadas por intelectuais como Friedrich Pollock, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, além do próprio Horkheimer e de Theodor W. Adorno. Esse movimento também ficou conhecido pelo nome “Escola de Frankfurt”, à qual, contemporaneamente, associam-se, mas também afastam-se, figuras como Jürgen Habermas e Axel Honneth, atual diretor do Instituto de Pesquisa Social. Seria preciso citar o texto de Horkheimer nas referências. E, claro, no corpo desta nota.

7 “Mir scheint dieses Programm von Kant, dem man auch mit dem bösesten Willen Unklarheit nicht wird vorwerfen können, heute noch außerordentlich aktuell”. (EZ, p. 133;EE, p. 169).

o conhecimento do mundo, quanto na formação do caráter moral, coincidindo com a realização da liberdade. Na segunda seção, será discutida, então, a crítica a essa concepção e ao próprio projeto do esclarecimento. As seções seguintes do capítulo se ocuparão do conceito de formação cultural tal como é defendido por Adorno, mostrando os elementos que o constituem e os desafios que se colocam a ele para que pudesse se apresentar como modelo para a educação contemporânea.

## 1.1 A *Bildung* iluminista: Kant e o projeto do esclarecimento

Em *Sobre a pedagogia*, o ideal do esclarecimento é traçado em sua estreita conexão com a tarefa da educação (*Erziehung*). Kant diz: “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele”.<sup>8</sup> E ela consistirá tanto em uma educação física, quanto prática. A primeira se refere aos cuidados da infância, à disciplina e à instrução, as quais fornecerão as condições para que a educação prática, entendida como formação do caráter, seja possível. Nesse processo pedagógico, a disciplina é essencial para educar a criança, principalmente no que diz respeito ao controle de suas inclinações. Dessa forma, o ser humano é preparado para a obediência às regras, algo que será fundamental para a busca da emancipação. É assim também que a moralidade se torna possível como cumprimento das leis morais fornecidas pela razão. Para Kant,

a disciplina transforma a animalidade em humanidade. (...) é o que impede ao homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais. Ela deve, por exemplo, contê-lo, de modo que não se lance ao perigo como um animal feroz, ou como um estúpido. A disciplina, porém, é puramente negativa, porque é o tratamento através do qual se tira do homem a sua selvageria; a instrução, pelo contrário, é a parte positiva da educação.<sup>9</sup>

Assim, cabe à educação, segundo Kant, uma tarefa negativa em limitar o desenvolvimento dos impulsos do homem que poderiam levá-lo a uma conduta “animal”, no sentido de que seja contrária aos interesses da sua razão. Dessa forma, a educação aparece como meio de disciplinar o homem, levando-o a seguir as regras que o conduzirão a um estado de autonomia. De acordo com Schneewind, dois pressupostos estão presentes na base da idéia de autonomia em Kant,

no centro da teoria ética de Kant está a afirmação de que todos os adultos normais são capazes de serem autogovernados em questões morais. Na

---

<sup>8</sup> KANT, 2004, p. 444.

<sup>9</sup> KANT, 2004, p. 442.

terminologia kantiana, nós somos “autônomos”. Autonomia envolve dois componentes. O primeiro é que nenhuma autoridade externa é necessária para nos constituirmos ou para nos informar as demandas da moralidade. Cada um de nós sabe o que fazer sem que isso nos seja dito porque exigências morais são exigências que nós impomos a nós mesmos. O segundo é que no autogoverno nós podemos efetivamente nos controlar. As obrigações que nós impomos a nós mesmos substituem todas as outras chamadas para a ação e freqüentemente elas se opõem aos nossos desejos. Contudo, nós sempre temos motivos suficientes para agir como devemos. Assim, nenhuma fonte externa de motivação é necessária para nossa autolegislação ser efetiva em controlar nosso comportamento.<sup>10</sup>

A racionalidade garante a possibilidade de se agir de acordo com as leis da razão e de forma autônoma. Embora, como se verá adiante, essa idéia esteja intimamente relacionada à moralidade, ela também possui uma forte conexão com a política, pois para que a autonomia seja colocada em prática é necessário que os indivíduos não sejam controlados externamente nem influenciados, seja em questões de moralidade ou mesmo de fé. A autoridade que rege as ações deve ser sempre interna e a capacidade individual de se autodeterminar deve ser respeitada. Para Schneewind,

Kant pensa que a autonomia tem implicações sociais e políticas básicas. Ainda que ninguém perca a autonomia que é uma parte da natureza dos agentes racionais, os arranjos sociais e as ações de outros podem encorajar lapsos no governo de nossos desejos, ou heteronomia. Kant (...) considera difícil explicar como isso poderia acontecer; mas ele sempre sustentou que a necessidade moral para nossa autonomia se expressar era incompatível com certos tipos de regulação social. Não há espaço para outros nos dizerem o que a moral requer, nem tem alguém autoridade para fazê-lo – não são nossos vizinhos, nem os magistrados e suas leis, nem mesmo

---

<sup>10</sup> SCHNEEWIND, 1992, p. 309.

aqueles que falam em nome de Deus. Porque somos autônomos, cada um de nós deve dispor de um espaço social no qual pode determinar livremente sua própria ação. Essa liberdade não pode ser limitada a membros de uma classe privilegiada. A estrutura da sociedade deve refletir e expressar essa capacidade comum e igual de seus membros.<sup>11</sup>

A fim de formar o caráter do homem para que ele se desenvolva com o objetivo de agir segundo sua capacidade racional é necessário que a educação assuma o compromisso de conduzi-lo em tal direção. A instrução é importante na medida em que desenvolve no homem as mais diversas habilidades e o torna capaz de perseguir os fins aos quais se destina toda a espécie. De acordo com Kant, “há muitos germes na humanidade e toca a nós desenvolver em proporção adequada as disposições naturais e desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem atinja a sua destinação”.<sup>12</sup> Observa-se nas afirmações de Kant que a educação funciona como instrumento para desenvolver as capacidades humanas não apenas porque elas são valiosas em si mesmas, mas, sobretudo, porque servem a um fim último, que é o pleno desenvolvimento da humanidade, incluindo neste a moralidade e a conseqüente realização da liberdade. É nesse sentido que ele afirma:

um princípio de pedagogia, o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira destinação.<sup>13</sup>

Assim, a formação do homem deve se orientar por um ideal regulador que o leve a buscar a maior elevação possível de suas faculdades e que culmine na educação prática, voltada para a formação do caráter e cultivo da moralidade. Desse modo, seria possível ensinar às crianças seus deveres e obrigações e prepará-las, pouco a pouco, para a obediência às leis da razão. Observa-se, aqui, a relação entre a

---

<sup>11</sup> SCHNEEWIND, 1992, p. 310.

<sup>12</sup> KANT, 2004, p. 445.

<sup>13</sup> KANT, 2004, p. 448.

educação e a *Doutrina da Virtude* de Kant<sup>14</sup>, pois o exercício moral exige força na resolução da vontade para que os deveres sejam cumpridos, sendo esse traço de caráter formado já desde a infância. A formação moral, contudo, não pode ser identificada com a disciplina, pois esta possui um papel negativo de limitação e controle das inclinações, enquanto a moralidade é ensinada por meio de máximas, ou seja, regras subjetivas de ação. De acordo com Kant, “deve-se procurar desde cedo inculcar nas crianças, mediante a cultura moral, a idéia do que é bom ou mal. Se se quer fundar a moralidade, não se deve punir. A moralidade é algo tão santo e sublime que não se deve rebaixá-la, nem igualá-la à disciplina”.<sup>15</sup> É por isso que a educação em Kant tem uma dimensão tão fundamental na formação do homem, pois está intimamente conectada com a possibilidade da liberdade. Desse modo, também se abre a possibilidade para a conquista da maioridade, tão exaltada por Kant em seu texto *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*:

o Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.<sup>16</sup>

Para Kant, o esclarecimento representa a autonomia do sujeito no que se refere à sua razão, à saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado quando lhe falta coragem para servir-se de seu próprio entendimento. Desse modo, há uma confiança na razão e na

---

<sup>14</sup> Na obra *Metafísica dos Costumes* de 1797, Kant parte do pressuposto de que os impulsos da natureza são obstáculos ao homem que dificultam o cumprimento do dever, sendo necessário, por isso, um esforço constante para controlar e superar as inclinações. É nesse sentido que Kant fornecerá na segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, intitulada “Doutrina da Virtude”, uma primeira definição da virtude, como força para se opor àquilo que faria o homem descumprir a lei moral. A doutrina da virtude se refere, então, à doutrina dos deveres que resultam em liberdade interna, ou seja, que permitem ao homem agir por dever e contra as inclinações e impulsos da natureza, portanto, de forma autônoma.

<sup>15</sup> KANT, 2004, p. 481.

<sup>16</sup> KANT, 2009, p. 9.

possibilidade de ela conduzir o homem à emancipação, especialmente pelo uso público da razão, “aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*”,<sup>17</sup> pois assim é possível o exercício livre do pensamento, bem como a atividade de argumentação racional. Diferentemente do uso privado “que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado”,<sup>18</sup> o seu uso público é indispensável para a promoção do esclarecimento, permitindo que haja um debate racional capaz de superar a dimensão individual e atingir a comunidade. Kant nega que a revolução seja um veículo desse processo, pois não se trata de aceitar novos ideais ou de se guiar por novos líderes. Como bem ressalta Klein,

o esclarecimento não se refere tanto ao que se pensa, ou seja, não está em questão, o conteúdo do livro, os mandamentos morais, os conselhos do pastor, ou mesmo qual a dieta que se deve seguir, mas o *modo* através do qual se adotam essas crenças. Não se trata simplesmente de mudar as crenças, pois nesse caso se estaria simplesmente substituindo preconceitos antigos por outros novos. Esclarecer-se é a tomada de uma determinada posição, de uma postura frente as suas próprias crenças. Antes de aceitar as crenças e as opiniões de outrem, está em jogo o esforço de avaliá-las.<sup>19</sup>

Assim, o esclarecimento exige do indivíduo uma postura crítica que não coincide com a revolução. Para que se pense de modo autônomo, é necessário que as idéias passem pelo crivo da razão e não pela subordinação e obediência cega aos líderes. O conceito defendido por Kant expressa, desse modo, o ideal do Iluminismo: a convicção de que a razão poderia libertar o homem do medo e da superstição e, dessa maneira, garantir-lhe o exercício da autonomia. Esse processo, entretanto, necessita da educação, embora isso não seja dito de forma explícita no texto acima referido. A ela cabe formar o caráter firme do indivíduo que obedece às leis do Estado e da razão e que, assim, exerce a liberdade moral.<sup>20</sup> É também por meio dela que o homem se torna

---

<sup>17</sup> KANT, 2009, p. 12.

<sup>18</sup> KANT, 2009, p. 12.

<sup>19</sup> KLEIN, 2009, p. 213.

<sup>20</sup> Em *Sobre a pedagogia*, Kant afirma: “Antes de mais nada, a obediência é um elemento essencial do caráter de uma criança e, sobretudo, de um escolar. Ela tem duplo aspecto: o

culto e disciplinado, desenvolvendo seus talentos em busca da perfeição da espécie humana.

A vinculação da educação com a tarefa de moralização do homem, e também a condição implícita da passagem da menoridade para a maioridade da razão, faz do conceito de formação em Kant um ideal de realização plena da humanidade, expresso pelo Iluminismo como a busca da emancipação, a qual se concretiza na mediação entre a formação cultural e moral do sujeito, que fornece a ele condições de exercer a liberdade por meio do uso da sua própria razão. O esclarecimento, nesse sentido, é o fim da educação, mas somente na medida em que se conjuga à moralização do homem.

É importante também destacar que embora o programa de Kant tenha sido o pilar do projeto iluminista, este não se reduz propriamente àquele. A *Bildung* esteve presente, conforme se mencionou anteriormente, na fundação da Universidade de Berlim por Humboldt, cuja orientação básica, como diz Goergen, “funda-se no famoso princípio da *Lehr und Forschungsfreiheit*, a liberdade de ensinar e pesquisar”.<sup>21</sup> Goergen argumenta que, além da influência de Kant, também Fichte teria contribuído para um novo ideal de universidade e de educação que começava a se fortalecer na Alemanha e que já não poderia se reduzir ao “adestramento” dos alunos e à repetição de conhecimentos já prontos. Ao contrário, a universidade deveria se voltar à formação da própria capacidade de aprender dos indivíduos, valorizando o exercício filosófico e repensando a relação entre ensino e aprendizagem, a qual não se daria de forma mecânica, mas como atividade do entendimento. De acordo com Goergen,

é preciso não perder de vista que tanto Kant quanto os outros grandes intelectuais como Fichte, Schleiermacher, Wolf e o próprio Humboldt, mais diretamente envolvidos com o projeto de criação de uma nova universidade, cultivavam, a par dessa confiança, também um conceito universal e crítico de razão. Isso fica plenamente demonstrado pela importância dada

---

primeiro é a obediência à *vontade absoluta* de um governante, ou também obediência a uma vontade de *um governante reconhecida como razoável e boa*. A obediência deve proceder da autoridade – e, então, é *absoluta* – ou da confiança – e, nesse caso, é de outro tipo. Esta última, a voluntária, é importantíssima, mas a primeira é absolutamente necessária, porque prepara a criança para o respeito às leis que deverá seguir corretamente como cidadão, ainda que não lhe agrade”. KANT, 2004, p. 481.

<sup>21</sup> GOERGEN, 2010, p. 223.

ao papel da filosofia, que deveria zelar pela verdade e pela moralidade das demais faculdades ou áreas de conhecimento envolvidas com os conhecimentos práticos.<sup>22</sup>

A filosofia também já consistia em um aspecto fundamental da *Bildung*, capaz de mostrar o caminho crítico do pensamento para que ele se aproximasse da verdade. Nesse sentido, ela poderia ser vista como um instrumento racional, cujo fim seria a autonomia do indivíduo. Essa idéia está presente no pensamento de Adorno, embora partir de outra perspectiva teórica, como se verá a seguir.

---

<sup>22</sup> GOERGEN, 2010, p. 237.

## 1.2 A crítica de Adorno à *Bildung* e ao projeto do esclarecimento

Inspirado em Kant, Adorno tratará da questão da formação mais como utopia do que como meta a ser alcançada por meio da educação, pelo uso da razão e do exercício da liberdade. Um dos motivos de ela estar distante da possibilidade de sua concretização é a recusa em aceitar os conceitos de razão e liberdade que a sustentam. Mais do que isso, ela se apresenta no contexto da crítica que Adorno, juntamente com Horkheimer, faz ao conceito de racionalidade instrumental, tornando-a, portanto, interligada aos mecanismos de poder que atuam na sociedade e que agem sobre a constituição subjetiva dos indivíduos. Adorno questiona, assim, o conceito de “razão” que serviria como instrumento para o esclarecimento e também a necessidade da disciplina como condição para a liberdade e moralização do homem, mas concorda com Kant em relação à importante tarefa de formar os indivíduos. Adorno é um iluminista e não dispensa de modo algum a educação, apenas ressalta, como já se disse no início deste texto, que ela sozinha não é capaz de dar conta da crise na formação vivenciada na modernidade que desencadeou a barbárie na forma do totalitarismo.

A barbárie é um tema central nos escritos de Adorno sobre a educação, pois ela foi o auge de uma racionalidade incapaz de prestar atenção em si mesma.<sup>23</sup> Tal afirmativa decorre de uma crítica que ele e Horkheimer fazem ao conceito de racionalidade, do modo como se desenvolveu ao longo do processo que constituiu a civilização. A crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade se coloca em contraposição ao ideal iluminista de Kant, pois questiona a potencialidade da razão em possibilitar a autonomia dos sujeitos. É no caráter duplo do conceito de razão que os frankfurtianos irão detectar uma dialética que se apresenta na tensão entre oposições como: esclarecimento e mito, progresso e regressão, cultura e natureza ou civilização e barbárie. Os termos não são opostos completamente, mas conceitos que se definem na sua relação recíproca. É a relação entre mito e esclarecimento, principalmente, o objeto da crítica de Adorno e Horkheimer, a qual mostrará que o projeto iluminista já estava condenado ao fracasso por seu próprio princípio. Assim, é necessário retomar a crítica dos autores a fim de visualizar como suas posições em relação à *Bildung* na modernidade podem ser compreendidas.

Embora a denúncia do entrelaçamento entre mito e

---

<sup>23</sup> Este tema será retomado adiante, principalmente no que diz respeito a sua vinculação com a tarefa da educação.

esclarecimento seja feita com toda sua profundidade em *Dialética do esclarecimento*, escrita conjuntamente por Adorno e Horkheimer e publicada em 1947, a crítica à racionalidade apareceu também nos escritos individuais de Horkheimer. Destaca-se, por exemplo, a forma com que ele observa o desenrolar da razão ao longo da história em *Eclipse da razão*. Como o nome da obra já diz, a razão se encontraria na modernidade “eclipsada” por uma de suas dimensões que prevaleceu, principalmente, com o advento do capitalismo. Nesse escrito, a razão é tratada a partir de duas dimensões distintas: uma objetiva, capaz de estabelecer objetivos para a ação humana, e outra subjetiva, responsável pelos meios que levariam o homem a alcançar aqueles fins. Para Horkheimer, entre os gregos havia um conceito de razão como totalidade, segundo o qual o bem individual coincidiria com o bem da comunidade. Essa noção estaria amparada em uma forma objetiva da razão, responsável pela determinação dos fins da vida humana. A razão subjetiva, por sua vez, coexistia com a primeira, pois lhe servia de instrumento para alcançar o objetivo de autoconservação dos indivíduos, orientador da ação racional, que não consiste apenas na satisfação de necessidades imediatas de sobrevivência, mas em uma totalidade na qual também valores morais estão presentes. Assim, a razão subjetiva serviria à objetiva como instrumento para alcançar os fins últimos da vida humana.

Horkheimer percebe na história o declínio da razão objetiva. Principalmente na modernidade, com as revoluções no pensamento causadas pelo desenvolvimento da ciência e do capitalismo, a razão sofre um processo de fragmentação. Nem a razão, nem a filosofia são capazes de se afirmar como porta-vozes de verdades objetivas e, com isso, renunciam a sua pretensão metafísica de explicar a essência da realidade. A razão subjetiva, porém, resiste a esse processo, mas, uma vez que já não possui a outra dimensão objetiva para determinar os fins a serem buscados, transforma-se em pura racionalidade instrumental que preenche a função racional de autoconservação, agora sim, desprovida daquela noção de integração do indivíduo com uma totalidade externa. Desse modo, a dimensão objetiva que estruturaria a realidade é barrada e o caráter subjetivo se torna o principal aspecto da razão. De acordo com Horkheimer,

a neutralização da razão, que a despoja de qualquer relação com o conteúdo objetivo e de seu poder de julgar este último, e que a reduz ao papel de uma agência executiva mais preocupada

com o como do que com o porquê, transforma-a cada vez mais num simples mecanismo enfadonho de registrar os fatos. A razão subjetiva perde toda espontaneidade, produtividade e poder para descobrir e afirmar novas espécies de conteúdo – perde a própria subjetividade.<sup>24</sup>

A idéia de autoconservação que estava presente na razão e se relacionava com os sujeitos dá lugar a uma racionalidade vazia de conteúdos objetivos e que se desenvolve como instrumento para a realização de interesses alheios àqueles da própria vida humana. Ela se converte em um procedimento que pode atender, por exemplo, às exigências econômicas, ainda que para satisfazê-las seja necessário consumir a vida dos indivíduos. A ausência da dimensão objetiva que regulava as ações de autoconservação torna a racionalidade instrumental “irracional”. Tal é a crítica que Horkheimer e Adorno fazem em *Dialética do esclarecimento*, obra em que os autores mostram que o mito já era uma forma de pensamento esclarecedor sobre a realidade, na medida em que pretendia explicar, relatar, registrar, transformando-se em uma espécie de doutrina construída sobre o princípio da imanência, segundo o qual os acontecimentos poderiam ser explicados a partir de sua repetição. Destaca-se, assim, no mito, sua forma de operar, seu caráter de procedimento ligado à eficiência. Também o esclarecimento, como expressão da razão, acaba por conter traços mitológicos, uma vez que abandona a reflexão sobre si mesmo e se transforma em racionalidade instrumental desvinculado do compromisso com a realização dos objetivos dos indivíduos. Como afirmam os autores,

o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida

---

<sup>24</sup> “The neutralization of reason that deprives it of any relation to objective content and of its power of judging the latter, and that degrades it to an executive agency concerned with the how rather than with the what, transforms it to an ever-increasing extent into a mere dull apparatus for registering facts. Subjective reason loses all spontaneity, productivity, power to discover and assert new kinds of content – it loses its very subjectivity”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 38 (2003, p. 62).

em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza.<sup>25</sup>

No contexto da crítica feita por Adorno e Horkheimer, surge a dificuldade de se considerar a possibilidade de realização da *Bildung*, já que há o reconhecimento dos limites da razão subjacentes a ela, diferentemente de Kant, que concebia seu caráter emancipatório, sem se dar conta dos elementos regressivos nela presentes. A dificuldade com a qual os autores se confrontam está na tensão entre a constatação de que o projeto iluminista não se realizou e de que, por outro lado, não se pode desistir dele, devendo-se insistir na formação para que não se sucumba à dominação existente na sociedade. É nesse sentido que o programa iluminista se diferencia da *Bildung* na obra de Adorno, pois se a superação da condição de heteronomia não é mais possível como projeto para *todos* os homens, há que se resgatar, pelo menos, restos daquilo que uma vez fora a *Bildung*, trazendo-a novamente para o debate sobre a educação, para as discussões filosóficas, de tal modo que por meio de um pensamento crítico e atento também para seus limites, se consiga resistir, em parte, à dominação. A *Bildung* para Adorno se mostrará, portanto, como uma utopia que orienta teoria e prática contrárias à reificação.

Cabe ainda, aqui, uma nota sobre a recepção que a *Bildung* tem, de modo mais amplo, no projeto da própria Teoria Crítica. Gur-Ze'ev, em seu artigo intitulado “A formação (*Bildung*) e a Teoria Crítica diante da educação pós-moderna”, oferece uma interpretação das transformações que a posição dos frankfurtianos teria sofrido durante “dois estágios de desenvolvimento” da Teoria Crítica. O autor utiliza termos como “presença da ausência”, “utopia negativa” e “contra-educação” para mostrar que a defesa da *Bildung* se daria, como se tentou mostrar acima, não tanto por uma esperança de que existiriam condições objetivas para uma transformação, mas por um modo de pensar a sociedade que seria em si mesmo uma forma de resistência. Gur-Ze'ev

---

<sup>25</sup> “Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur”. (GS 3, p. 25 [p. 1114] DE, p. 24).

destaca que o conceito de *Bildung* foi entendido a partir de duas dimensões, como já se mencionou rapidamente acima: como potencial de autonomia do indivíduo, em que o eu seria uma totalidade que se desenvolveria independentemente de algo externo a ele, e uma outra direção do conceito que entenderia “o *Bild* da *Bildung* como um reflexo de uma coisa ‘em si mesma’, como algo a ser percebido por transcendência a Deus na tradição mística ou à idéia na tradição platônica”.<sup>26</sup> Contudo, em ambas as dimensões ficaria evidente a relação que o sujeito tem com uma totalidade que pode ser tomada como uma verdade em si mesma. Além disso, o autor distingue dois momentos da Teoria Crítica, sendo esta uma leitura interessante do modo como os frankfurtianos teriam compreendido as possibilidades da formação cultural.

Em um primeiro estágio, Gur-Ze’ev caracteriza a posição dos frankfurtianos em relação à realização da *Bildung* como uma “utopia positiva”, que seria tomada naquela segunda acepção, desenvolvendo-se no plano social como uma possibilidade política e revolucionária. Como diz o autor, “esse utopismo otimista está basicamente fundado no conceito de *Bildung* como uma forma de cultivo, que é ou poderia tornar-se uma maneira humana genuína de vida em concordância com a realização de seu *telos* real, verdade ou potencial”.<sup>27</sup> A possibilidade da formação cultural, nesse caso, estava estritamente ligada às transformações sociais, já que a liberdade do indivíduo, assim como sua emancipação, dependeria da alteração da estrutura da sociedade. No segundo estágio da Teoria Crítica, porém, a confiança na “revolução” social se dissolve e os frankfurtianos passam a conceber a *Bildung* como uma “utopia negativa”, correspondente a uma reconstrução histórica pessimista e um pessimismo filosófico. A leitura da realidade já não permitiria visualizar a transformação social necessária para a conquista dos ideais da *Bildung*, entendida como uma contra-educação. A posição dos frankfurtianos quanto à possibilidade do trabalho crítico e da resistência, contudo, mantinha-se a mesma. Segundo o autor, eles “não abandonaram seus compromissos em relação ao projeto do Esclarecimento e à *Bildung* dentro das condições cambiantes que a tornavam possível”.<sup>28</sup> Além disso, diz o autor, “enfazavam a desconstrução do indivíduo como sujeito autônomo muito mais do que o sofrimento e o potencial emancipatório do proletariado, que tinha sido

---

<sup>26</sup> GUR-ZE’EV, 2009, p. 14.

<sup>27</sup> GUR-ZE’EV, 2009, p. 15.

<sup>28</sup> GUR-ZE’EV, 2009, p. 18.

ênfatisado no momento anterior”.<sup>29</sup>

Esse segundo período caracterizado por Gur-Ze’ev é marcado pela crítica dialética de Adorno e Horkheimer ao esclarecimento. A partir dessa tensão na origem do próprio conceito, torna-se um desafio pensar em uma educação capaz, ainda, de cumprir os objetivos iluministas. Apesar da desconfiança na razão e nas suas possibilidades emancipatórias, é por meio dela que qualquer alternativa frente à situação de submissão do indivíduo à totalidade pode ser pensada. Assim, ergue-se uma suspeita em relação à razão, que não é, contudo, total, pois Adorno e Horkheimer mantém uma esperança, como bem assinala Gur-Ze’ev, não na transformação material e concreta da sociedade, mas em uma atitude de resistência que passa, necessariamente, pelo compromisso da teoria em se posicionar de uma forma diferente da tradicional frente a seu objeto. A possibilidade da utopia, que se mantém aberta, embora de forma negativa, envolverá, sobretudo, o resgate da experiência do sujeito, o trabalho da memória, fundamental para se olhar para o passado de um modo diferente, direcionando, também, a visão do presente e do futuro. Como afirma Tafalla, “a filosofia da memória de Adorno não apenas permanece voltada para o passado para contemplar suas injustiças, mas também acha nele motivos para a esperança”.<sup>30</sup> Nesse sentido, a visão de Adorno, contrariamente à leitura de Gur-Ze’ev não seria exatamente “pessimista”. Ela pode ser negativa, pois reconhece que o progresso não aconteceu sem que junto a ele viesse a barbárie, mas não impede Adorno de assumir a possibilidade de uma sociedade mais justa do que a de sua época.

É ainda importante destacar que o impasse a que chega Adorno, de conciliar sua interpretação negativa da realidade e a confiança em algum tipo de transformação, ainda que não total, irá se transformar no *Leitmotiv* da sua filosofia. É assim que Adorno dará sentido tanto à educação, quanto à filosofia, as quais se tornam quase idênticas em sua tarefa iluminista de provocar os homens para um pensar crítico que os libere da dominação. O primeiro passo nessa direção é dado ao se tentar compreender o próprio conceito de *Bildung* e as transformações que ele sofreu na modernidade. Tal será o objetivo de Adorno em *Theorie der Halbbildung*, texto que será discutido a seguir e que apresenta um olhar crítico em relação à formação cultural, principalmente, denunciando o predomínio de uma tendência “negativa”, a semiformação.

---

<sup>29</sup> GUR-ZE’EV, 2009, p. 18.

<sup>30</sup> TAFALLA, 2003, p. 247.

### 1.3 Formação, semiformação<sup>31</sup> e a dialética presente no conceito de cultura

A constatação de que o projeto iluminista fracassou em seu desenvolvimento não gerou o abandono de seu ideal. Como afirmam Pagni e Silva, “se os frankfurtianos denunciam os limites objetivos da promessa de emancipação, apregoada pelo movimento do Iluminismo, no presente, é justamente para preservar uma atitude iluminista em relação a ele”.<sup>32</sup> A crítica de Adorno procura mostrar que os desafios que restaram à modernidade com relação à formação do sujeito, embora difíceis de serem superados, não devem estagnar o pensamento. O ideal kantiano mostra-se ainda atual, pois toda prática educacional comprometida com a transformação da sociedade tem por objetivo a emancipação. Esta é, como ressalta Friesenhahn,

no entendimento da teoria crítica, antes um processo, do que um estado. Também é nesse sentido, que do ponto-de-vista da teoria crítica, o conceito é usado em Kant quando cada um responde à pergunta: “Vivemos em uma época esclarecida?” o seguinte: “Não, mas pode-se dizer que em uma época de esclarecimento” (Kant, 1980, p. 15; cf. Adorno, 1979d, p. 144). Essa caracterização torna o conceito de emancipação crítico assim entendido, de um lado, pedagogicamente de manuseio ruim e, de outro, suspeito do ponto-de-vista ideológico e epistemológico. Isso, porém, apenas quando se pressupõe que a pedagogia precisaria ser instrumental e o cuidado, em observar os processos como não-fechados, tenha uma função ocultadora da verdade.<sup>33</sup>

Assim, não se trata simplesmente de dirigir a educação para a “criação” do indivíduo emancipado, mas de criar um espaço em que esse ideal possa se desenvolver continuamente, em que o esclarecimento se

---

<sup>31</sup> O termo alemão utilizado por Adorno é “*Halbbildung*”. Costuma-se traduzi-lo para o português tanto como “semiformação”, quanto por “semicultura”. Neste trabalho, utiliza-se a primeira forma, uma vez que o próprio termo “*Bildung*” é mais frequentemente traduzido como “formação” e também aqui, por vezes, se utiliza o complemento “cultural”, a fim de captar o seu sentido mais exato.

<sup>32</sup> PAGNI; SILVA, 2007, p. 251.

<sup>33</sup> FRIESENHAHN, 1985, p. 154.

constitua como processo de desmistificação de “verdades”, de entendimento sobre os mecanismos sociais que atuam na formação da subjetividade para que se possa resistir a eles. É necessário, em primeiro lugar, entender o porquê do conceito de formação cultural não ser mais possível para compreender, então, as dificuldades que a educação, consciente das condições objetivas em que atua, deve enfrentar. Como diz Adorno,

a formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas a sucede. Desse modo, tudo fica aprisionado nas malhas da socialização. Nada fica intocado na natureza, mas sua rusticidade – a velha ficção – preserva a vida e se reproduz de maneira ampliada. Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação, prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie. (...) Apesar de toda ilustração e de toda informação que se difunde (e até mesmo com sua ajuda) a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual, o que exige uma teoria que seja abrangente.<sup>34</sup>

Adorno mostra que no lugar de uma verdadeira formação cultural, ideal vivido pelos iluministas, está a semiformação, estendida a várias camadas sociais com o intuito de promover a “cultura”. Tal tendência é a negação de uma verdadeira formação cultural, que se realmente vivenciada pelos indivíduos, poderia torná-los livres e

---

<sup>34</sup> “Sie ist zu sozialisierter Halbbildung geworden, der Allgegenwart des entfremdeten Geistes. Nach Genesis und Sinn geht sie nicht der Bildung voran, sondern folgt auf sie. Alles ist darin von den Maschen der Vergesellschaftung eingefangen, nichts mehr ungeformte Natur; deren Roheit aber, das alte Unwahre, erhält zäh sich am Leben und reproduziert sich erweitert. Inbegriff eines der Selbstbestimmung entäußerten Bewußtseins, klammert sie sich unabdingbar an approbierte Kulturelemente. Aber unter ihrem Bann gravitieren sie, als Verwesende, zum Barbarischen. Das ist nicht erst aus jüngsten Entwicklungen, ganz gewiß nicht mit dem Schlagwort Massengesellschaft zu erklären, das überhaupt nichts erklärt, sondern lediglich einen blinden Fleck anzeigt, an dem die Arbeit der Erkenntnis anheben müßte. Daß Halbbildung, aller Aufklärung und verbreiteten Information zum Trotz und mit ihrer Hilfe, zur herrschenden Form des gegenwärtigen Bewußtseins wird - eben das erheischt weiter ausgreifende Theorie”. (GS 8, p. 93-94 [p. 4892] *TSF*, p. 9)

capazes de se autodeterminar. Isso porque a formação cultural, nas palavras de Adorno, “nada mais é que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva”, ela consiste no modo como a consciência apreende os bens culturais. A semiformação se apresenta, à primeira vista, como uma quase-formação, ou seja, como precedente daquela que seria uma formação cultural integral ou completa. Entretanto, ela constitui justamente sua antítese, e não a ausência de cultura. Adorno diz: “no clima da semiformação, os conteúdos objetivos, coisificados e com caráter de mercadoria da formação cultural perduram à custa de seu conteúdo de verdade e de suas relações vivas com o sujeito vivo, o qual, de certo modo, corresponde à sua definição”.<sup>35</sup> Ou seja, a semiformação, embora se relacione com os conteúdos que fazem parte da formação cultural, trata-os de modo inadequado, impedindo sua apropriação por parte dos indivíduos.

A crítica de que a semiformação seria uma espécie de “modelo” da modernidade em sua fase tardia exige atenção quanto ao conceito de cultura que a sustenta. Segundo Adorno, ela não poderia ser mais considerada “sagrada”, praticamente inatingível ou ainda pertencente apenas à classe burguesa.<sup>36</sup> Embora tenha sido essa a sua origem, a estrutura capitalista transformou-a em um bem ao alcance de todos. Entretanto, o problema consiste em que ela foi, ao mesmo tempo, banalizada, apresentando-se mais como forma do que como conteúdo dos bens culturais e, na medida em que não está relacionada com uma experiência cultural, tampouco constitui um elemento da formação. Isso se evidencia, por exemplo, na possibilidade de que mesmo pessoas com sensibilidade estética e com um bom conhecimento cultural podem ser, apesar dessa “formação”, insensíveis ao sofrimento humano. Como bem lembra Adorno,

Max Frisch observou que havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e, no entanto, puderam encarregar-se tranquilamente da práxis assassina do nacional-socialismo. Tal fato não apenas indica uma consciência progressivamente dissociada, mas sobretudo dá um desmentido objetivo ao conteúdo daqueles bens culturais, a humanidade e

---

<sup>35</sup> “Im Klima der Halbbildung überdauern die warenhaft verdinglichten Sachgehalte von Bildung auf Kosten ihres Wahrheitsgehalts und ihrer lebendigen Beziehung zu lebendigen Subjekten. Das etwa entspräche ihrer Definition”. (GS 8, p. 103 [p. 4907] *TSF*, p. 19).

<sup>36</sup> Cf. ADORNO (GS 8, p. 94 [p. 4893] *TSF*, p. 9).

tudo o que lhe for inerente, enquanto sejam apenas bens, com sentido isolado, dissociado da implantação da coisas humanas. A formação que se esquece disso, que descansa em si mesma e se absolutiza, acaba por converter-se em semiformação.<sup>37</sup>

A semiformação caracteriza-se por proporcionar aos indivíduos apenas uma relação superficial com a cultura, uma apropriação externa que não se incorpora à subjetividade e que, portanto, tampouco modifica a experiência individual. Adorno buscará mostrar, por meio de um método dialético,<sup>38</sup> que assim como mito e esclarecimento estão entrelaçados, também o conceito de cultura e sua relação com a subjetividade possuem uma vinculação interna. A cultura possuiria então um duplo caráter, expresso na tensão entre seu direcionamento para a autonomia e sua função de adaptação. Esses dois momentos coexistem, pois tanto a adaptação faz parte do processo que leva o sujeito à autonomia, quanto esta pode ser suprimida se aquele é enfatizado. Na sociedade capitalista, em que há uma exigência pela conformação dos indivíduos às regras segundo as quais ela opera, a presença do momento de adaptação da cultura é evidenciada. Com isso, diz Adorno,

(...) instala-se uma hegemonia unilateral e seu âmbito impede elevar-se, por decisão individual acima do dado, do positivo, e, pela pressão que exerce sobre os homens, neles perpetua a deformidade que se pensava dominada, a agressão. Tal é, conforme Freud o vê, a razão do mal-estar que a cultura carrega em si. A sociedade inteiramente adaptada é o que na história do espírito demonstra esse conceito: mera história natural darwinista, que premia a *survival of the fittest*. Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias

---

<sup>37</sup> “Wenn Max Frisch bemerkte, die zuweilen mit Passion und Verständnis an den sogenannten Kulturgütern partizipierten, unangefochten der Mordpraxis des Nationalsozialismus sich verschreiben konnten, so ist das nicht nur ein Index fortschreitend gespaltenen Bewußtseins, sondern straft objektiv den Gehalt jener Kulturgüter, Humanität und alles, was ihr innewohnt, Lügen, wofem sie nichts sind als Kulturgüter. Ihr eigener Sinn kann nicht getrennt werden von der Einrichtung der menschlichen Dinge. Bildung, welche davon absieht, sich selbst setzt und verabsolutiert, ist schon Halbbildung geworden. (GS 8, p. 94-95 [p. 4894] TSF, p. 10).

<sup>38</sup> Como afirma Buck-Morss, no método crítico de Adorno “conceitos opostos dialeticamente são usados como ferramentas para desmistificar o mundo e abri-lo à compreensão crítica”. BUCK-MORSS, 1977, p. 58.

fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação – cada uma delas, isolada, coloca-se em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva.<sup>39</sup>

Assim, ao se eliminar a tensão, dissolve-se igualmente a possibilidade de que o homem se torne livre, pois o exercício de suas faculdades e de sua reflexão sugere que tenha havido, em primeiro lugar, um momento de adaptação. Essa tensão está presente não apenas no modo como o sujeito se relaciona com a cultura, mas, sobretudo, na maneira como ela constitui a própria subjetividade. Se o momento de adaptação é exaltado sem que o fim a que ele atende seja assumido claramente, a formação não se realiza e é incapaz de levar o homem à liberdade. Esta exige uma formação integral do sujeito, inclusive de seu caráter moral, sendo a disciplina parte dela, mas não seu objetivo.

A crítica de Adorno à cultura e sua relação com a constituição da subjetividade segue as mesmas linhas delineadas em *Dialética do esclarecimento*, em que a influência dos escritos de Freud é clara. Para este, ao viverem em sociedade os homens pagam um preço que é a repressão de suas pulsões, algo que é necessário na medida em que eles precisam se dominar para seguir as regras convencionadas. Assim, reprimindo sua vida pulsional, ajustam-se às demandas exteriores, o que acaba por gerar, de modo inconsciente, mal-estar e aversão pela própria cultura.<sup>40</sup> Essas considerações são assumidas por Adorno e Horkheimer na obra acima citada para mostrar que a própria história da subjetividade é uma luta entre a tentativa de dominar a natureza externa por meio da dominação interna, o que leva o indivíduo ao sofrimento e à anulação para se afirmar como sujeito livre, uma vez que precisa reprimir suas pulsões para se adequar às exigências da vida em sociedade, principalmente, submetendo-se a um sistema de trabalho que o oprime. Embora essas tensões estejam presentes na origem do próprio

---

<sup>39</sup> “Ist jene Spannung einmal zergangen, so wird Anpassung allherrschend, ihr Maß das je Vorfindliche. Sie verbietet, aus individueller Bestimmung übers Vorfindliche, Positive sich zu erheben. Vermöge des Drucks, den sie auf die Menschen ausübt, perpetuiert sie in diesen das Ungestalte, das sie geformt zu haben wähnt, die Aggression. Das ist, nach Freuds Einsicht, der Grund des Unbehagens in der Kultur. Die ganz angepaßte Gesellschaft ist, woran ihr Begriff geistesgeschichtlich mahnt: bloße darwinistische Naturgeschichte. Sie prämiert das survival of the fittest. - Erstarrt das Kraftfeld, das Bildung hieß, zu fixierten Kategorien, sei es Geist oder Natur, Souveränität oder Anpassung, so gerät jede einzelne dieser isolierten Kategorien in Widerspruch zu dem von ihr Gemeinten und gibt sich her zur Ideologie, befördert die Rückbildung”. (GS 8, p. 95-96 [p. 4896] TSF, p. 11).

<sup>40</sup> Cf. FREUD, 2002.

esclarecimento, na sociedade capitalista o indivíduo é ainda mais suscetível à dominação, pois a subjetividade, já reprimida para poder se afirmar enquanto tal, ainda é moldada de acordo com os conteúdos oferecidos, por exemplo, pela indústria cultural. De acordo com Zamora,

o importante a partir do ponto de vista de Adorno é não converter essas tensões que formam uma parte constitutiva da gênese do sujeito em invariantes psíquicas ou “determinações antropológicas”. Há que se considerar que as condições sociais e históricas alteram o acesso do eu à satisfação dos impulsos, a uma sublimação não-repressiva, a uma fortaleza do eu sem encouraçamento frente ao princípio da autoconservação e a uma socialização solidária sem repressão adicional. Nesse sentido é que a situação dos indivíduos no capitalismo tardio, situação responsável por uma debilitação especial dos seres humanos e de sua subjetividade, produzem novas formas agudas de empobrecimento e regressão psico-sociais.<sup>41</sup>

Ao mesmo tempo em que, como diz Zamora, condições sócio-históricas provocam uma debilitação subjetiva, seria possível, para Adorno, considerar que elas tivessem a possibilidade de atuar em um sentido positivo, de resgate do sujeito que, segundo o frankfurtiano, perece na modernidade? A resposta não é clara, mas há afirmações na obra de Adorno que revelam uma esperança em relação a um sujeito capaz de oferecer resistência aos mecanismos sociais de dominação por meio de um pensamento crítico, dialético e negativo.

Para se pensar em tal possibilidade, é preciso considerar a dialética existente na relação do indivíduo com a cultura. Se para Adorno, assim como para Horkheimer, essa tensão é inerente ao processo de esclarecimento, e se este contém em si o germe da regressão, então, poder-se-ia pensar que a dominação se constitua em um elemento inevitável. Contudo, os autores também visualizam no esclarecimento um caráter positivo, por exemplo, quando afirmam no prefácio da *Dialética do esclarecimento* que sua crítica “deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que

---

<sup>41</sup> ZAMORA, 2004, p. 112.

o prende a uma dominação cega”.<sup>42</sup> A relação entre a natureza e a cultura, então, quando pensada em suas várias camadas conceituais, poderia ser orientada para a liberdade, que era o objetivo do esclarecimento, perdido, contudo, com a redução da função de autoconservação à dominação da natureza externa e interna, ou seja, a uma adaptação cega.<sup>43</sup>

A cultura, apesar de ser *também* adaptação, não precisa se reduzir a ela. É necessário que esse momento seja pensado como contraparte da liberdade, pois constitui o processo de formação da subjetividade. Ela pode ser a fonte de repressão, mas pode fornecer ao indivíduo elementos para conhecer, julgar, pode lhe proporcionar o prazer estético, além de lhe possibilitar a realização de experiências intelectuais. Nesse sentido, a cultura pode tornar o homem mais sensível ao mundo, quem sabe, até, recuperando as experiências que são freqüentemente ausentes para ele. Há que se lembrar, contudo, que Adorno não idolatra o indivíduo, pois sua absolutização seria o mesmo que convertê-lo em objeto. Contudo, é ele ainda signo da resistência, ou como Adorno afirma em *Minima Moralia*, uma espécie de fragmento de esperança:

se hoje os últimos traços de humanidade parecem  
prender-se apenas ao indivíduo, como algo que se

---

<sup>42</sup> “Die dabei an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst”. (GS 3, p. 16 [p. 1101] DE, p. 15).

<sup>43</sup> De acordo com Adorno, “a adaptação é, de modo imediato, o esquema da dominação progressiva. O sujeito só se torna capaz de submeter o existente por algo que se acomode à natureza, que demonstre uma autolimitação ante o existente. Essa acomodação persiste sobre as pulsões humanas como um processo social, o que inclui o processo vital da sociedade como um todo. Mas, como resultado e justamente em virtude da submissão, a natureza volta sempre a triunfar sobre seu dominador, que não se assemelhou a ela por simples acaso, primeiramente pela magia e, por fim, pela rigorosa objetividade científica. No processo de assim se assemelhar (a eliminação do sujeito por meio de sua autoconservação) instaura-se como o contrário do que ele mesmo se julga, ou seja, como pura e inumana relação natural, cujos momentos cupavelmente emaranhados necessariamente se opõem entre si”.

“Anpassung aber ist unmittelbar das Schema fortschreitender Herrschaft. Nur durch ein der Natur sich Gleichmachen, durch Selbsteinschränkung dem Daseienden gegenüber wurde das Subjekt dazu befähigt, das Daseiende zu kontrollieren. Diese Kontrolle setzt gesellschaftlich sich fort als eine über den menschlichen Trieb, schließlich über den Lebensprozeß der Gesellschaft insgesamt. Zum Preis dafür aber triumphiert Natur gerade vermöge ihrer Bändigung stets wieder über den Bändiger, der nicht umsonst ihr, einst durch Magie, schließlich durch strenge wissenschaftliche Objektivität, sich anähelt. In dem Prozeß solcher Anänelung, der Eliminierung des Subjekts um seiner Selbsterhaltung willen, behauptet sich das Gegenteil dessen, als was er sich weiß, das bloße un menschliche Naturverhältnis. Schuldhaft verflochten, setzen seine Momente einander notwendig sich entgegen”. (GS 8, p. 96-97 [p. 4897] TSF, p. 12).

encontra em seu ocaso, eles nos exortam a pôr fim àquela fatalidade que individualiza os homens tão-somente para poder quebrá-los por completo em seu isolamento. O princípio que preserva só se conserva ainda no seu contrário.<sup>44</sup>

Ainda que Adorno critique, portanto, o caráter de submissão vivenciado pelo indivíduo, seja na forma psíquica necessária à constituição de sua subjetividade, seja em relação aos processos sociais, reconhece que é por meio dele que os homens afinal se constituem como seres sociais. Assim, mesmo que a repressão seja inevitável, seria necessário criar oportunidades para que, de alguma forma, o indivíduo pudesse encontrar refúgio contra essa violência cometida contra ele, principalmente, possibilitando a realização de experiências, de uma relação mediada com a cultura. Desse modo, o caráter de adaptação da cultura cederia lugar ao da liberdade, e a formação cultural, que recoloca a dinâmica entre natureza e cultura, não consistiria em uma “mera história natural darwinista”,<sup>45</sup> como Adorno critica, mas na superação da própria dinâmica envolvida na idéia de cultura, que significa, mais precisamente, olhar para suas diferentes dimensões e reconhecer seu potencial emancipatório, sem descuidar de seu caráter repressor. Tal preocupação contribuirá, assim, para a reflexão sobre as possibilidades e limites da formação cultural na modernidade, caracterizada pela presença da razão e da técnica, mas não mais esclarecida do que na época das Luzes.

---

<sup>44</sup> “Wenn heute die Spur des Menschlichen einzig am Individuum als dem untergehenden zu haften scheint, so mahnt sie, jener Fatalität ein Ende zu machen, welche die Menschen individuiert, einzig, um sie in ihrer Vereinzelung vollkommen brechen zu können. Das bewahrende Prinzip ist allein noch in seinem Gegenteil aufgehoben”. (GS 4, p. 171 [p. 1941] *MM*, p. 132).

<sup>45</sup> “bloße darwinistische Naturgeschichte”. (GS 8, p. 96 [p. 4895] *TSF*, p. 11).

## 1.4 Formação cultural, semiformação e modernidade

Uma investigação que se proponha dialética em relação ao conceito de cultura deve considerar a historicidade envolvida em seu objeto. Nesse sentido, o conceito de formação cultural precisa ser pensado em sua transitoriedade, uma vez que é dinâmico, sofrendo variações em relação ao tempo e à sociedade do qual emerge. É por isso que Adorno procura se voltar às “origens” da noção de formação cultural, pelo menos a partir de um recorte histórico que ele considera fundamental para compreendê-la: a modernidade. Segundo Adorno, a formação teve sua origem com a ascensão da burguesia no século XVIII e foi por ela conduzido até a sua consolidação como classe social. Foi com a burguesia que tal conceito se emancipou e “a formação tornou-se objeto de reflexão e, consciente de si mesma, foi devolvida purificada aos homens”.<sup>46</sup> Como já dito anteriormente, a noção de formação cultural expressava o ideal de, “tornar os indivíduos aptos a se afirmarem como racionais numa sociedade racional, como livres numa sociedade livre”,<sup>47</sup> atendendo, portanto, à necessidade de que a sociedade se constituísse com base na racionalidade e na liberdade: “a formação devia ser aquela que dissesse respeito - de uma maneira pura como seu próprio espírito - ao indivíduo livre e radicado em sua própria consciência, ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos”.<sup>48</sup>

A formação cultural também teve, segundo Adorno, uma função instrumental que consistia, sobretudo, na preparação dos indivíduos para as novas formas de trabalho. Por meio dela, a classe que ascendia poderia realizar tarefas econômicas e administrativas, superando as atividades características do sistema feudal. Dessa maneira, a formação cultural representou, para a sociedade burguesa que começava a se afirmar como classe dominante, a possibilidade de emancipação e o privilégio em relação aos camponeses, bem como o desenvolvimento do novo fenômeno das classes sociais. De acordo com o autor,

sem a formação cultural, dificilmente o burguês

---

<sup>46</sup> “Sie wurden reflektiert, ihrer selbst bewußt und auf den Menschen schlechthin übertragen”. (*GS* 8, p. 97 [p. 4898] *TSF*, p. 13).

<sup>47</sup> “(...) die Einzelnen dazu befähigen, in einer vernünftigen Gesellschaft als vernünftige, in einer freien Gesellschaft als freie sich zu bewähren (...)”. (*GS* 8, p. 98 [p. 4899] *TSF*, p. 13).

<sup>48</sup> “Bildung sollte sein, was dem freien, im eigenen Bewußtsein gründenden, aber in der Gesellschaft fortwirkenden und seine Triebe sublimierenden Individuum rein als dessen eigener Geist zukäme”. (*GS* 8, p. 97 [p. 4898] *TSF*, p. 13).

teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário. Assim que a sociedade burguesa se consolida, as coisas já se transformam em termos de classes sociais. Quando as teorias socialistas se preocuparam em despertar nos proletários a consciência de si mesmos, o proletariado não se encontrava, de maneira alguma, mais avançado subjetivamente que a burguesia. Não foi por acaso que os socialistas alcançaram sua posição-chave na história baseando-se na posição econômica objetiva; e não no contexto espiritual. Os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio. As tentativas pedagógicas de remediar a situação transformaram-se em caricaturas. Toda a chamada *educação popular* – a escolha dessa expressão demandou muito cuidado – nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída.<sup>49</sup>

Adorno critica, por um lado, o fato de que o conceito de formação cultural tenha se tornando exclusivo da classe burguesa. Além disso, o ideal de liberdade e de racionalidade, também modificado em seu conteúdo, acabou não se realizando. Ao proletariado, submetido a estruturas de dominação racional por meio da organização do trabalho na sociedade capitalista, correspondeu uma formação diversa, atendendo

---

<sup>49</sup> “Ohne Bildung hätte der Bürger, als Unternehmer, als Mittelsmann, als Beamter und wo auch immer kaum reüssiert. Anders stand es um die neue Klasse, die von der bürgerlichen Gesellschaft hervorgebracht ward, kaum daß diese sich nur recht konsolidiert hatte. Das Proletariat war, als es die sozialistischen Theorien zum Bewußtsein seiner selbst zu erwecken suchten, subjektiv keineswegs avancierter als das Bürgertum; nicht umsonst haben die Sozialisten seine geschichtliche Schlüsselposition aus seiner objektiven ökonomischen Stellung gefolgert, nicht aus seiner geistigen Beschaffenheit. Die Besitzenden verfügten über das Bildungsmonopol auch in einer Gesellschaft formal Gleicher; die Entmenschlichung durch den kapitalistischen Produktionsprozeß verweigerte den Arbeitenden alle Voraussetzungen zur Bildung, vorab Muße. Versuche zur pädagogischen Abhilfe mißbrüeten zur Karikatur. Alle sogenannte Volksbildung - mittlerweile ist man hellhörig genug, das Wort zu umgehen - krankte an dem Wahn, den gesellschaftlich diktierten Ausschluß des Proletariats von der Bildung durch die bloße Bildung revozieren zu können”. (GS 8, p. 98-99 [p. 4901] TSF, p. 14).

a outros objetivos que não o de emancipação. O sonho de liberdade e esclarecimento defendido por Kant e que estava no centro da idéia de formação cedeu seu lugar à exigência de se criar novas relações com a cultura que fossem mediadas pela necessidade econômica de produção. A modernização se expande das fábricas para a cultura espiritual dos indivíduos, inaugurando um processo de socialização que se desvincula da idéia de formação cultural em seu sentido iluminista e passa a se orientar para as massas, o que possibilita a emergência das tendências da indústria cultural e da semiformação, as quais são determinantes para novas formas de subjetivização.

O proletariado, dadas as condições objetivas e materiais de sua existência, esteve alheio à formação experienciada pela burguesia. Com longas jornadas de trabalho e com baixos salários, foi impossível a eles participar daquele movimento, cujo desenvolvimento espiritual propiciou à burguesia uma consciência de si que não pôde ocorrer entre os proletários. Daí Adorno dizer, na passagem anteriormente citada, que os socialistas se ampararam na condição objetiva e não espiritual para buscar a transformação social, justamente porque a classe trabalhadora estava alienada quanto a sua própria condição. Se, como Adorno indica, os primeiros proletários eram pequenos burgueses, artesãos e camponeses, então também o campo foi excluído da formação e esteve mais aberto ao processo de semiformação e da indústria cultural. Estas duas tendências se relacionam de forma dialética, pois a semiformação se afirma socialmente na medida em que é amparada pela produção de bens culturais, ao mesmo tempo em que estes são socialmente aceitos pela imagem de formação que evocam, ainda que ela se mantenha ilusória. Conjuntamente, a semiformação e a indústria cultural promovem a idéia de uma integração entre as classes sociais, como se a formação cultural pretendida pela burguesia pudesse ser alcançada por todos os indivíduos. Desse modo, ela é estendida às massas, as quais têm apenas um acesso parcial à cultura, já que estão privadas das condições objetivas que seriam necessárias a uma autêntica formação cultural.

Para Adorno, “a semiformação é o espírito capturado pelo caráter fetichista da mercadoria”.<sup>50</sup> Ela traz consigo um status que parece qualificar o indivíduo que possui os bens culturais, mesmo que essa posse seja meramente externa e aparente, pois, de modo geral, não está ao alcance da sociedade uma real apropriação daqueles bens. Além

---

<sup>50</sup> “Halbbildung ist der vom Fetischcharakter der Ware ergriffene Geist”. (GS 8, p. 108 [p. 4917] TSF, p. 25).

disso, a indústria cultural impede que seus produtos tenham de fato um conteúdo complexo, pois aquilo que era arte, que fazia parte de uma cultura “verdadeira”, transformou-se em objeto de consumo, em mercadoria. Dessa maneira, nem os bens culturais são assim chamados por seu conteúdo, porque são, na verdade, produtos da indústria cultural e perderam seu valor de obras artísticas, nem os indivíduos poderiam apropriar-se deles, porque lhes faltam as condições espirituais para os experienciarem.<sup>51</sup>

Além disso, seria uma ilusão pensar que uma maior riqueza material da sociedade pudesse implicar uma correspondente formação cultural dos indivíduos, pois não é a popularização dos bens culturais que a permitirá. Em relação a essa questão, Adorno afirma que “dizer que a técnica e o nível de vida mais alto resultam diretamente no bem da formação, pois assim todos podem chegar ao cultural, é uma ideologia comercial pseudodemocrática”.<sup>52</sup> Ao invés de haver realmente uma popularização da formação cultural, o que acaba por acontecer é a sua aniquilação, pois aqueles que passam a acessá-la não estão preparados para uma apropriação viva e distorcem o conteúdo que poderia ser parte da verdadeira formação.

Adorno ressalta que essa inquietação diante da popularização poderia ser vista como reacionismo, o que não é o caso, já que não se trata de impedir a democratização da formação, mas de se prestar atenção ao fato de que ela não tem possibilidade de ocorrer dadas as condições sociais objetivas que negam uma apropriação subjetiva da cultura, ou seja, que a formação não se dará enquanto persistirem as condições que a negam. Assim, insistir naquela popularização é perpetuar o espírito da semiformação, pois não se cria uma situação na qual o indivíduo pode se desenvolver como sujeito livre e autônomo, ao contrário, disponibilizam-se todos os meios para que ele se conserve na ignorância que o mantém em um estado de heteronomia.

Com a democratização da formação sem a criação dos pressupostos que a sustentam, não é possível que ela se realize, apenas que ela seja fragilizada e, em seu lugar, tenha espaço a semiformação. É preciso esforço e insistência para derrubar e transpor as barreiras que impedem a formação cultural. Adorno fornece um exemplo que ilustra o

---

<sup>51</sup> Neste trabalho, a crítica de Adorno à indústria cultural não será discutida em detalhes, embora seja tomada como pressuposto para as considerações do autor relativas à semiformação.

<sup>52</sup> “Daß Technik und höherer Lebensstandard ohne weiteres der Bildung dadurch zugute komme, daß alle von Kulturellem erreicht werden, ist pseudodemokratische Verkäuferideologie (...). (GS 8, p. 110 [p. 4919] TSF, p. 27).

modo pelo qual a semiformação se realiza. Tome-se o caso da publicação de textos filosóficos clássicos em edições de bolso. Tal fato, por si só, não se vincula diretamente à semiformação. Nem é de se opor a tais publicações, diz Adorno, “com o argumento de que os danos atinjam a própria substância das obras, suas formas e funções (...)”, mesmo porque, continua o autor, “seria insensato editar tais textos científicos apenas em edições reduzidas e custosas, quando o estado da técnica e o interesse econômico convergem para a produção massiva”.<sup>53</sup> O que é importante destacar como implicação dessa forma de democratização cultural é o aspecto de imediatidade que nele está presente. Isso quer dizer que embora tais obras possam estar acessíveis a um grande número de pessoas, tal disponibilidade não significa necessariamente que essas pessoas realmente conheçam os textos a que têm acesso só porque elas podem comprá-los e lê-los. O “contato” que a formação cultural exige para sua realização é mediado e significa que o objeto com o qual o indivíduo se confronta seja de algum modo incorporado à subjetividade. Não cabe aqui definir critérios para se dizer quando uma pessoa realiza uma experiência como essa, já que isso seria agir contra o sentido clássico da formação. A idéia que está presente na consideração de Adorno é a necessidade de uma mediação, seja conceitual, seja por meio de uma tradição a qual o indivíduo se vincula, que ofereçam sentido ao objeto com que ele se relaciona. A literatura é um bom exemplo de como o conceito de formação não se satisfaz com um mero esforço e apreensão de um determinado objeto. A leitura imediata e superficial de uma obra, ainda que seja uma forma de contato, pode ser irrelevante em termos de formação para o indivíduo. Entretanto, se as obras puderem ser compreendidas como expressão de um tempo, de um cenário político e cultural, então, ao leitor que mergulha em um texto à procura de indícios de uma realidade que ali se mostra como um enigma a ser descoberto, estará aberta a possibilidade de que seja afetado mais profundamente por essa experiência, reconstruindo ou mesmo compondo novas interpretações sobre a sociedade e sobre si mesmo. Segundo Almeida, a literatura, por isso,

---

<sup>53</sup> “Man könne nicht etwa der Publikation bedeutender philosophischer Texte der Vergangenheit in Taschenbüchern mit dem Hinweis darauf opponieren, daß durch deren Form und Funktion die Sache beschädigt werde; sonst mache man sich zum lächerlichen Festredner einer geschichtlich verurteilten Bildungsidee, die nur noch dazu diene, einigen Dinosauriern ihre Größe und Herrlichkeit zu bestätigen. In der Tat wäre es unsinnig, jene Texte in kleinen und kostspieligen wissenschaftlichen Auflagen sekretieren zu wollen zu einer Zeit, da der Stand der Technik und das ökonomische Interesse in Massenproduktion konvergieren”. (GS 8, p. 111 [p. 4921] *TSF*, p. 28).

pode “proporcionar a verdadeira ‘formação cultural’, incentivando a autocrítica e a capacidade de ler, no texto literário, as contradições, filosóficas e sociais, que têm impedido a emancipação”.<sup>54</sup>

A formação cultural exige mais do que um simples contato com textos literários, com obras filosóficas, com a arte ou com a música. Para que se alcance o valor de uma obra cultural é necessário haver uma preparação espiritual, no sentido de que o indivíduo deve estar apto para recebê-la em sua completude e não fragmentariamente. Ele deve ter condições de se relacionar com a cultura de um modo mediado, ou seja, de perceber como uma obra se relaciona com o seu tempo, com a história e com a sociedade na qual ela emerge. Dessa forma, o contato com a cultura poderá ter uma expressão mais profunda na compreensão que o indivíduo tem de si mesmo, pois envolverá conceitos com os quais lhe será possível estabelecer conexões entre si e a realidade que o cerca. A formação cultural se contrapõe ao modo imediato de se relacionar com as obras culturais. De acordo com Adorno,

o entendido e experimentado medianamente – semientendido e semiexperimentado – não constitui o grau elementar da formação, e sim seu inimigo mortal. Elementos que penetram na consciência sem se fundir em sua continuidade se transformam em substâncias tóxicas e, tendencialmente, em superstições, até mesmo quando as criticam, da mesma maneira como aquele mestre toneleiro que, em seu desejo por algo mais elevado, se dedicou à *crítica da razão pura* e acabou na astrologia, evidentemente porque apenas nela seria possível unificar a *lei moral que existe em nós com o céu estrelado que está sobre nós*. Elementos formativos inassimilados fortalecem a reificação da consciência que deveria justamente ser extirpada pela formação.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> ALMEIDA, 2009, p. 202.

<sup>55</sup> “Das Halbverstandene und Halberfahrene ist nicht die Vorstufe der Bildung sondern ihr Todfeind: Bildungselemente, die ins Bewußtsein geraten, ohne in dessen Kontinuität eingeschmolzen zu werden, verwandeln sich in böse Giftstoffe, tendenziell in Aberglauben, selbst wenn sie an sich den Aberglauben kritisieren - so wie jener Oberküfer, der im Drang nach Höherem zur Kritik der reinen Vernunft griff, bei der Astrologie endete, offenbar weil er einzig darin das Sittengesetz in uns mit dem gestirnten Himmel über uns zu vereinen vermochte. Unassimilierte Bildungselemente verstärken jene Verdinglichung des Bewußtseins, vor der Bildung bewahren soll”. (GS 8, p. 111-112 [p. 4922] TSF, p. 29).

Tal é o “perigo” da socialização ou democratização da cultura, pois uma vez que se dispõe às massas obras que exigem para sua compreensão uma dedicação mais profunda de espírito, então, essa apropriação não será verdadeira, embora assim possa parecer a eles. É justamente na medida em que se cria essa ilusão de conhecimento que se impede, como fica claro na passagem acima citada, uma abertura para a formação. Cabe lembrar, aqui, uma passagem do ensaio *Crítica Cultural e Sociedade*, escrito por Adorno em 1949:

(...) em um mundo onde a educação é um privilégio e o aprisionamento da consciência impede de toda maneira o acesso das massas à experiência autêntica das formações espirituais, já não importam tanto os conteúdos ideológicos específicos, mas o fato de que simplesmente haja algo preenchendo o vácuo da consciência expropriada e desviando a atenção do segredo conhecido por todos.<sup>56</sup>

Esse “algo” que preenche “o vácuo da consciência expropriada” é o conteúdo da semiformação, o qual se integra à vida dos indivíduos superficialmente, ajustando-os à realidade na qual vivem sem que possam pensá-la como produto de suas ações. Desse modo, pela semiformação não se coloca em questão o indivíduo como sujeito, apenas se reitera, pela promessa da cultura, a submissão aos processos que determinam a própria constituição objetiva da sociedade. Para Adorno,

por inúmeros canais, fornecem-se às massas bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito elevado ou caro. Isso se consegue ao ajustar-se o conteúdo da semiformação, pelos mecanismos de mercado, à consciência dos que foram excluídos do privilégio da cultura – e que tinham mesmo que ser os primeiros a serem

---

<sup>56</sup> “Gerechtfertigt ist der Verdacht früherer Kulturkritiker, daß es in einer Welt, in der Bildungsprivileg und Fesselung des Bewußtseins die eigentliche Erfahrung geistiger Gebilde sowieso den Massen vorenthält, nicht mehr so sehr auf die spezifischen ideologischen Inhalte ankomme wie darauf, daß überhaupt irgend etwas da sei, was das Vakuum des exproprierten Bewußtseins ausfüllt und vom offenbaren Geheimnis ablenkt”. (*GS* 10.1, p. 24 [p. 7411] *P*, p. 20).

modificados. Este processo é determinado objetivamente, não se inicia *mala fide*. A estrutura social e sua dinâmica impedem a esses neófitos os bens culturais que oferecem ao lhes negar o processo real da formação, que necessariamente requer condições para uma apropriação viva desses bens.<sup>57</sup>

A estrutura social facilita o acesso dos bens culturais às massas, ainda que “acesso” tenha um sentido limitado nesse contexto, como já se comentou anteriormente, pois o contato que se tem com as obras é imediato, não resultando em uma apropriação subjetiva no sentido estrito que Adorno considera ser fundamental à formação, ou seja, aquela que se constitua de fato em uma experiência para o indivíduo. As condições para essa envolverão elementos a serem discutidos na próxima seção.

---

<sup>57</sup> “Die Massen werden durch zahllose Kanäle mit Bildungsgütern beliefert. Diese helfen als neutralisierte, versteinerte die bei der Stange zu halten, für die nichts zu hoch und teuer sei. Das gelingt, indem die Gehalte von Bildung, über den Marktmechanismus, dem Bewußtsein derer angepaßt werden, die vom Bildungsprivileg ausgesperrt waren und die zu verändern erst Bildung wäre. Der Prozeß ist objektiv determiniert, nicht erst mala fide veranstaltet. Denn die gesellschaftliche Struktur und ihre Dynamik verhindert, daß die Kulturgüter lebendig, daß sie von den Neophyten so zugeeignet werden, wie es in ihrem eigenen Begriff liegt”. (GS 8, p. 100 [p. 4904] TSF, p. 16).

## 1.5 Formação cultural e experiência

O conceito de experiência é fundamental para o modo como Adorno compreende a *Bildung*. Ele foi influenciado muito fortemente pelo pensamento de Walter Benjamin, especialmente em textos como *Experiência e pobreza* de 1933 e *Sobre alguns temas em Baudelaire*, do ano de 1939. Neles, a experiência (*Erfahrung*) é diferenciada de uma simples vivência (*Erlebnis*) principalmente por sua relação com a memória. Para Benjamin, “onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo”.<sup>58</sup> A afirmação de Benjamin está muito próxima da posição defendida por Adorno no que diz respeito à importância da memória para a experiência subjetiva. A memória entrelaça o passado com o presente e não apenas em referência à vida individual, mas, também, à coletiva. Na dimensão do sujeito, a memória é condição para a experiência porque é por meio dela que o passado se integra à consciência – e que a cultura se integra à subjetividade –, constituindo e formando o eu. O que é vivido se adere ao sujeito apenas na medida em nele ficam depositadas suas experiências. É por isso que as vivências, entendidas como as afetações mais imediatas, são efêmeras, não envolvem o trabalho da memória, sendo também desconectadas do tempo, justamente porque a memória é que confere temporalidade à experiência, organizando-a na vida do sujeito como uma narrativa. Esta, assim como a lembrança e o esquecimento, integrantes da memória, confere à experiência um caráter histórico. Nesse contexto, a memória pode ser pensada na dimensão da coletividade, pois ela é uma forma de recuperar o passado e as injustiças nele contidas. É imprescindível, aqui, recorrer ao texto *Sobre o conceito da história* de Benjamin, no qual a figura do anjo da história representa a tentativa de redimir os sofrimentos dos mortos, da barbárie já ocorrida, mas que é barrada pela “inevitabilidade” do progresso que o impulsiona para o futuro.<sup>59</sup> Ainda que o anjo não possa parar para “acordar os

---

<sup>58</sup> BENJAMIN, 1994, p. 107.

<sup>59</sup> “Há um quadro de Klee que se chama *Ângelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de reínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso”. BENJAMIN, 1987, p. 226.

mortos e juntar os fragmentos”, seu olhar já recupera a idéia da regressão que é inseparável do progresso. Para Adorno, a memória é como o anjo que olha para o passado fixamente para que ele seja trazido à consciência e, com isso, que não apenas consiga redimir a dor vivida, mas que a evite no presente e no futuro. Diferentemente da filosofia da história hegeliana, na qual as vítimas e mortes são justificadas pela necessidade da realização do espírito do mundo, a concepção de história de Adorno não separa o progresso da barbárie, sendo a rememoração desta última a possibilidade de que, em algum momento, o mundo se torne mais justo. Como bem coloca Tafalla a respeito da posição de Adorno,

o esquecimento de cada uma das injustiças que reduziram os seres humanos a vítimas, de cada uma das formas de sofrimento experimentadas por seus corpos, incrementa a conta pendente de dor, torna as vítimas mais vítimas e inflige uma contínua derrota aos vencidos. E, por outro lado, incrementa o grau de crueldade de que os vencedores são capazes. O esquecimento esfria as consciências e as torna indiferentes a dor, eliminando os receios frente à violência. A barbárie que não deixa de aumentar ao longo da história se alimenta desse esquecimento que, a livrando da recordação das injustiças passadas, dá a ela forças renovadas para cometer outras novas. Onde as injustiças passadas são reprimidas por uma amnésia forçada, a injustiça reaparece como a repetição do idêntico, que é sempre pior. Assim, portanto, o esquecimento é uma das causas para que a história avance em uma dialética de progresso e barbárie.<sup>60</sup>

Ao dizer que “toda reificação é um esquecimento”,<sup>61</sup> Adorno ressalta a importância da memória como luta e forma de resistência à dominação, à falta de consciência histórica e crítica da realidade, apontando, também, a direção que o pensamento deve tomar a fim de não reproduzir a barbárie. Evitar o esquecimento significa, também, assumir uma determinada visão da história. Assim ele irá tratar, por exemplo, a relação entre história e natureza, dialeticamente, sem

---

<sup>60</sup> TAFALLA, 2003, p. 221.

<sup>61</sup> “Alle Verdinglichung ist ein Vergessen”. (GS 3, p. 263 [p. 1522] DE, p. 215).

destacar uma da outra, nem reduzir a questão a um dos pólos. O que as une é a transitoriedade: a natureza enquanto comporta a mudança, a transição, é histórica, e a própria história, quando paralisada no passado como natureza petrificada, se torna natural. Em seu texto *A idéia de uma história natural*, Adorno afirma que “todo ser o todo ente se dá solo como ensamble del ser natural y del ser histórico”,<sup>62</sup> não podendo ser reduzido a um desses extremos.

Nessa perspectiva, a experiência do sujeito, ao contar com o trabalho da memória, poderia se desenvolver no sentido da formação cultural: como criação de uma “consciência verdadeira”. Contudo, há uma dificuldade neste ponto, pois Adorno reconhece que a vida é fragmentada, principalmente na modernidade, marcada, como também mostra Benjamin em seu texto *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, escrito em 1936, pela decadência da narrativa como forma artesanal de comunicação, que dá lugar ao surgimento do romance, o qual é possível devido à técnica industrial. Essa mudança é sintomática de um tempo que não comporta a realização de experiências, as quais não teriam mais seu meio de comunicação (a narrativa), nem seriam transmitidas a outra geração, pois a vida dos homens, concebida fragmentariamente, não se assemelha mais uma com a outra, abrindo um abismo entre as vivências de cada indivíduo. Como diz Gagnebin, “enquanto no passado o ancião que se aproximava da morte era o depositário privilegiado de uma experiência que transmitia aos mais jovens, hoje ele não passa de um velho cujo discurso é inútil”.<sup>63</sup> Tampouco existe uma tradição cultural em que a narrativa possa se localizar, esvaziando-a, assim, de seus conteúdos, os quais se tornam sem sentido. Adorno, em seu texto *Posição do narrador no romance contemporâneo*, texto de 1950, aborda o tema da experiência da modernidade, principalmente no que diz respeito à guerra. Segundo ele,

o que se desintegrou foi a identidade da experiência, a vida articulada e em si mesma contínua, que só a postura do narrador permite. Basta perceber o quanto é impossível para alguém que tenha participado da guerra, narrar

---

<sup>62</sup> “Die Grundbestimmung der Vergänglichkeit des Irdischen bedeutet nichts anderes als ein solches Verhältnis von Natur und Geschichte; daß alles Sein oder alles Seiende zu fassen ist nur als Verschränkung von geschichtlichem und naturhaftem Sein”. (*GS* 1, p. 360 [p. 612-613] *AF*, p. 125).

<sup>63</sup> GAGNEBIN, 1994, p. 10.

essa experiência como antes uma pessoa costumava contar suas aventuras. A narrativa que se apresentasse como se o narrador fosse capaz de dominar esse tipo de experiência seria recebida, justamente, com impaciência e ceticismo.<sup>64</sup>

Adorno se refere à guerra como um momento em que a experiência estaria bloqueada. O choque sofrido pela sensibilidade seria tão grande que o indivíduo se tornaria incapaz de assimilar e expressar aquilo que vive, não podendo realizar uma “experiência” propriamente dita de tal situação. A guerra não poderia ser narrada por não apresentar, para o sujeito, uma continuidade, constituindo-se, sobretudo, por intervalos, choques, períodos intermitentes, os quais compõem uma seqüência caótica para o trabalho da consciência e da memória. Como diz Adorno, “assim como a guerra não contém continuidade, história, nem um elemento “épico”, mas, de certa maneira, recomeça em cada fase do início, assim tampouco ela deixará atrás de si uma imagem permanente e inconscientemente conservada na memória”.<sup>65</sup> A memória, que elabora aquilo que assimila do exterior, selecionando o que fica guardado e o que é esquecido, no caso da guerra, não faz distinções. A intensidade com que a sensibilidade é atingida impede que seu objeto seja acomodado à subjetividade. É o que Adorno diz, na continuidade da passagem acima citada:

por toda parte, em cada explosão, ela rompeu a barreira de proteção contra os estímulos, sob a qual se forma a experiência, o intervalo de tempo entre o esquecimento salutar e a salutar recordação. A vida transformou-se numa sucessão intemporal de choques, entre os quais se rasgam lacunas, intervalos paralisados.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> “Zerfallen ist die Identität der Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikulierte Leben, das die Haltung des Erzählers einzig gestattet. Man braucht nur die Unmöglichkeit sich zu vergegenwärtigen, daß irgendeiner, der am Krieg teilnahm, von ihm so erzählte, wie früher einer von seinen Abenteuern erzählen mochte. Mit Recht begegnet die Erzählung, die auftritt, als wäre der Erzähler solcher Erfahrung mächtig, der Ungeduld und Skepsis beim Empfangenden”. (GS 11, p. 42 [p. 8866] NL, p. 56).

<sup>65</sup> “Sowenig der Krieg Kontinuität, Geschichte, das »epische« Element enthält, sondern gewissermaßen in jeder Phase von vorn anfängt, sowenig wird er ein stetiges und unbewußt aufbewahrtes Erinnerungsbild hinterlassen”. (GS 4, p. 60 [p. 1735-1736] MM, p. 46).

<sup>66</sup> “Überall, mit jeder Explosion, hat er den Reizschutz durchbrochen, unter dem Erfahrung, die Dauer zwischen heilsamem Vergessen und heilsamem Erinnern sich bildet. Das Leben hat sich

Com o exemplo da guerra, o argumento de Adorno é ampliado: não apenas a narrativa desaparece na sociedade capitalista, quanto seu próprio conteúdo, a experiência humana. Entretanto, essa ausência da experiência é também típica da semiformação. Seus conteúdos reificados penetram a consciência individual de forma perversa, sem se incorporar a um passado inserido em uma tradição. Um dos motivos é a valorização da falta de memória, que seria vital para a formação cultural na medida em que é por meio dela que o indivíduo constrói uma unidade para sua vida e uma ponte com a realidade, em que realiza um contato mediado com a cultura. Conseqüentemente, diz Adorno, “se priva o intelecto e o espírito de uma parte do alimento de que se nutre a formação”.<sup>67</sup> O problema adquire camadas mais profundas quando se pensa, por exemplo, no totalitarismo nazista, o qual se nutriu, justamente, de pessoas incapazes de realizar experiências. Segundo Adorno, “o verdadeiro anti-semita é definido pela completa incapacidade de fazer experiências, por ser inteiramente inacessível”.<sup>68</sup> É por isso que o trabalho no sentido de resgatar o passado por meio da memória se mostra tão fundamental para a resistência à barbárie, fortalecendo o indivíduo ao promover o esclarecimento sobre as origens da regressão, evitando que os traços de violência que a ela se relaciona se tornem “naturais” na sociedade.<sup>69</sup>

O conceito de formação cultural predominante na sociedade burguesa envolvia, diferentemente da semiformação, a tentativa de mediar o passado e o presente por meio da cultura, fornecendo aos indivíduos uma compreensão histórica capaz de fortalecê-los como sujeitos de seu tempo. Adorno afirma que a “semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo, à memória, única mediação capaz de fazer na consciência aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos”.<sup>70</sup> Ela expropria a memória de seu campo e incentiva, com o auxílio da indústria do entretenimento, por

in eine zeitlose Folge von Schocks verwandelt, zwischen denen Löcher, paralysierte Zwischenräume klaffen”. (GS 4, p. 60 [p. 1736] *MM*, p. 46).

<sup>67</sup> “Aber durch solche Prozesse wird dem Geist etwas von der Nahrung entzogen, an der er sich erst bildet”. (GS 8, p. 105 [p. 4912] *TSF*, p. 22).

<sup>68</sup> “(...) der genuine Antisemit vielmehr dadurch definiert ist, daß er überhaupt keine Erfahrung machen kann, daß er sich nicht ansprechen läßt”. (GS 10.2, p. 571 [p. 8341] *EE*, p. 48).

<sup>69</sup> Essa questão será retomada adiante, especialmente no que se refere à tarefa da educação frente à necessidade de formar um sujeito emancipado, portanto, que se contraponha a tal tipo de poder e mesmo de submissão.

<sup>70</sup> “Halbbildung ist eine Schwäche zur Zeit, zur Erinnerung, durch welche allein jene Synthesis des Erfahrenen im Bewußtsein geriet, welche einmal Bildung meinte”. (GS 8, p. 116 [p. 4929] *TSF*, p. 33).

exemplo, a estrutura social do trabalho, sem qualquer pretensão iluminista da emancipação e do esclarecimento. Para Adorno, comportamentos que foram comuns no período em que se tinha uma formação cultural não fariam mais parte dos hábitos dos indivíduos no contemporâneo. Segundo ele,

noções como “sentar-se e ler um bom livro” são arcaicas. Isso não se deve meramente à falta de concentração dos leitores, mas sim à matéria comunicada e à sua forma. Pois contar algo significa ter algo especial a dizer, e justamente isso é impedido pelo mundo administrado, pela standardização e pela mesmice.<sup>71</sup>

Na sociedade capitalista, o próprio tempo livre que poderia ser destinado aos bens culturais inexistente, pois reproduz a lógica do trabalho. Este se constitui em uma forma de repressão libidinal, que exige do indivíduo uma espécie de “anulação” de suas vontades, desejos e pulsões. Para que ele seja suportado, então, seria necessário uma alternativa capaz de aliviar as tensões por ele provocadas. Ele deveria ter como conteúdo o ócio para a realização de atividades culturais enriquecedoras da experiência individual. Entretanto, o tempo livre, acaba por se tornar, como afirmam Adorno e Horkheimer, extensão do trabalho que se reproduz nos meios de diversão e no entretenimento. De acordo com os autores,

a diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar do processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação de mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. O pretenso conteúdo não

---

<sup>71</sup> “Vorstellungen wie die, daß einer sich hinsetzt und »ein gutes Buch liest«, sind archaisch. Das liegt nicht bloß an der Dekonzentration der Leser sondern am Mitgeteilten selber und seiner Form. Etwas erzählen heißt ja: etwas Besonderes zu sagen haben, und gerade das wird von der verwalteten Welt, von Standardisierung und Immergleichheit verhindert”. (*GS* 11, p. 42 [p. 8866] *NL*, p. 56).

passa de uma fachada desbotada; o que fica gravado é a seqüência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais<sup>72</sup>.

A idéia de que a diversão ou o tempo livre não deveriam “exigir esforço” faz com que os indivíduos canalizem sua energia libidinal para a ocupação com algo que não os faça pensar, que lhes proporcione um prazer imediato, sem que haja aquele contato mediado que está na base da experiência e da formação cultural. No texto *Tempo livre*, de 1969, Adorno mantém essa posição, afirmando, ainda, que o tempo livre “não está em oposição somente com o trabalho”, mas “segue diretamente o trabalho como sua sombra”.<sup>73</sup> Sem ele, dificilmente os homens suportariam a pressão e o desgaste exigido por um trabalho repetitivo e sem qualquer tipo de realização pessoal, pois são poucos os privilegiados que podem escolher o que fazer apenas com base em suas intenções. Para esses, e Adorno se reconhece entre eles, não há distinção entre “trabalho” e aquilo que está fora dele. Igualmente, não há sentido em falar de “hobbys”, pois as atividades realizadas no tempo livre deveriam ser constitutivas da experiência do indivíduo e não meramente ocupações descomprometidas ou banais. Em uma passagem autobiográfica, Adorno comenta:

compor música, escutar música, ler

---

<sup>72</sup> “Amusement ist die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus. Es wird von dem gesucht, der dem mechanisierten Arbeitsprozeß ausweichen will, um ihm von neuem gewachsen zu sein. Zugleich aber hat die Mechanisierung solche Macht über den Freizeitler und sein Glück, sie bestimmt so gründlich die Fabrikation der Amüsierwaren, daß er nichts anderes mehr erfahren kann als die Nachbilder des Arbeitsvorgangs selbst. Der vorgebliche Inhalt ist bloß verblaßter Vordergrund; was sich einprägt, ist die automatisierte Abfolge genormter Verrichtungen. Dem Arbeitsvorgang in Fabrik und Büro ist auszuweichen nur in der Angleichung an ihn in der Muße. Daran krankt unheilbar alles Amusement. Das Vergnügen erstarrt zur Langeweile, weil es, um Vergnügen zu bleiben, nicht wieder Anstrengung kosten soll und daher streng in den ausgefahrenen Assoziationsgleisen sich bewegt”. (GS 3, p. 158-159 [p. 1345] *DE*, p. 128).

<sup>73</sup> “Freizeit steht indessen nicht nur im Gegensatz zur Arbeit. In einem System, wo Vollbeschäftigung an sich zum Ideal geworden ist, setzt Freizeit schattenhaft die Arbeit unmittelbar fort”. (GS 10.2, p. 652-653 [p. 8481] *PS*, p. 79).

concentradamente, são momentos integrais da minha existência, a palavra ‘hobby’ seria escárnio em relação a elas. Inversamente, meu trabalho, a produção filosófica e sociológica e o ensino na universidade, têm-me sido tão gratos até o momento que não conseguiria considerá-los como opostos ao tempo livre, como a habitualmente cortante divisão requer das pessoas. (...) Aquilo que faço fora do horário de trabalho não se encontra em estrita oposição em relação a este.<sup>74</sup>

É interessante notar que o ideal assumido por Adorno é a dissolução da separação entre trabalho e tempo livre, pois, assim, as atividades realizadas pelo indivíduo poderiam ser consideradas como expressão de sua emancipação e liberdade. Se o trabalho, porém, é considerado algo desagradável, é porque não está de acordo com os interesses individuais, tendo estes que se submeter a uma estrutura social em relação à qual o indivíduo é obrigado a se submeter. A separação entre o trabalho e o tempo livre é uma forma, portanto, de intensificar o processo de reificação na sociedade, além de ser ideológica, pois se afirma a oposição entre ambas quando, em um sentido mais estrito, o “tempo livre” reproduz a organização do trabalho.

A formação cultural deveria servir de resistência a essa situação, mas, uma vez que ela é substituída pela semiformação, ocorre o reforço da diversão e do “tempo livre” como atividades que dissolveriam a tensão do trabalho, o que é uma ilusão, pois, “a indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo”.<sup>75</sup> Assim, os sentidos são excitados e ao mesmo tempo reprimidos sem que a promessa de prazer se realize com a satisfação da pulsão, a qual é provocada, mas não atendida. Como

---

<sup>74</sup> “Musik machen, Musik hören, konzentriert lesen ist ein integrales Moment meines Daseins, das Wort hobby wäre Hohn darauf. Umgekehrt ist meine Arbeit, die philosophische und soziologische Produktion und das Lehren an der Universität, mir bislang so glücklich gewesen, daß ich sie nicht in jenen Gegensatz zur Freizeit zu bringen vermöchte, den die gängige messerscharfe Einteilung von den Menschen verlangt. (...) Was ich außerhalb der umzirkelten Arbeitszeit tue, nicht in striktem Gegensatz zu jener”. (GS 10.2, p. 646-647 [p. 8471] PS, p. 72).

<sup>75</sup> “Kulturindustrie sublimiert nicht, sondern unterdrückt. Indem sie das Begehrte immer wieder exponiert, den Busen im Sweater und den nackten Oberkörper des sportlichen Helden, stachelt sie bloß die unsublimierte Vorlust auf, die durch die Gewohnheit der Versagung längst zur masochistischen verstümmelt ist”. (GS 3, p. 162 [p. 1351] DE, p. 131).

discutem Pagni e Silva,

ao substituir a imaginação e a velha experiência – desenvolvidas nas relações dos homens com os bens culturais e com o mundo exterior –, respectivamente, pelos estereótipos da cultura e pelo consumo desenfreado para atender a lógica do mercado, a Indústria Cultural estende ao tempo livre os mesmos esquemas da produção industrial. Assim, as imagens, as experiências e os pensamentos seriam extraídos das novelas, dos filmes e das músicas de massas que passa a dirigir suas próprias vidas, aniquilando a imaginação, a aptidão à experimentação e à criação de conceitos a partir dos quais o sujeito se constitui e, conseqüentemente, reforçando os mecanismos objetivos, sociais e políticos, que o converte em mero objeto.<sup>76</sup>

A passagem acima faz emergir uma questão que é central para a educação a partir da perspectiva da Teoria Crítica, a saber, o tipo de subjetividade produzida na sociedade moderna, marcadamente pós-industrial. Se os mecanismos utilizados na produção conseguem se reproduzir também no tempo livre é porque há uma aceitação dos indivíduos em relação a eles. Não que isso ocorra conscientemente, já que o problema é compreender de que forma ela é internalizada a tal ponto que se torna inacessível ao indivíduo. Esse sujeito fraco, facilmente manipulável, é alvo dos produtos criados para o consumo, das imagens que influenciam comportamentos, da propaganda que dissemina ideologia e preconceitos. O indivíduo se torna uma “presa” dos mecanismos de dominação que para ele não se apresentam como tais. Isso só é possível porque esse sujeito permanece em um estado de heteronomia, diretamente oposto àquele ao qual visa a formação cultural.

Para explicar as razões da facilidade com que ocorre uma identificação do indivíduo com imagens, modelos e propagandas, espécie de “ídolos” que se convertem em figuras de autoridade na vida dos indivíduos, Adorno recorre à psicanálise, especialmente, ao texto *Sobre o narcisismo: uma introdução*, de Freud, segundo o qual, desde o nascimento, o ser humano convive com uma libido narcisista que se

---

<sup>76</sup> PAGNI; SILVA, 2007, p. 248.

realiza, em um primeiro momento, pela satisfação de seus impulsos primários, como a amamentação. No decorrer de seu desenvolvimento, tal libido é projetada nas figuras dos pais, por exemplo, que se apresentam como os responsáveis pela satisfação das primeiras necessidades vitais da criança e que servirão de modelos de autoridade moral para as suas ações. Nos casos em que esse processo ocorre de modo inapropriado, a libido se dirige para o próprio ego em formação, caracterizando uma fase narcisista que pode se prolongar na vida adulta. Se nesse tipo de ego não há o reconhecimento de que existe um objeto externo capaz de exercer uma autoridade sobre si, marcando as fronteiras entre o “eu” e a realidade, a formação do superego, a instância de vigília moral do ego, acaba sendo comprometida. Desse modo, cria-se um espaço para que o indivíduo narcisista só reconheça os objetos que se apresentem a ele como instâncias de satisfação de suas necessidades ou, ainda, de um superego cultural, o qual, segundo Freud, “se baseia na impressão deixada atrás de si pelas personalidades dos grandes líderes – homens de esmagadora força de espírito ou homens em quem um dos impulsos humanos encontrou sua expressão mais forte e mais pura e, portanto, quase sempre, mais unilateral”.<sup>77</sup>

Adorno defende que a semiformação se nutre da fragilidade dos indivíduos para ocupar o lugar da autoridade que eles não conseguiram internalizar no processo de formação do ego. Tal processo não pode ser contraposto apenas racionalmente, pois ele tem suas raízes na instância inconsciente. Daí surge o problema contra o qual a formação cultural ainda teria que lutar: resgatar nos indivíduos o potencial para a crítica e a emancipação, o qual vem sendo enfraquecido pelos mecanismos sociais relativos à organização do trabalho e da cultura, a partir de uma subjetividade danificada e que está bloqueada para a própria formação. Segundo Adorno,

os ideais são um conglomerado de noções ideológicas que se interpõem entre os sujeitos e a realidade, e filtram-na. Estão de tal modo carregadas afetivamente que a *ratio* não pode desalojá-las aleatoriamente. E a semiformação une-as. A não cultura, como mera ingenuidade e simples ignorância, permitia uma relação imediata com os objetos e, em virtude do potencial de ceticismo, engenho e ironia – qualidades que se desenvolvem naqueles não inteiramente

---

<sup>77</sup> FREUD, 2002, p. 106.

domesticados -, podia elevá-los à consciência crítica. Eis aí algo fora do alcance da semiformação cultural.<sup>78</sup>

A presença de figuras de poder que reaparecem na sociedade como novas mitologias se deve à perda daquela tradição à qual se referem Adorno e Benjamin. A relação com a totalidade, que deveria acontecer no processo da formação, é esvaziada e substituída por imagens que ocupam o lugar do sentido daquela unidade que o indivíduo já não consegue encontrar. Como diz Adorno, tais indivíduos sofrem, então, com a devastação do próprio espírito, “daí que a existência desconsolada, a alma, que não atingiu seu direito divino na vida, tenha necessidade de substituir as perdidas imagens e formas por meio da semiformação”.<sup>79</sup> A perda da tradição, desse modo, constitui-se em um momento de descaracterização da formação cultural, assim como o declínio de uma figura de autoridade que deveria estar presente na constituição do ego e do superego, a qual reaparece, para o indivíduo fraco, como um espelho de sua subjetividade vazia e servil. Como afirma Adorno,

é o processo – que Freud denominou como o desenvolvimento normal – pelo qual as crianças em geral se identificam com uma figura de pai, portanto, com uma autoridade, interiorizando-a, apropriando-a, para então ficar sabendo, por um processo sempre muito doloroso e marcante, que o pai, a figura paterna, não corresponde ao eu ideal que aprenderam dele, libertando-se assim do mesmo e tornando-se, precisamente por essa via, pessoas emancipadas<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> “Die gegenwärtig in Wahrheit wirksamen Leitbilder sind das Konglomerat der ideologischen Vorstellungen, die in den Subjekten sich zwischen diese und die Realität schieben und die Realität filtern. Sie sind affektiv derart besetzt, daß sie nicht ohne weiteres von der ratio weggeräumt werden können. Halbbildung faßt sie zusammen. Unbildung, als bloße Naivetät, bloßes Nichtwissen, gestattete ein unmittelbares Verhältnis zu den Objekten und konnte zum kritischen Bewußtsein gesteigert werden kraft ihres Potentials von Skepsis, Witz und Ironie-Eigenschaften, die im nicht ganz Domestizierten gedeihen. Der Halbbildung will das nicht glücken”. (GS 8, p. 105 [p. 4911] TSF, p. 21).

<sup>79</sup> “Daher bedarf die trostlose Existenz, die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht nicht ward, des Bilderersatzes durch Halbbildung”. (GS 8, p. 107 [p. 4915] TSF, p. 24).

<sup>80</sup> “Der Prozeß ist doch der, daß Kinder – Freud hat das als die normale Entwicklung bezeichnet – im allgemeinen mit einer Vaterfigur, also mit einer Autorität sich identifizieren, sie verinnerlichen, sie sich zu eigen mache, und dann in einem sehr schmerzhaften und nie ohne Narben gelingenden Prozeß erfahren, daß der Vater, die Vaterfigur dem Ich-Ideal, das sie

A autoridade, nessa perspectiva, tem um caráter positivo, uma vez que consiste em um ideal que não se realiza na figura do pai, portanto, uma descoberta que provoca um novo momento no desenvolvimento do ego da criança. Assim, por meio do choque com a quebra da imagem de uma autoridade, ela terá a possibilidade de construir a partir de si mesma aquele ideal que buscava exteriormente. Tal passagem é constituinte do processo de emancipação. Contudo, há que se ressaltar que Adorno avalia positivamente a autoridade apenas no contexto de constituição da subjetividade, já que ela também está presente em outros fenômenos marcados pela violência e, nesses casos, entendida como veículo para a barbárie. É justamente para o sujeito a quem falta capacidade de reflexão e de entendimento sobre si e sobre a realidade que as imagens do coletivo se transformam em autoridades externas, as quais se apresentam como modelos a serem seguidos e diante das quais o indivíduo fraco não opõe qualquer resistência, ficando entregue aos conteúdos por elas oferecidos. Tendo em vista essa influência que a coletividade exerce sobre os indivíduos, é necessário, diz Adorno, “contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio do esclarecimento do problema da coletivização”.<sup>81</sup> Novamente, é o esclarecimento sobre os processos de dominação o meio que talvez permita sua própria dissolução.

O processo da semiformação não é, entretanto, definitivo. Adorno reconhece a dificuldade em insistir na formação cultural em um momento histórico no qual as condições objetivas tendem a dissolver sua possibilidade, mas há, por outro lado, uma aposta no indivíduo, que não necessariamente sucumbe no decorrer desse processo. Adorno reconhece um potencial em trabalhadores, pequenos empregados e outros grupos, que por meio de uma consciência de classe, ainda que frágil, poderiam não se deixar influenciar pela tendência da semiformação, a qual, mesmo dominante, não é totalizadora. Segundo Adorno, ela

não poderia subsumir, em absoluto, todos os  
homens e todas as camadas indiscriminadamente

---

von ihm gelernt haben, nicht entspricht, dadurch sich davon ablösen und erst auf diese Weise überhaupt zum mündigen Menschen werden”. (*EZ*, p. 140; *EE*, p. 177).

<sup>81</sup> “Für das Allerwichtigste gegenüber der Gefahr einer Wiederholung halte ich, der blinden Vormacht aller Kollektive entgegenzuarbeiten, den Widerstand gegen sie dadurch zu steigern, daß man das Problem der Kollektivierung ins Licht rückt”. (*GS* 10.2, p. 681 [p. 8529]; *EE*, p. 127).

sob aquele conceito, mas delineia uma tendência, esboça a fisionomia de um espírito que também determinaria a marca da época se tivéssemos de restringir quantitativa e qualitativamente o âmbito de sua validade.<sup>82</sup>

Além disso, no texto *Tempo livre*, Adorno admite que a integração entre o indivíduo e a indústria cultural não é total. Mesmo estando todos sujeitos aos mecanismos da indústria cultural e da semiformação, pela própria dinâmica e complexidade da relação existente entre seus mecanismos e os indivíduos, haveria um espaço de resistência. Em relação ao tempo livre, por exemplo, Adorno diz que os interesses reais dos indivíduos seriam ainda muito fortes para que fossem completamente apreendidos por aquilo que a sociedade impõe a eles como diversão. De acordo com ele,

isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência. A coisa não funciona assim tão sem dificuldades, e menos no tempo livre, que, sem dúvida, envolve as pessoas, mas, segundo seu próprio conceito, não pode envolvê-las completamente sem que isso fosse demasiado para elas. Renuncio a esboçar as conseqüências disso; penso, porém, que 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*).<sup>83</sup>

Diante desse quadro esboçado por Adorno fica a pergunta sobre

---

<sup>82</sup> “Sie möchte aber gar nicht alle Menschen und Schichten unterschiedslos unter jenen Begriff subsumieren, sondern eine Tendenz konstruieren, die Physiognomik eines Geistes entwerfen, der auch dann die Signatur des Zeitalters bestimmt, wenn sein Geltungsbereich quantitativ und qualitativ noch so sehr einzuschränken wäre”. (GS 8, p. 102 [p. 4906] TSF, p. 18).

<sup>83</sup> “Das würde zusammenstimmen mit der gesellschaftlichen Prognose, daß eine Gesellschaft, deren tragende Widersprüche ungemindert fortbestehen, auch im Bewußtsein nicht total integriert werden kann. Es geht nicht glatt, gerade in der Freizeit nicht, die die Menschen zwar erfaßt, aber ihrem eigenen Begriff nach sie doch nicht gänzlich erfassen kann, ohne daß es den Menschen zuviel würde. Ich verzichte darauf, die Konsequenzen auszumalen; ich meine aber, daß darin eine Chance von Mündigkeit sichtbar wird, die schließlich einmal zu ihrem Teil helfen könnte, daß Freizeit in Freiheit umspringt”. (GS 10.2, p. 655 [p. 8485] PS, p. 81).

a possibilidade de haver uma espécie de superação da semiformação. De acordo com as passagens acima citadas, se ela não é capaz de ser totalmente abrangente, restam sim alternativas para se resistir a ele, chegando-se a outra interrogação, mais especificamente, de como esse processo poderia ser realizado. Uma das vias seria a experiência estética, como bem assinala Duarte em relação à posição de Adorno:

constata-se que, mesmo tendo em vista, a possibilidade de que a cultura *tout court* se torne uma ideologia, uma peça de discriminação das camadas mais amplas por parte de alguns poucos bem-nascidos, Adorno continua acreditando que alguns objetos culturais conseguem escapar ao âmbito da semicultura e simbolizam a própria capacidade humana para a autonomia e liberdade. (...) Esses objetos são aqueles que se encontram no âmbito da produção artística autônoma (...).<sup>84</sup>

Contudo, a própria idéia de formação cultural, pensada no interior da concepção de filosofia, já consiste em uma forma de resistência ao processo de semiformação, assim como o de indústria cultural que a ele se vincula. A forma de resistir à semiformação se dá, portanto, pelo seu contrário, ou seja, pela formação cultural em sua intenção originária, a saber, de criar condições para que a consciência do sujeito repouse sobre si mesma, para que ele seja livre e autônomo. A utopia permanece como ideal regulador não apenas da educação, mas também da filosofia, a qual ocupa um papel central na formação, como se verá adiante. Como afirma Adorno, “é ainda a formação cultural tradicional, mesmo que questionável, o único conceito que serve de antítese à semiformação socializada, o que expressa a gravidade de uma situação que não conta com outro critério, pois se descuidou de suas possibilidades”.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> DUARTE, 2003, p. 99.

<sup>85</sup> “Taugt jedoch als Antithese zur sozialisierten Halbbildung kein anderer als der traditionelle Bildungsbegriff, der selber zur Kritik steht, so drückt das die Not einer Situation aus, die über kein besseres Kriterium verfügt als jenes fragwürdige, weil sie ihre Möglichkeit versäumte”. (GS 8, p. 102 [p. 4907] TSF, p. 18).

## 1.6 O desafio da educação frente à semiformação cultural

Diante das tendências explicitadas até o momento, é necessário examinar se a educação pode exercer algum tipo de resistência e, assim, exige-se uma concepção daquilo em que ela consiste. Se ela se relaciona com o conceito de formação cultural, então, deveria colocar para si mesma algumas “metas” que possam dizer respeito à dissolução da semiformação e da regressão que a acompanha para que aquele ideal da *Bildung* se concretize e a sociedade, assim como o indivíduo, possam se emancipar. Adorno não oferece apontamentos práticos sobre o modo como a educação deveria intervir na sociedade, mas dá um passo anterior, primeiro, para refletir sobre qual concepção de educação deveria ter lugar como resistência a esta sociedade e, depois, para pensar como ela poderia enfrentar os desafios impostos pela semiformação.

Tais reflexões sobre a educação aparecem em textos que foram, originalmente, produzidos a partir de conferências e conversas feitas pelo filósofo na década de 1960 na rádio do estado de Hessen na Alemanha, como, por exemplo, *Educação após Auschwitz* e *Tabus acerca do magistério*. A edição brasileira *Educação e emancipação* traz os dois textos, além de outros como *Educação para quê?*, de 1966, *A educação contra a barbárie*, de 1968 e *Educação e emancipação*, de 1969, sendo esses últimos conferências proferidas por Adorno. Embora os textos sejam de ocasião e aparentemente tenham uma linguagem mais acessível, seria um erro atribuir-lhes superficialidade. Ao contrário, são contribuições que emergem de uma convicção sobre o comprometimento que o pensamento filosófico deve ter com a realização de seus conceitos. Lidos em conjunção com outros textos de Adorno, como, por exemplo, *Teoria da semiformação*, a questão da educação se revela muito mais profunda e em consonância com o pensamento crítico presente em outras obras, especialmente *Dialética do esclarecimento*.

A concepção de educação que se pode esboçar a partir dos escritos de Adorno tem um sentido iluminista: esclarecer a consciência dos sujeitos para que eles possam resistir aos mecanismos sociais de dominação. Por essa razão, a educação é também política, pois representa a possibilidade da realização de conceitos como o de “autonomia” e “emancipação”. No texto *Educação – Para Quê?* Adorno afirma:

(...) gostaria de apresentar a minha concepção inicial de educação. Evidentemente não a assim

chamada modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar pessoas a partir do seu exterior; mas também não a mera transmissão de pensamentos, cuja característica de coisa morta já foi mais que destacada, mas a produção de uma consciência verdadeira.<sup>86</sup>

Diferentemente do ideal burguês de autonomia, porém, a busca pela emancipação se dá, conforme Adorno, de um modo negativo, pois não consiste em desenvolver capacidades já presentes nos indivíduos, como pensava Kant, mas em criar uma sensibilidade para a resistência, a qual se promove por meio de um pensamento crítico e atento a si mesmo. A emancipação consistiria, assim, em formar um caráter capaz de se opor à barbárie e à violência. Como afirma Adorno em *Educação após Auschwitz*:

qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão.<sup>87</sup>

É preciso, nesse sentido, refletir sobre aquilo que torna a barbárie possível para que o conhecimento sobre suas condições impeça que ela se repita, na medida em que permite estabelecer uma nova prática reflexiva, filosófica e formadora. É assim que a crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade instrumental poderia ser compreendida: como uma tentativa de voltar o pensamento para si mesmo e a partir dessa inflexão compreender de que modo os processos sociais se

---

<sup>86</sup> “Ich möchte es danach riskieren, auf einem Beine stehend, zu sagen, was ich mir zunächst unter *Erziehung* überhaupt vorstelle. Eben nicht sogenannte Menschenformung, weil man kein Recht hat, von außen her Menschen zu formen; nicht aber auch bloße Wissensübermittlung, deren Totes, Dinghaftes oft genug dargetan ward, sondern die *Herstellung eines richtigen Bewußtseins*”. (EZ, p. 107; EE, p. 141).

<sup>87</sup> “Jede Debatte über Erziehungsideale ist nichtig und gleichgültig diesem einen gegenüber, daß Auschwitz nicht sich wiederhole. Es war die Barbarei, gegen die alle Erziehung geht. Man spricht vom drohenden Rückfall in die Barbarei. Aber er droht nicht, sondern Auschwitz war er; Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort dauern”. (GS 10.2, p. 674 [p. 8516] EE, p. 119).

entrelaçam com a experiência individual, sendo necessário agir nessa última para que, posteriormente, a própria sociedade se transforme. O instrumento da transformação social, porém, já não pode ser a revolução, mas o pensamento crítico que ao se voltar sobre a realidade já se constitui em uma prática emancipatória, embora entenda que a transformação social estaria impossibilitada em seu tempo.

Tendo como pressuposto a crítica feita ao esclarecimento, Adorno atribuirá à educação a tarefa que ele julga ser a mais urgente. Segundo ele, “a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la”.<sup>88</sup> Diante dessa questão, fica a pergunta: como a educação pode cumprir tal tarefa? De que modo ela pode intervir nos indivíduos e impedi-los de se identificar com a violência ou mesmo de praticá-la? A resposta parece apontar para a filosofia como herdeira da clássica formação cultural. Tomando a filosofia como uma forma de pensamento – o próximo capítulo tratará de discutir mais detalhadamente em que consiste afinal, a filosofia, para Adorno – ela auxilia a teoria a encontrar os caminhos pelos quais a educação deve passar a fim de formar um sujeito capaz de resistir à barbárie.

Como já foi mencionado, a educação tem um caráter duplo que pode tanto se dirigir à adaptação do indivíduo na sociedade, quanto levá-lo a um estado de autonomia. Essa tensão precisa ser equilibrada, pois caso se enfatize o caráter de adaptação, corre-se o risco de manter os indivíduos em uma situação de conformismo, comprometendo a autonomia. Do mesmo modo, a educação não pode ignorar a necessidade de prepará-los para viverem no mundo. Assim, diz Adorno, “desde o início existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambigüidade. Talvez não seja possível superá-la no existente, mas certamente não podemos nos desviar dela”.<sup>89</sup> Para Adorno, o problema com o qual se depara a educação é enfrentar essas tensões e descobrir em que medida ela pode criar resistência à ameaça de um retorno à barbárie. Esta é entendida como o descompasso entre uma sociedade altamente desenvolvida e indivíduos sem consciência desse progresso. No texto *Educação contra a barbárie*, o autor afirma:

---

<sup>88</sup> “Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, daß ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen”. (*GS* 10.2, p. 674 [p. 8516] *EE*, p. 119).

<sup>89</sup> “Insofern liegt im Begriff der Erziehung zu Bewußtsein und Rationalität von vorherein ein Doppelschlächtigkeit”. (*EZ*, p. 109; *EE*, p. 143).

entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribuí para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade.<sup>90</sup>

Adorno refere-se a uma tendência imanente da sociedade a explodir no sentido em que Freud explicou as tensões inerentes ao processo de civilização, ou seja, que cada renúncia feita em troca de segurança acaba por não ser recompensada, como e na extensão esperada, causando um mal-estar contra a própria civilização, ou melhor, contra as exigências que ela faz a fim de se desenvolver e que tem como preço o sacrifício da gratificação das pulsões dos indivíduos. Em outra passagem, Adorno completa sua concepção de barbárie. Diz ele:

suspeito que a barbárie existe em toda parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade, onde exista portanto a identificação com a erupção da violência física. Por outro lado, em circunstâncias em que a violência conduz inclusive a situações

---

<sup>90</sup> “Ich meine dabei mit Barbarei etwas ganz Einfaches, daß nämlich im Zustand der höchstentwicklung technischen Zivilisation die Menschen in einer merkwürdig ungeformten Weise hinter ihrer eigenen Zivilisation zurückgeblieben sind – nicht nur, daß sie in ihrer überwältigenden Mehrheit nicht die Formung erfahren haben, die dem Begriff der Zivilisation entspricht, sondern daß sie erfüllt sind von einem primitiven Angriffswillen, einem primitiven Haß oder, wie man das gebildet nennt, Destruktionstrieb, der noch das Seine dazu beiträgt, die Gefahr zu steigern, daß diese ganze Zivilisation, wozu sie von sich aus schon tendiert, in die Luft geht. Ich halte das zu verhindern allerdings für so vordringlich, daß ich de malle anderen spezifischen ERziehungsideale nachordnen würde”. (*EZ*, p. 120; *EE*, p. 155).

bem constrangedoras em contextos transparentes para a geração de condições humanas mais dignas, a violência não pode sem mais nem menos ser condenada como barbárie.<sup>91</sup>

A idéia de barbárie se entrelaça com a de razão e de cultura: com a primeira porque a regressão se encontra na própria racionalidade na forma de uma potência que se atualiza quando a razão perde seus conteúdos objetivos e se transforma em mero instrumento; com a cultura na medida em que esta trai a promessa de felicidade que compensaria os sacrifícios e renúncias que os indivíduos constantemente fazem em nome dela, o que acarreta um ressentimento latente contra a cultura. Tal ressentimento, portanto, é constituinte da civilização e o risco a que os indivíduos estão submetidos é de que ele ganhe forma, de que chegue a se efetivar como violência gratuita, como um ódio desprovido de sentido.

O tema do ressentimento é fundamental nas considerações de Adorno sobre a barbárie, pois ele está presente no indivíduo como sentimento negativo provocado pelas renúncias necessárias a fim de se autoconservar. Entender esse mecanismo permitiria visualizar o modo pelo qual o ressentimento atua sobre a subjetividade e de que maneira ele é projetado ao exterior. Adorno defende que se deve buscar as origens da fúria dos agressores não nas vítimas, mas nos próprios perseguidores, procurando entender como a balança entre renúncia e compensação gera comportamentos violentos que são expressão do ressentimento, das pulsões reprimidas. A educação, nesse sentido, teria que dissolver as práticas que trazem em si traços de violência e fazer com que a manifestação desta não se tornasse natural. É por isso que a psicanálise deve estar presente como um conhecimento que auxilia a reflexão sobre o autoritarismo, o qual sobrevive de diferentes formas. Um exemplo citado por Adorno é a competição que, segundo ele, seria contrária à educação. No esporte escolar, ou mesmo em sala de aula, as atividades deveriam portar muito mais o sentido lúdico do que o competitivo, pois este último apenas reforça a violência e intolerância na busca pelo desempenho e sucesso.

---

<sup>91</sup> "Mein Verdacht ist, daß Barbarei überall dort vorliegt, wo ein Rückfall in primitive physische Gewalt stattfindet, ohne daß er in einer durchsichtigen Beziehung zu vernünftigen Zwecken der Gesellschaft steht, wo also die Identifikation mit dem Ausbruch physischer Gewalt gegeben ist. Während Gewalt dort, wo sie in einem transparenten Zusammenhang zu der Herbeiführung menschenwürdigerer Zustände auch in ganz eingeeengten Situationen führt, nicht ohne weiteres als Barbarei verurteilt werden kann". (*EZ*, p. 124; *EE*, p. 159).

Essa atenção em relação à violência deve estar presente, sobretudo, já na primeira infância, quando, segundo Freud, o ego já está se desenvolvendo a partir da contraposição com uma autoridade externa, com a qual o indivíduo começa um processo de identificação que leva à sua internalização, resultando na formação da consciência moral, ou, superego. O problema surge quando esse processo não se desenvolve adequadamente, quando falta uma representação apropriada daquela autoridade e não ocorre o momento de identificação, que é importante para a criança na medida em que cria uma tensão entre o ego e o superego, possibilitando uma diferenciação entre o indivíduo e a realidade. Há também uma relação entre esse processo individual e a formação de um superego cultural, a qual “se baseia na impressão deixada atrás de si pelas personalidades dos grandes líderes – homens de esmagadora força de espírito ou homens em quem um dos impulsos humanos encontrou sua expressão mais forte e mais pura e, portanto, quase sempre, mais unilateral”.<sup>92</sup> Quando a figura de autoridade é ausente ou muito fraca no indivíduo, aquela identificação que deveria ter ocorrido na infância e possibilitado a internalização da autoridade continua agindo. Assim, o indivíduo se identifica com qualquer coisa que represente para ele uma forma de poder. Como Adorno afirma, “o que a psicologia denomina superego, a consciência moral, é substituído no contexto dos compromissos por autoridades exteriores, sem compromisso, intercambiáveis, como foi possível observar com muita nitidez também na Alemanha depois da queda do Terceiro Reich”.<sup>93</sup> Tal é o risco que Adorno aponta no processo de constituição do “eu”, pois o sujeito “fraco” estará vulnerável ao poder das imagens, dos coletivos e poderá agir em conformidade com eles. Esse tipo de comportamento pode ser considerado uma das condições que possibilitam a barbárie, uma vez que os indivíduos se projetam e se reconhecem em uma representação de poder, submetendo-se aos seus imperativos.

A explicação psicanalítica fornece uma das chaves para se entender o fenômeno do autoritarismo, contra o qual a educação deve se colocar, principalmente porque é dentro das instituições sociais que ele se reproduz. Nesse sentido, o texto *Autoridade e família*, de Horkheimer, escrito a partir de suas pesquisas junto ao Instituto de Pesquisa Social, contribui com a discussão realizada por Adorno, tanto

---

<sup>92</sup> FREUD, 2002, p. 106.

<sup>93</sup> “Was die Psychologie Über-Ich nennt, das Gewissen, wird im Namen von Bindung durch äußere, unverbindliche, auswechselbare Autoritäten ersetzt, so wie man es nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs auch in Deutschland recht deutlich hat beobachten können”. (GS 10.2, p. 679 [p. 8524] EE, p. 124).

ao compartilhar a idéia de que o fenômeno do autoritarismo pode ser investigado a partir de elementos esclarecidos no interior da teoria psicanalítica, quanto ao mostrar que tampouco a escola e o professor dele estão isentas. Em seu texto, Horkheimer mostra que a autoridade é parte constitutiva do modo como a sociedade se organiza, pois, de modo geral, existe como instância a que os indivíduos devem se submeter, encerrando uma forma de dependência a algo externo a eles. Assim, fica expresso também o caráter contraditório que a noção pode apresentar, pois, como diz Horkheimer,

a autoridade como dependência aceita pode significar tanto condições progressistas, favoráveis ao interesse dos participantes, quanto um conjunto de relações e idéias sociais sustentadas artificialmente e há muito falseadas que contrariam os interesses reais da comunidade. Baseia-se na autoridade tanto a submissão cega e servil, que subjetivamente resulta de indolência psíquica e incapacidade de tomar uma decisão própria e objetivamente contribuir para a continuação de condições limitadoras e indignas, quanto a disciplina consciente de trabalho em uma sociedade em ascensão. E mesmo assim as duas maneiras de viver se distinguem, como sono e vigília, como prisão e liberdade.<sup>94</sup>

Esse caráter duplo que pode ser atribuído à noção de autoridade expressa a própria dialética presente no processo de emancipação do indivíduo. Por um lado, a autoridade é essencial, como se mostrou acima, para a formação do ego, mas, por outro lado, quando se trata de um sujeito “fraco”, ela se converte na possibilidade de dominação. Contudo, Horkheimer faz uma consideração muito importante sobre a especificidade do modo como a autoridade se efetiva em determinada

---

<sup>94</sup>“Autorität als bejahte Abhängigkeit kann daher sowohl fortschrittlich, den Interesse der Beteiligten entsprechende, der Entfaltung menschlicher Kräfte günstige Verhältnisse bedeuten als auch einen Inbegriff künstlich aufrechterhaltener, längst unwahr gewordener gesellschaftlicher Verhältnisse und Vorstellungen, die den wirklichen Interesse der Allgemeinheit zuwiderlaufen. Sowohl blinde und sklavische Ergebung, die subjektiv von seelischer Trägheit und Unfähigkeit zum eigenen Entschluß herrührt und objektiv zur Fortdauer beengender und unwürdiger Zustände beiträgt, als auch die bewußte Arbeitsdisziplin in einer aufblühenden Gesellschaft beruht auf Autorität. Und doch unterscheiden sich beide Weisen des Daseins wie Schlaf und Wachen, wie Gefangenschaft und Freiheit”. HORKHEIMER, 2005 [1936], p. 147 (2006, p. 193).

cultura. Assim, diz ele, “categorias isoladas de escravos romanos podiam aceitar sua escravidão sem que seu pensamento se tornasse servil”.<sup>95</sup> Surge, então, a pergunta pela peculiaridade da relação entre o indivíduo e a autoridade na modernidade que o aprisiona em uma heteronomia, ainda que nessa própria cultura a busca pela emancipação, principalmente com base no iluminismo, é afirmada. A fim de explicar essa questão, Horkheimer mostra que para o pensamento burguês, a luta contra a autoridade se dava em relação à tradição, principalmente religiosa, contra a qual se erguia a possibilidade de que o indivíduo pudesse, por si mesmo, tomar suas decisões, já que sua racionalidade lhe garantiria a legitimidade para o exercício de sua liberdade. Tal era a filosofia de Kant e seu apelo ao uso público da razão. Entretanto, a “divinização” da autoridade tornou-a vazia, assim como é vazio, na modernidade, o próprio conceito de razão, “desde que justiça, felicidade e liberdade deixaram de ser para a humanidade palavras de ordem históricas”.<sup>96</sup> A confiança de que o homem poderia ser livre porque suas decisões não mais dependeriam de uma autoridade externa, porém, é uma ilusão. Horkheimer argumenta que a partir da idéia de Leibniz de que o indivíduo seria um “centro metafísico de força, fechado em si mesmo, dissociado do resto do mundo, uma mônada absolutamente solitária”,<sup>97</sup> a autoridade externa que parecia ter sido derrubada adquiriu a forma de conceitos metafísicos, os quais, na sociedade burguesa, se expressam principalmente na não-transparência do processo de produção. Será na estrutura de organização do trabalho capitalista que Horkheimer identificará a nova forma em que a autoridade se apresenta. Assim, a economia passa a criar uma realidade que se torna natural ao indivíduo e à qual ele se submete na ilusão de que sua ação é livre. O trabalhador, desconhecendo o próprio processo de produção, relaciona-se com o patrão na forma de um “contrato livre”, tomando a diferença de classe como algo que se segue necessária e naturalmente, devendo ser aceita por ele sem resistência. Desse modo, diz Horkheimer, “o trabalhador, ao admitir a autoridade dos fatos econômicos, reconhece de

---

<sup>95</sup> “Einzelne Kategorien römischer Sklaven konnten ihre Sklaverei bejahen, ohne daß ihr Denken sklavisch wurde”. HORKHEIMER, 2005 [1936], p. 148 (2006, p. 194).

<sup>96</sup> “Es endigt mit dem Verhimmeln der bloßen Autorität als solcher, die ebenso leer an bestimmtem Inhalt ist wie der Begriff der Vernunft, seitdem Gerechtigkeit, Glück und Freiheit für die Menschheit als historische Losungen ausgeschieden sind”. HORKHEIMER, 2005 [1936], p. 149 (2006, p. 195).

<sup>97</sup> “Deutlich wird er zuerst bei Leibniz aufgestellt: ein in sich abgeschlossenes, von der übrigen Welt getrenntes metaphysisches Kraftzentrum, eine von Gott auf sich allein gestellte, absolut einsame Monade”. HORKHEIMER, 2005 [1936], p. 154 (2006, p. 198).

fato a posição de mando e a autoridade do empresário”,<sup>98</sup> e sua consciência se torna ideológica, aceitando a hierarquia e deixando-se guiar pela lógica da divisão do trabalho, a qual invade também as instituições sociais, inclusive a escola:

as instituições culturais e os ramos de atividade, igreja, escola, literatura, etc., reproduzem estas contradições no caráter dos homens, sua insuperabilidade sob as circunstâncias dadas resulta do fato de que os indivíduos acreditam agir livremente, enquanto que os traços fundamentais da própria ordem social se subtraem à vontade destas existências isoladas e, por isso, os homens apenas reconhecem e constataam o local onde elas poderiam dar forma, e carecem daquela liberdade de que necessitam com urgência cada vez maior, ou seja, podem regular e dirigir o processo social de trabalho e, com isso, as relações humanas em geral da forma racional, isto é, de acordo com um plano uniforme no interesse da comunidade.<sup>99</sup>

Mesmo que a Teoria Crítica não prescreva uma transformação social no plano material, há uma convicção de que a teoria ou a própria crítica, na medida em que podem formar uma consciência verdadeira que resista ao poder das ideologias, consigam intervir na dimensão individual. Um exemplo dessa esperança é a afirmação de Horkheimer de que “a verdadeira contradição ao conceito burguês de autoridade encontra-se no seu desprender-se do interesse egoísta e da exploração”,<sup>100</sup> algo que pode se efetivar no compromisso com a formação de sujeitos que não se identifique com o poder autoritário.

---

<sup>98</sup> “(...) indem der Arbeiter die Autorität der wirtschaftlichen Tatsachen anerkennt, erkennt er faktisch die Machtstellung und Autorität des Unternehmers an”. HORKHEIMER, 2005 [1936], p. 163 (2006, p. 205).

<sup>99</sup> “Die kulturellen Institutionen und Tätigkeitszweige, Kirche, Schule, Literatur und so fort reproduzieren diese Widersprüche im Charakter des Menschen; ihre Unüberwindlichkeit unter den gegebenen Verhältnissen folgt aus dem Tatbestand, daß die Einzelnen frei zu handeln glauben, während doch die Grundzüge der gesellschaftlichen Ordnung selbst sich dem Willen dieser isolierten Existenzen entziehen und die Menschen daher bloß anerkennen und feststellen, wo sie gestalten könnten, und jener Freiheit entbehren, deren sie immer dringender bedürfen, nämlich den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß und damit die menschlichen Beziehungen überhaupt vernünftig, das heißt nach einheitlichen Plan im Interesse der Allgemeinheit zu regeln und zu lenken”. HORKHEIMER, 2005 [1936], p. 169 (2006, p. 209).

<sup>100</sup> “Der wahre Widerspruch zum bürgerlichen Begriff der Autorität liegt in ihrer Loslösung von egoistischem Interesse und Ausbeutung”. HORKHEIMER, 2005 [1936], p. 173 (2006, p. 211).

As considerações feitas por Horkheimer estão pressupostas na argumentação de Adorno, para quem a formação deveria se opor à educação para a dureza e a virilidade. Para ele, “o elogiado objetivo de ‘ser duro’ de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral. No que, inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio”.<sup>101</sup> Essa falta de capacidade de reconhecer a dor seria também uma dificuldade em reconhecer o outro como sujeito, vindo neste um objeto de manipulação e domínio, algo característico do caráter autoritário que deve ser combatido pela educação que se direciona à emancipação. Assim, a educação que se compromete com a “desbarbarização” necessita formar um sujeito sensível à dor, que reconheça os outros indivíduos como sujeitos e não como objetos que podem ser manipulados. Como diz Adorno,

quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou reprimir. Tanto é necessário tornar consciente esse mecanismo quando se impõe a promoção de uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la, como acontecia antigamente. Dito de outro modo: a educação precisa levar a sério o que já de há muito é do conhecimento 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.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> “Das gepriesene Hart-Sein, zu dem da erzogen werden soll, bedeutet Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin. Dabei wird zwischen dem eigenen und dem anderer gar nicht einmal so sehr fest unterschieden”. (GS 10.2, p. 682 [p. 8530-8531] EE, p. 128).

<sup>102</sup> “Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte. Dieser Mechanismus ist ebenso bewußt zu machen wie eine Erziehung zu fördern, die nicht, wie früher, auch noch Prämien auf den Schmerz setzt und auf die Fähigkeit, Schmerzen auszuhalten. Mit anderen Worten: Erziehung müßte Ernst machen mit einem Gedanken, der der Philosophie keineswegs fremd ist: daß man die Angst nicht verdrängen soll. Wenn Angst nicht verdrängt wird, wenn man sich gestattet, real so viel Angst zu haben, wie diese Realität Angst verdient, dann wird gerade dadurch wahrscheinlich doch manches von dem zerstörerischen Effekt der unbewußten und verschobenen Angst verschwinden”. (GS 10.2, p. 682-683 [p. 8531] EE, p. 128).

Além disso, essa “educação para a dureza” não ocorre apenas na dimensão do espírito, mas também do corpo, o qual se apresenta como instância em que atuam processos autoritários e de dominação. Assim como o esclarecimento visava à dominação da natureza externa para que o homem pudesse ser seu senhor, também o corpo se aproxima do que é “natural” e deve ser controlado. Ele torna-se uma espécie de substrato dos processos sociais que moldam a subjetividade, causando uma reação negativa quando dele é exigida uma repressão severa. É nesse sentido que se pode dizer que nele a consciência mutilada se reflete de forma não livre e com uma tendência a se manifestar de forma violenta.<sup>103</sup> Como afirma Vaz,

o que temos de natureza em nós, nosso corpo, também é visto como algo perigoso e ofensivo pela civilização, devendo por isso mesmo ser dominado, domesticado, apaziguado. Não há senhorio sobre a natureza externa, sobre o espaço e sobre o tempo, se o que há de natural “dentro” de nós não for primeiro dominado. Ao tornar sua própria natureza, seu corpo em objeto de domínio, o ser humano torna-se sujeito, inaugurando uma relação que lhe será própria e determinante, de domínio do segundo em relação ao primeiro. Daí a idéia de que possuímos um corpo, e de que dele podemos dispor, equiparando-se em certo sentido à de que podemos possuir e dispor dos corpos de outros seres humanos ou dos animais.<sup>104</sup>

A idéia de que o corpo deve ser dominado remete à necessidade da disciplina. Em Kant, ela serve como instrumento para que o homem se livre da selvageria e oriente sua conduta de acordo com a humanidade. Adorno, porém, chama a atenção para a educação apoiada na severidade e na disciplina quando ela se orienta por um princípio de violência, uma vez que a formação de um sujeito nessas bases teria como conseqüência a frieza que é característica do indivíduo autoritário, portanto, capaz de reproduzir a violência sofrida.

É principalmente na primeira infância que deve haver esforços para que o medo, por exemplo, não seja um sentimento reprimido, que a criança possa manifestá-lo e aprender a lidar com a fragilidade que é

---

<sup>103</sup> Cf. ADORNO (*GS* 10.2, p. 678 [p. 8524] *EE*, p. 127).

<sup>104</sup> VAZ, 1999, p. 3.

própria dos seres humanos. A força do sujeito estaria no reconhecimento de suas fraquezas e não na repressão delas. Assim, diferentemente de Kant, que via a necessidade de agir duramente com as crianças a fim de discipliná-las, Adorno defende que é preciso exercer a autoridade de forma transparente e não arbitrária, para que a criança compreenda que há uma determinada orientação que ela deve seguir. Adorno dá um exemplo dos pais que “dão uma palmada” na criança porque esta arranca as asas de uma mosca e, nesse sentido, diz ele, “trata-se de um momento de autoridade que contribui para a desbarbarização”.<sup>105</sup> Aqui se relaciona outra questão importante que deve estar presente nessa formação da primeira infância, a saber, que é preciso gerar a “vergonha” por meio do esclarecimento sobre atos que não são condizentes com o respeito ao outro e à tolerância, dissolvendo os preconceitos que estariam na base do caráter autoritário. Deve-se, também, promover uma espécie de “delicadeza” nas crianças, as quais não são, absolutamente, seres inocentes. Como destaca Vaz,

argumentando que o preconceito, na forma específica, mas intercambiável, do antissemitismo, se mostra presente nas crianças já no *Kindergarten*, Adorno chama a atenção para os pequenos que isolam seus colegas, recusando-se, por exemplo, a jogar/brincar com outras crianças consideradas externas ao seu grupo étnico. Ele destaca a problemática das crianças que excluem (*Ausschliessenden*), que compõem coletivos que diluem os outros em práticas autoritárias. Adorno lembra os pequenos que para os outros dizem “com você eu não brinco”, ou ainda “com aquele ninguém joga”. Ele advoga por uma escola que procure dar às crianças aquilo que não recebem em casa, uma educação contra o preconceito que inclua até mesmo alguma interferência em relação aos pais. Seria de se esperar dos educadores que tivessem a coragem de enfrentar as famílias, ensinando para os pequenos que seus pais nem sempre têm razão e que são passíveis de equívocos.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> “(...) so ist das ein Moment von Autorität, das zur Entbarbarisierung beiträgt”. (EZ, p. 131; EE, p. 167).

<sup>106</sup> VAZ, 2009, p. 61.

A educação, assim, tem que promover uma espécie de “sensibilização” dos indivíduos que se manifesta na presença de emoções e na ausência de preconceitos. Essa atenção à sensibilidade pode ser entendida a partir de dois contextos diferentes, porém entrelaçados. Em primeiro lugar, Adorno mostra que a indiferença perante a dor, a falta de identificação com o outro, são sintomas de uma incapacidade de amar, que não é isolada, mas faz parte da cultura contemporânea. Contra ela, não adiantaria “pregar” o amor, mesmo porque, diz Adorno, isso “pressupõe naqueles a quem nos dirigimos uma outra estrutura de caráter, diferente da que pretendemos transformar. Pois as pessoas que devemos amar são elas próprias incapazes de amar e por isto nem são tão amáveis assim”.<sup>107</sup> Dado que pregar o amor seria vão, Adorno diz que algo que poderia ajudar no combate à frieza é o “conhecimento dos próprios pressupostos desta, bem como da tentativa de trabalhar previamente no plano individual contra esses pressupostos”.<sup>108</sup>

A tarefa de sensibilização certamente não passaria pelo imperativo dado ao professor, por exemplo, de tratar as crianças com mais “calor humano”, algo que seria contrário àquela espontaneidade de amar que justamente se tenta promover, mas sim pelo esclarecimento das condições que geram o caráter autoritário e em uma prática que não as favoreça. Assim, ao se relacionar com o próprio eu de forma menos repressiva, ao se esclarecer sobre esses processos de dominação que estão presentes na constituição da subjetividade, o indivíduo pode se libertar da agressividade característica de quem teme o desconhecido e encontra nesse tipo de reação o único caminho para se afirmar. Como afirma Adorno, “basta prestar atenção em um certo tipo de pessoa inculta como até mesmo a sua linguagem – principalmente quando algo é criticado ou exigido – se torna ameaçadora, como se os gestos da fala fossem de uma violência corporal quase incontrolada”.<sup>109</sup>

Para Adorno, tal personalidade “se distingue pela fúria

---

<sup>107</sup> “Liebe predigen setzt in denen, an die man sich wendet, bereits eine andere Charakterstruktur voraus als die, welche man verändern will. Denn die Menschen, die man lieben soll, sind ja selber so, daß sie nicht lieben können, und darum ihrerseits keineswegs so liebenswert”. (GS 10.2, p. 688 [p. 8539-8540] EE, p. 134)

<sup>108</sup> “Wenn irgend etwas helfen kann gegen Kälte als Bedingung des Unheils, dann die Einsicht in ihre eigenen Bedingungen und der Versuch, vorwegnehmend im individuellen Bereich diesen ihren Bedingungen entgegenzuarbeiten”. (GS 10.2, p. 688 [p. 8540] EE, p. 135).

<sup>109</sup> “Man muß nur bei einem bestimmten Typus von Ungebildeten einmal darauf achten, wie bereits ihre Sprache - vor allem, wenn irgend etwas ausgesetzt oder beanstandet wird - ins Drohende übergeht, als wären die Sprachgesten solche von kaum kontrollierter körperlicher Gewalt”. (GS 10.2, p. 681 [p. 8528] EE, p. 127).

organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado<sup>110</sup> e é em relação a ela que a crítica deve estar atenta, mostrando as razões que motivam comportamentos violentos. A insistência na realização de experiências exigiria que a sensibilidade dos indivíduos fosse desenvolvida, que a reflexão conceitual estivesse presente para que ele dispusesse de diferentes categorias para compreender a realidade. Entretanto, como lembram Pagni e Silva, isso significaria

não um apelo à consciência e à razão desfigurada pela civilização; e sim um apelo ao outro, àquilo que, no inconsciente e na sensibilidade, pode ainda ser mobilizado contra esta mesma desfiguração, elucidando a face sensível e irracional nela contida e os limites para elevá-la ao conceito pelo pensamento crítico, já que compreende uma outra ordem ou dimensão, denominada estética.<sup>111</sup>

A formação cultural, como ideal que deve estar presente na prática educativa, não pode prescindir, portanto, da dimensão estética, a qual fortalece a subjetividade na medida em que estimula a imaginação e desafia o pensamento a se envolver com conteúdos que contrariam seu modo de operar formalmente. Em *Educação para quê*, Adorno relaciona essa possibilidade de realizar experiências com a própria consciência. De acordo com ele, “aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é”.<sup>112</sup> Nesse caso, a reflexão necessita dos conceitos para que possa se relacionar com a realidade, mas também da imaginação e sensibilidade para não se prender meramente ao objeto, mas conseguir compreendê-lo na sua relação com o próprio sujeito que o pensa e que, sendo um sujeito

---

<sup>110</sup> “Der manipulative Charakter - jeder kann das an den Quellen kontrollieren, die über jene Naziführer zur Verfügung stehen - zeichnet sich aus durch Organisationswut, durch Unfähigkeit, überhaupt unmittelbare menschliche Erfahrungen zu machen, durch eine gewisse Art von Emotionslosigkeit, durch überwertigen Realismus”. (GS 10.2, p. 683 [p. 8532] EE, p. 129).

<sup>111</sup> PAGNI; SILVA, 2007, p. 259.

<sup>112</sup> “Das aber, was eigentlich Bewußtsein ausmacht, ist Denken in bezug auf Realität, aus Inhalt: die Beziehung zwischen den Denkformen und –strukturen des Subjekts und dem, was es nicht selber ist”. (EZ, p. 116; EE, p. 151).

imerso em uma determinada realidade, também o concebe de um modo peculiar. Além disso, diz Adorno, “este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais”.<sup>113</sup> Se essas experiências podem fazer o indivíduo se tornar sensível ao outro, pensar sobre a realidade criticamente, estabelecer relações entre ele próprio e a sociedade em que vive, então, esse tipo de consciência estaria de acordo com o sentido da formação cultural. É por isso que Adorno afirma que “a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação”<sup>114</sup> e é também nesse sentido que ela deve procurar desenvolver seu potencial político, dirigido não apenas para a emancipação individual, mas também da sociedade, formando uma consciência verdadeira no homem, a qual passa pela compreensão dos processos sociais com os quais os indivíduos interagem. De acordo com Friesenhahn,

a formação não é apenas um princípio espiritual, mas também a condição de possibilidade para visar a emancipação. Se a formação fosse perdida, o eu também o seria. A formação fortalece o eu e o torna autônomo e capaz, de resistir à pressão da sociedade. Assim, o que está preservado no conceito tradicional de formação torna-se a disposição da crítica social necessária. A formação estabelece relações entre os contextos sócio-históricos e os seres humanos que neles agem, os quais, por sua vez, são, cada um de modo diferente, co-modelados. Para ela trata-se da consciência da continuidade de juízo e experiência e, também, de desvendar os esquematismos, pois esses fomentam a reificação da consciência. As representações de formação da teoria crítica não estão, apesar de colocarem a individualidade em primeiro plano, sem ligação com a teoria da sociedade, mas, antes, são uma parte dela e, assim, também negativas.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> “Dieser tiefere Sinn von Bewußtsein oder Denkfähigkeit ist nicht einfach der formallogische Ablauf, sondern er stimmt wörtlich mit der Fähigkeit, Erfahrungen zu machen, überein”. (EZ, p. 116; EE, p. 151).

<sup>114</sup> “Insofern sind Erziehung zur Erfahrung und Erziehung zur Mündigkeit, so, wie wir versucht haben, es auszuführen, miteinander identisch”. (EZ, p. 116; EE, p. 151).

<sup>115</sup> FRIESENHAHN, 1985, p. 153.

Essa “educação política” defendida por Adorno coloca em questão, assim, as posições dos indivíduos em relação à sociedade. Isso só é possível porque além de ser uma reflexão crítica, ela é, sobretudo, uma auto-reflexão ou, como ele a denomina, uma espécie de “inflexão em direção ao sujeito”,<sup>116</sup> que permite ao indivíduo compreender seu lugar na sociedade e ver de que modo sua vida é organizada em função de mecanismos sociais. Assim, ao conhecê-los e saber como operam, ele poderá ser capaz de oferecer resistência a eles, de recusar-se a participar da violência e da dominação. Como afirma Maar,

o mundo dos homens é organizado de determinada maneira e é preciso decifrar as condições e os condicionantes que causam seu modo determinado de ser. A essência não está “atrás” da aparência, mas é a reflexão da aparência acerca de seu modo de aparecer de determinado modo, o arranjo determinado do mundo, a sociedade que é sua própria ideologia. A emancipação como “conscientização” é a reflexão racional pela qual o que parece ordem natural, “essencial” na sociedade cultural, decifra-se como ordem socialmente determinada em dadas condições da produção real efetiva da sociedade.<sup>117</sup>

Essa tarefa, como se verá adiante, é também parte daquilo que Adorno concebe como atividade filosófica: decifrar os enigmas que compõem a realidade por meio da construção de imagens que, ao mesmo tempo em que os explicam, também os dissolvem. Educação e filosofia, nesse sentido, tornam-se muito próximas, senão idênticas. Não há uma educação que não empregue o pensamento filosófico e este é em si mesmo um meio para se formar os indivíduos, daí a necessidade de

---

<sup>116</sup> “Nötig ist, was ich unter diesem Aspekt einmal die Wendung aufs Subjekt genannt habe”. (GS 10.2, p. 676 [p. 8519] EE, p. 121). Como afirma Pucci em relação a essa questão, “por ela [a auto-reflexão crítica], os dominados podem ser esclarecidos a respeito de sua situação enquanto classe, no contexto de exploração e subordinação capitalista. Ela seria uma ferramenta para iluminá-los no resgate dos elementos de classe contidos em suas próprias culturas e no saber acumulado pelos homens através dos tempos. Serviria para orientá-los à conseqüente ação transformadora que a própria reflexão crítica exige. Ela se torna educativa em dois sentidos: no esclarecimento dos mecanismos de alienação e de manipulação ideológica presentes no sistema, e na revelação de verdades não intencionais que poderiam conter “imagens fugidias” de uma sociedade diferente”. PUCCI, 1995, p. 48.

<sup>117</sup> MAAR, 2003, p. 14.

que ele seja realizado criticamente para que o sujeito seja capaz de perceber as “essências” dadas na sociedade, as quais, freqüentemente, servem como justificativa para a dominação e sofrimento dos indivíduos. A formação cultural, por ter como núcleo a realização de experiências necessárias à emancipação, deve envolver, também, a filosofia, principalmente porque ela proporcionaria a experiência intelectual que constitui o próprio pensamento. Contudo, essa filosofia é entendida de um modo específico no corpo teórico adorniano, o qual será analisado no próximo capítulo.

## CAPÍTULO II A FILOSOFIA COMO FORMAÇÃO

A atividade filosófica se inscreve no contexto da formação cultural como essencial para a constituição dos sujeitos. Por meio dela é possível realizar uma experiência intelectual capaz de modificar a relação entre o sujeito e o objeto. Contudo, para que isso ocorra, a filosofia deve ser considerada em seu contexto histórico, repensando seus limites, suas pretensões e sua atualidade em uma sociedade marcada, sobretudo, pela dominação de uma racionalidade instrumental. A filosofia, como pensamento que também reflete as determinações sociais e as contradições de seu tempo, pode conter tanto um potencial emancipatório quanto uma proximidade com a reificação. Adorno assume que ela, entre outras funções, pode gerar a estupidez. Conseqüentemente, a auto-reflexão crítica se torna essencial à filosofia que se orienta para a transformação, seja na dimensão social objetiva, seja na forma da consciência individual, a qual reflete, de algum modo, aquela ordem. É por isso que Adorno fará uma dura crítica à filosofia tradicional, aos modos como ela legitimou o existente e reafirmou as formas sociais de reificação. Seu trabalho como intelectual se dirige a pensar um modo de fazer filosofia que seja capaz de romper com o pensamento tradicional, principalmente, estabelecendo uma nova relação entre sujeito e objeto. Esse método será desenvolvido, sobretudo, em sua obra de grande destaque: *Dialética negativa*. Porém, também em suas aulas o tema é discutido, especialmente no curso oferecido por Adorno na Johann Wolfgang Goethe Universität entre novembro de 1965 até o final do ano de 1966, cujas aulas foram reunidas sob o título *Vorlesung über negative Dialektik (Conferência sobre a dialética negativa)* e que serão, neste capítulo, analisadas, principalmente por consistirem no exemplo concreto da concepção de filosofia defendida por ele.

Adorno confiará na possibilidade crítica da filosofia em atuar na formação de uma consciência verdadeira sobre a realidade. Assim, ele a aproxima daquele sentido de formação cultural discutido no capítulo anterior. Isso significa que a filosofia ainda pode agir na esfera subjetiva e provocar uma experiência intelectual que permita ao indivíduo resistir à dominação. Nas aulas sobre a dialética negativa, Adorno explicita aquela que seria a tarefa da filosofia e, ao fazer isso, mostra que ela se confunde com sua própria concepção. Diz ele que a filosofia é o poder da resistência e que uma definição dela que não essa, simplesmente não

existe.<sup>118</sup> Embora se recuse freqüentemente a fornecer definições sobre os objetos com os quais se ocupa, ele expõe, em diversos momentos de sua obra, os elementos que considera ser essenciais à filosofia, mostrando também o modo como ele a concebe. É interessante lembrar de um comentário de Horkheimer segundo o qual “não existe uma definição da filosofia. A definição da filosofia se identifica com a descrição explícita do que ela tem a dizer”.<sup>119</sup> Adorno certamente subscreveria essa afirmação, pois sua idéia do que seja a filosofia se confunde com a tarefa que a ela cabe.

Assim, este capítulo pretende traçar os contornos da concepção de filosofia defendida por Adorno, sem a pretensão de conseguir fazer uma discussão exaustiva do assunto, principalmente, porque se decidiu pela escolha de algumas fontes, renunciando-se a outras e, com isso, já de antemão limitando a abordagem do tema. Contudo, a partir dos textos escolhidos, busca-se indicar os elementos essenciais presentes na atividade filosófica e que permitirão pensar, no capítulo seguinte, o modo como essa idéia de filosofia é trazida à expressão na prática pedagógica do próprio Adorno.

Este capítulo está dividido em quatro seções que abordam aspectos que constituem a atividade filosófica. O primeiro traz algumas reflexões sobre as considerações de Adorno a respeito do pensamento filosófico, da sua peculiaridade em realizar a mediação entre o sujeito e o objeto. A partir dessa discussão, o segundo momento deste capítulo irá tratar da idéia de interpretação, fundamental para a filosofia e sua possibilidade de resistência ao existente e à reificação. De modo complementar, a terceira seção mostrará que a tarefa interpretativa da filosofia é inseparável da crítica dialética, a qual torna a interpretação da realidade uma possibilidade de confrontar o pensamento com as contradições sociais que não devem, de modo algum, ser eliminadas da reflexão, mas trazidas à linguagem pela própria filosofia. Por fim, a última seção se detém sobre o momento de expressão da filosofia, discutindo a importância que a forma de exposição assume na filosofia enquanto modo de tratar os objetos do pensamento adequadamente, mostrando, ainda, como Adorno defende a imanência entre forma e conteúdo, da qual sua obra é um grande exemplo.

---

<sup>118</sup> LND, p. 101.

<sup>119</sup> “There is no definition of philosophy. Definition of it is identical with the explicit account of what it has to say”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 112 (2003, p. 166).

## 2.1 O pensar que resiste à reificação

Em um escrito de 1969, Adorno dedica a Marcuse algumas reflexões sobre o pensar filosoficamente. O texto, publicado com o título *Observações sobre o pensamento filosófico*, apresenta grandes questões já desenvolvidas por Adorno em momentos anteriores sobre aquilo que ele considera ser fundamental a uma maneira de exercer o pensamento. A principal delas diz respeito à inseparabilidade entre o pensamento e seu conteúdo. Adorno se contrapõe à idéia de que a atividade de pensar deveria ser desconectada de seu objeto, como se o pensamento fosse meramente uma capacidade de abstração, independente da matéria com o qual ela opera. Para ele, o pensamento que se desvincula do conteúdo torna-se “coisificado”, um “método autocrático”, exatamente, o que ocorreu à razão no processo de esclarecimento. Separada de seus conteúdos, ela se tornou formal o bastante para se transformar em uma operação lógica incapaz de reflexão, inclusive de auto-reflexão, sobre os conteúdos objetivos que, inicialmente, estavam nela presentes. É por isso que Adorno chega a comparar esse modo de pensar com a atividade das máquinas, cuja abstração e formalização torna os homens menos “sujeitos” nesse processo.

Para Adorno, “o pensar filosófico só começa quando não se contenta com conhecimentos que se deixam abstrair e dos quais nada mais se retira além daquilo que se colocou neles”.<sup>120</sup> Nesse sentido, é preciso reconhecer que a própria passividade do pensamento, sobre a qual Kant havia se manifestado, torna-se condição da sua objetividade, uma vez é por meio dela que o pensamento se relaciona ao que não é pensamento, à coisa que ele deve receber, ao mesmo tempo em que a produz ao acomodá-la em suas categorias subjetivas. Como diz Adorno,

a objetividade, a verdade do pensamento depende de sua relação com a coisa. Subjetivamente considerado, o pensar filosófico é incessantemente confrontado com a exigência de conduzir-se em si mesmo de acordo com as regras da lógica e de, não obstante, receber em si aquilo que não é ele mesmo e que não se submete mais ‘a priori’ à sua própria legalidade. (...) Tal

---

<sup>120</sup> “Philosophisches Denken beginnt erst, sobald es sich nicht begnügt mit Erkenntnissen, die sich absehen lassen und bei denen nicht mehr herauschaut, als man schon hineinsteckte”. (*GS* 10.2, p. 599-600 [p. 8387] *PS*, p. 16).

objetividade [*Sachlichkeit*] do método, no caso de Kant, sedimenta-se em conteúdo. É verdade que seu pensamento é orientado para as formas do sujeito, mas busca sua meta na determinação da objetividade. Apesar da inversão copernicana, a precisamente através desta, Kant ratifica involuntariamente a primazia do objeto.<sup>121</sup>

Nessa entrega ao objeto, contudo, e diferentemente do ideal tradicional da ciência, o sujeito não se perde, embora dissolva sua própria experiência no contato com a coisa. Adorno refere-se à “concentração” necessária ao pensar, como um demorar-se na coisa, que não se reduz a uma passividade, conquanto essa entrega consista no momento ativo do pensamento, no qual ele se demora sobre seu objeto para compreendê-lo sem violência. Segundo Adorno, “o pensar não deve reduzir-se ao método, a verdade não é o resto que permanece após a eliminação do sujeito. Pelo contrário, este deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela”.<sup>122</sup>

Nesse sentido, Adorno indica o “meditar” (*Nachdenken*) como a forma da concentração necessária ao pensar. A palavra mesma expressa algo fundamental ao pensamento: o prefixo “*nach*” pode significar a primazia ou “antecedência” do objeto, que o pensar se segue à coisa, que ela é o modelo a que ele visa e que mimetiza, que o pensamento é orientado à coisa. O “meditar” estabelece a relação entre o sujeito e o objeto, é a “concentração ampliada” que “visa à sua coisa e somente a ela, descobre nessa coisa o que ultrapassa o previamente pensado e, com isso, rompe o círculo estabelecido da coisa”.<sup>123</sup> Tal relação é central na filosofia de Adorno, desde sua crítica à racionalidade, à filosofia e ao

---

<sup>121</sup> “Objektivität, die Wahrheit der Gedanken hängt an ihrer Relation zur Sache. Subjektiv betrachtet ist philosophisches Denken ohne Pause mit der Forderung konfrontiert, konsequenzlogisch sich in sich zu verhalten und dennoch das in sich zu empfangen, was es nicht selber ist und was sich a priori seiner eigenen Gesetzmäßigkeit nicht unterwirft. (...)Solche Sachlichkeit der Methode hat bei Kant ihren Niederschlag im Gehalt. Zwar ist sein Denken gerichtet auf die Formen des Subjekts, sucht aber sein Ziel in der Bestimmung von Objektivität. Trotz der Kopernikanischen Wendung und durch diese hindurch bestätigt Kant ungewollt den Vorrang des Objekts”. (*GS* 10.2, p. 601-602 [p. 8390-8391] *PS*, p. 18).

<sup>122</sup> “Denken darf sich nicht auf Methode reduzieren, die Wahrheit ist nicht der Rest, der nach Ausmerzungen des Subjekts zurückbleibt. Vielmehr muß es alle Innervation und Erfahrung in die Betrachtung der Sache hineinnehmen, um, dem Ideal nach, in ihr zu verschwinden”. (*GS* 10.2, p. 602-603 [p. 8392] *PS*, p. 19).

<sup>123</sup> “Indem sie ihre Sache, und sie allein, visiert, gewahrt sie in ihr, was übers Vorge dachte hinausgeht und damit den fixierten Umkreis der Sache sprengt”. (*GS* 10.2, p. 604 [p. 8394] *PS*, p. 20).

pensamento identificante, até sua defesa de que o pensamento, como possibilidade de realização de experiências intelectuais, seria ainda um dos modos de se opor à reificação. Por isso é tão decisiva a maneira pela qual o sujeito se relaciona com o objeto, pois é necessário que ele “pense verdadeiramente” ou “corretamente” e, desse modo, seu próprio pensamento possa escapar à dominação. A reflexão filosófica, nesse sentido, poderia ser capaz de estabelecer um modo mais adequado de lidar com seu objeto na medida em que não apenas o observa, mas também o expressa na linguagem. Assim, ela guarda consigo a possibilidade de resistência ao mobilizar o pensamento para a experiência conceitual que procura resgatar no seu objeto, ao mesmo tempo em que o apreende conceitualmente, também aquilo que nele não é conceito, portanto, a própria coisa. Essa idéia está latente em escritos de Adorno já na década de 1930, como se verá adiante, e é constante ao longo de seu percurso intelectual. No texto *Observações sobre o pensamento filosófico*, que Adorno cita inclusive em algumas de suas aulas na Johann Wolfgang Goethe Universität,<sup>124</sup> ele afirma que

a resistência que o pensar filosófico poderia opor à ruína da razão consistiria em – sem nenhuma consideração pela autoridade constituída, sobretudo nas ciências humanas – mergulhar nos conteúdos objetivos para perceber neles e não por cima deles o conteúdo de verdade. Isto seria, hoje, liberdade de pensamento. Verdadeiro seria este quanto, liberado da maldição do trabalho, descansasse por fim em seu objeto.<sup>125</sup>

Pode-se perceber que o pensamento que se pretende uma força de resistência à dominação exige do sujeito uma atitude de coragem, pois ele necessita renunciar às formas já estabelecidas do pensar, deixando que o objeto conduza sua reflexão. O pensamento vai se aproximando da verdade quando, ao entrar em contato com seu objeto, se modifica, pois mesmo ela não é estática, mas uma “constelação em devir”. Disso se segue que o pensamento tampouco chega a uma conclusão sobre o seu objeto, pois está sempre se movimentando com

<sup>124</sup> O texto é mencionado por Adorno nas aulas sobre a dialética negativa.

<sup>125</sup> “Widerstand gegen den Niedergang der Vernunft wäre fürs philosophische Denken, ohne Achtung vor der etablierten Autorität zumal der Geisteswissenschaften, sich in die Sachgehalte zu versenken, um in ihnen, nicht über ihnen, des Wahrheitsgehalts innezuwerden. Das wäre, heute, Freiheit des Denkens. Wahr würde es, wo es befreit ist vom Fluch der Arbeit und in seinem Objekt zur Ruhe kommt”. (GS 10.2, p. 607 [p. 8400-8401] PS, p. 25).

ele e por causa dele. Para Adorno, que ao fazer essa consideração remete-se a Hegel, não há uma diferença entre o processo e o resultado, pois os dois momentos são constituintes do pensamento filosófico. Não há uma linearidade que o pensamento percorre, antes, ele se move em função de seu objeto, ao mesmo tempo em que o constrói a partir de conceitos. Adorno afirma que

pensa filosoficamente quem corrobora a experiência intelectual na mesma lógica das conseqüências, cujo pólo oposto tem dentro de si. De outro modo, a experiência intelectual permanecerá rapsódica. Só assim o meditar torna-se algo mais que a exposição repetitiva do experimentado. Enquanto crítica, sua racionalidade excede a racionalização. Da mesma maneira, o pensar filosófico parece, a quem o observa em si, possibilitar o conhecimento daquilo que ele quer conhecer, desde que saiba direito o que é que ele quer conhecer.<sup>126</sup>

O texto *Observações sobre o pensamento filosófico* traz alguns elementos que precisam ser compreendidos em sua relação com outras idéias de Adorno. O texto *Sobre sujeito e objeto*, por exemplo, apresenta outras considerações complementares e importantes para se compreender adequadamente o que Adorno quer dizer com o pensar filosófico como resistência ou como possibilidade de realização de experiências intelectuais. Além disso, as aulas sobre a dialética negativa, como será visto adiante, também retomam os temas presentes nos textos referidos, os quais remetem à própria obra fundamental no corpo teórico adorniano: *Dialética negativa*, a qual não será abordada aqui devido à impossibilidade de tratar dela com a profundidade e espaço que merece, visto ter este trabalho um recorte temático que necessita renunciar a seu estudo.

A questão da relação entre sujeito e objeto é a base sobre a qual estão apoiadas, na obra de Adorno, as noções sobre o pensamento, a reflexão, especialmente filosófica, e da qual emergem as conseqüências

---

<sup>126</sup> "Philosophisch denkt, wer geistige Erfahrung erhärtet an der gleichen Konsequenzlogik, deren Gegenpol er inne hat. Sonst bliebe geistige Erfahrung rhapsodisch. So allein wird Nachdenken zu mehr als wiederholender Darstellung des Erfahrenen. Als kritische übersteigt seine Rationalität die Rationalisierung. Gleichwohl scheint philosophisches Denken dem, der es an sich beobachtet, Erkenntnis zu ermöglichen dessen, was er erkennen will, wofern er nur recht weiß, was er erkennen will". (GS 10.2, p. 606 [p. 8398] PS, p. 23).

para o plano da linguagem, da expressão e da própria filosofia como formação que permite a experiência intelectual e, portanto, se apresenta como resistência à reificação. Adorno chega a dizer que a “crítica da sociedade é crítica do conhecimento e vice-versa”,<sup>127</sup> mostrando como a relação entre sujeito e objeto é determinante, na filosofia, para a compreensão da realidade e, conseqüentemente, para os limites e possibilidades com os quais um sistema filosófico se depara. As críticas de Adorno ao idealismo ou ao positivismo, por exemplo, estão presentes nos textos que serão discutidos neste capítulo, colocando em questão a primazia que o sujeito tem na tradição filosófica. A proposta de Adorno mostra-se alternativa àquelas por ele criticadas na medida em que busca modificar a concepção que se tem tanto do sujeito quanto do objeto, vendo um como inevitavelmente ligado ao outro, em uma mediação dialética, recusando-se, assim, a conceder destaque a um dos pólos da relação. Como afirma Rose,

a ambição filosófica de Adorno foi redefinir o sujeito e objeto, e a relação entre eles, sem pressupor sua identidade, e mostrar que isso só poderia ser realizado se o sujeito e objeto fossem entendidos como um processo social e não como os pressupostos de uma epistemologia pura.<sup>128</sup>

Compreender a relação sujeito/objeto como constituída em processos sociais implica recusar, por exemplo, a tradição idealista, a qual hipostasia o sujeito como transcendental, diferenciando-o do sujeito empírico, o qual é justamente aquele que vive, que realiza suas experiências e que está em contato com os objetos. A verdade do idealismo se revela na sua inverdade, pois é no estabelecimento do sujeito transcendental como aquele que independe do indivíduo que se expressa o modelo de troca abstrata predominante na sociedade. Para Adorno, “o problema filosófico da constituição inverteu-se como refletido num espelho; mas, em sua inverdade, expressa a verdade sobre a situação histórica alcançada; uma verdade que, todavia, teria que ser mais uma vez negada teoricamente, num segundo giro copernicano”.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> “Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt”. (GS 10.2, p. 748 [p. 8640] PS, p. 189).

<sup>128</sup> ROSE, 1978, p. 56.

<sup>129</sup> “Das philosophische Konstitutionsproblem hat sich spiegelbildlich verkehrt; in seiner Verkehrung jedoch drückt es die Wahrheit über den erreichten geschichtlichen Stand aus; eine Wahrheit freilich, die durch eine zweite Kopernikanische Wendung theoretisch wieder zu negieren wäre”. (GS 10.2, p. 745-746 [p. 8636] PS, p. 186).

A crítica ao idealismo tenta chamar a atenção para o fato de que a consciência individual é formada socialmente e apreende uma realidade objetiva a partir de sua própria constituição. Assim, ela se torna em alguma medida a origem de determinadas compreensões a respeito da realidade e também geradora de comportamentos e ações. O desafio que se impõe à filosofia, nesse contexto, é o de pensar como é possível resistir à dominação que se apresenta objetivamente, também como uma mentalidade que se manifesta socialmente e que não se reduz, por isso, a uma dimensão meramente subjetiva de reificação da consciência. De acordo com Maar,

(...) a filosofia permanece necessária para o materialismo; não enquanto uma eventual imposição subjetiva, mas por derivação da própria objetividade da situação de que a própria filosofia participa. Trata-se de uma imposição interna. Ou seja: como o estado do pensamento se relaciona à situação objetiva, há problemas – como a consciência e as idéias – que demandam apreensão do ocorrido no plano da filosofia (...).<sup>130</sup>

Justifica-se, também, a crítica ao fenomenalismo por condicionar o conhecimento ao sujeito, o qual se coloca como fundamento do ser e ignora sua própria condição de objeto. Essa “ilusão”, diz Adorno, é necessária, pois “testemunha o quase irresistível contexto geral de ofuscamento que o sujeito, enquanto falsa consciência, produz e da qual é ao mesmo tempo parte integrantes. Em tal irresistibilidade funda-se a ideologia do sujeito”.<sup>131</sup>

A crítica de Adorno procura mostrar as contradições internas das teorias filosóficas, buscando a verdade na inverdade por elas sustentadas, principalmente devido a uma falsa compreensão da relação entre o sujeito e objeto. Ambos os termos deveriam ser tomados como “sedimentos da história” para que, a partir do modo como foram concebidos fosse possível compreender, igualmente, as implicações que sua abordagem teve. “Sujeito” e “objeto” são conceitos difíceis de serem definidos, pois, segundo Adorno, eles precedem qualquer definição,

<sup>130</sup> MAAR, 2006, p. 149.

<sup>131</sup> “Er bezeugt den fast unwiderstehlichen Verblendungszusammenhang, den Subjekt als falsches Bewußtsein produziert und dessen Glied es zugleich ist. In solcher Unwiderstehlichkeit gründet die Ideologie des Subjekts”. (*GS* 10.2, p. 749 [p. 8643] *PS*, p. 191).

uma vez que aquilo a que se referem não se deixa capturar integralmente pelo próprio conceito.<sup>132</sup> Além disso, a separação entre eles é ideológica, pois um é mediado pelo outro, de tal modo que também a identificação entre eles seria equivocada. Para Adorno,

a separação entre sujeito e objeto é real e aparente: verdadeira, porque no domínio do conhecimento da separação real consegue sempre expressar o cindido da condição humana, algo que surgiu pela força; falsa, porque a separação que veio a ocorrer não pode ser hipostasiada nem transformada em invariante. Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. É verdade que não se pode prescindir de pensá-los como separados; mas o *psêvdos* (falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação.<sup>133</sup>

Assim, Adorno questiona a tradição filosófica, tentando mostrar como o pensamento identificante, que ele equipara a uma forma de reificação, procura assimilar o objeto ao conceito, mesmo ao preço de perder, com isso, parte desse objeto, ou seja, tudo aquilo que não se encaixa no conceito. A tentativa de redução do objeto às categorias do pensamento é alvo da crítica de Adorno, uma vez que a dominação da razão se expressa nessa relação, a qual tampouco admite a natureza contraditória dos conceitos. Nesse sentido, pode-se pensar na insistência de Adorno na crítica às formas de reificação, sejam elas no interior de teorias e sistemas filosóficos, seja na arte ou na moral, como uma forma

---

<sup>132</sup> Cf. ADORNO (GS 10.2, p. 741 [p. 8628] PS, p. 182).

<sup>133</sup> “Die Trennung von Subjekt und Objekt ist real und Schein. Wahr, weil sie im Bereich der Erkenntnis der realen Trennung, der Gespaltenheit des menschlichen Zustands, einem zwangvoll Gewordenen Ausdruck verleiht; unwahr, weil die gewordene Trennung nicht hypostasiert, nicht zur Invarianten verzaubert werden darf. Dieser Widerspruch in der Trennung von Subjekt und Objekt teilt der Erkenntnistheorie sich mit. Zwar können sie als getrennte nicht weggedacht werden; das *peudos* der Trennung jedoch äußert sich darin, daß sie wechselseitig durcheinander vermittelt sind, Objekt durch Subjekt, mehr noch und anders Subjekt durch Objekt. Zur Ideologie, geradezu ihrer Normalform, wird die Trennung, sobald sie ohne Vermittlung fixiert ist”. (GS 10.2, p. 742 [p. 8630] PS, p. 183).

de fazer filosofia, a qual está comprometida com um modo de pensar crítico e dialético que se opõe à dominação, pois expressa uma exigência do conteúdo a que se refere. Disso decorre a ênfase na linguagem da filosofia, responsável por trazer o objeto à expressão. Além disso, Adorno ao considerar que pensar é realizar experiências, pressupõe que a reflexão filosófica ocorra no contexto de uma formação cultural, a qual permite compreender o objeto na multiplicidade de formas em que ele se apresenta, seja na filosofia, na música, na literatura e ou em outras manifestações artísticas, pois é na relação entre os diversos elementos que constituem um problema que se pode compreendê-lo sem cair em separações e parcialidades que se tornam reificadas. Em seu artigo intitulado “Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural”, Safatle discute a experiência filosófica como sendo a questão que une os diversos momentos e formas do pensamento adorniano, pois ela consiste, diz o autor, na

modulação incessante e rigorosa de uma única questão desdobrada em todas as suas conseqüências. (...) Cada filosofia é animada por uma forma de questão capaz de gerar tanto uma série determinada de problemas com uma dimensão de pressupostos tacitamente implícitos e não problematizados que fornece o campo de enunciação de uma problemática filosófica. Por trás de seus inumeráveis desenvolvimentos e escritos, um filósofo – no fim das contas – sempre trabalha uma só questão.<sup>134</sup>

A obra de Adorno, devido a sua diversidade de temas – escritos sobre música, sociologia, literatura, crítica cultural – ofereceria ainda mais dificuldades para se encontrar uma “unidade”. Contudo, como diz Safatle, “uma verdadeira experiência filosófica é radicalmente uma na multiplicidade de suas vozes”<sup>135</sup> e, sendo assim, é possível reconhecer em Adorno uma questão que une os vários momentos de sua vida como intelectual, principalmente porque ele próprio tentou mostrar que é preciso ir contra a sistematicidade do pensamento e pensar a filosofia contra seus limites. Como se verá nas próximas seções, os escritos de Adorno mantêm sempre presente a preocupação com aquilo que a filosofia pode ser, com o modo como ela deve se colocar diante das

---

<sup>134</sup> SAFATLE, 2009, p. 163.

<sup>135</sup> SAFATLE, 2009, p. 164.

questões, como ela pode resistir à dominação que, por um lado, está presente na sociedade e consome a esfera do particular e que, por outro lado, se reproduz no interior de concepções filosóficas. A pergunta feita por Adorno, portanto, se dirige ao “como” da filosofia, o qual se relaciona ao seu “que”, embora de maneira secundária, pois, o que diferencia as diferentes correntes de pensamento não é tanto o objeto sobre o qual se debruçam, mas o modo como elas o consideram. Assim é que a forma com que a filosofia se expressa na linguagem é tão fundamental na obra de Adorno, revelando-se inseparável do conteúdo a que se refere. Não apenas no plano teórico Adorno insiste na necessidade e na exigência de que o objeto se apresente apropriadamente na linguagem, mas também em sua prática essa busca se manifesta. Adorno escreve na forma de ensaios, aforismos, portanto, fragmentariamente, mostrando que a filosofia, uma vez consciente de que os conceitos são formas de dominar os objetos, e comprometida com a busca de uma situação de maior liberdade, deve utilizar a negatividade para expressar aquilo que não é idêntico, da dialética, para que o caráter positivo e negativo que constitui tanto as coisas quanto os conceitos, possa aparecer e ser pensado, assim como de um estilo que se desvincule do pensamento dedutivo e lógico, capaz de se colocar como força para a resistência na medida em que renuncia à pretensão de totalidade, de esgotamento de seu objeto, apostando nas quebras, nos fragmentos, na possibilidade de superar os limites que a racionalidade subjetiva tem imposto ao pensamento e à vida dos indivíduos. Para Safatle, a experiência filosófica adorniana poderia ser mimetizada da seguinte forma:

podemos mesmo dizer que, *do início até o fim, a filosofia adorniana não será outra coisa que uma complexa teoria do sujeito* que procura desdobrar suas conseqüências no campo da reflexão sobre a teoria do conhecimento, a estética, a moral e a teoria social. Ou melhor, uma teoria do sujeito que só pode se configurar por meio das passagens da filosofia em direção a campos empíricos do saber. (...) Sua filosofia também é, à sua forma, uma longa elaboração a respeito da reconstrução possível da categoria de sujeito. Uma construção que também exige a dispersão conceitual do fazer filosófico.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> SAFATLE, 2009, p. 167.

A questão apontada por Safatle tem implicações não apenas para a filosofia, mas também para a realização concreta do conceito de sujeito, principalmente, porque tal era a promessa contida no projeto do esclarecimento, o qual, contudo, fracassou e colocou os indivíduos em uma situação de dominação e opressão. Como se discutiu no capítulo anterior, Adorno reconhece os limites da razão e das suas possibilidades emancipatórias, mas ainda mantém uma utopia de que a formação cultural possa promover uma consciência verdadeira e resgatar qualidades capazes de promover no indivíduo alguma forma de resistência. Essa esperança tem seus ecos na filosofia, à qual Adorno reserva a possibilidade de lançar uma luz que possa redimir o sofrimento humano, tal como expressa no último aforismo das *Minima Moralia*, que aqui se toma a liberdade para transcrevê-lo quase integralmente:

a filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo: tudo exaure-se na reconstrução e permanece uma parte da técnica. Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão-somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento. É a coisa mais simples de todas, porque a situação clama irrecusavelmente por esse conhecimento, mais ainda, porque a perfeita negatividade, uma vez encarada face a face, se consolida da escrita invertida de seu contrário. Mas é também o inteiramente impossível, porquanto pressupõe um ponto de vista afastado – ainda que só um pouquinho – do círculo mágico da existência, ao passo que todo conhecimento possível não só deve ser extorquido do que existe, de modo a chegar a ser obrigatório, mas se vê por isso mesmo marcado pela mesma deformação e pela mesma indigência a que pretende se subtrair.

Quanto maior é a paixão com que o pensado se fecha contra seu condicionamento por amor ao incondicionado, tanto mais inconsciente, e por isso mais fatal, é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo. Até mesmo sua própria impossibilidade tem que ser por ele compreendida, a bem da possibilidade. Mas, diante da exigência que a ele se coloca, a própria pergunta pela realidade ou irrealidade da redenção é quase que indiferente.<sup>137</sup>

A passagem traça os contornos da forma pela qual a filosofia ainda deveria se realizar. Escrita na década de 1940, ela contém os elementos que já nos anos 1930 haviam sido pensados, e que foram, ao longo da vida de Adorno, mantidos, culminando em um pensamento ousado e capaz de enfrentar a si próprio em sua negatividade e dialeticidade. A filosofia, como se pode ver na passagem acima referida, compromete-se com a não-violência, com a expressão adequada das coisas e, nesse sentido, a linguagem continua sendo-lhe fundamental. Por isso, a insistência de Adorno em que a filosofia, a crítica, a interpretação e a expressão constituam-se como momentos de uma experiência intelectual que poderá se opor à dominação. Esses elementos serão discutidos nas seções que se seguem, procurando destacar, a partir de textos pontuais, algumas das principais idéias defendidas por Adorno no que diz respeito à concepção de filosofia por

---

<sup>137</sup> “Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingte sein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig”. (*GS* 4, p. 283 [p. 2146] *MM*, p. 215).

ele assumida, posição que possui uma correspondência, como se verá no último capítulo, com sua prática docente, assim como com toda sua atividade como intelectual.

## 2.2 Resistir à reificação interpretando a realidade

Em uma de suas aulas sobre a dialética negativa, ministrada no ano de 1965, Adorno afirmou que “the fact that the world was not changed was certainly not simply to be attributed merely to intellectual factors, but *one* reason why it was not changed was probably the fact that it was too little interpreted”.<sup>138</sup> A crítica a Marx, presente também em outros momentos de sua obra, mostra que a tarefa da filosofia, como já havia esboçado no início de sua carreira como professor e intelectual, mantém-se atual, principalmente como interpretação e crítica que pode se opor às formas de reificação da sociedade. Em 1931, na aula inaugural na Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt am Main, posteriormente publicada com o título *A Atualidade da Filosofia*, Adorno apresenta algumas das principais idéias que se manteriam presentes em seu percurso intelectual.<sup>139</sup> No texto, como também mostra Duarte, Adorno procura pensar “se, depois do fracasso dos últimos grandes esforços, haveria ainda uma correlação de forças entre as questões filosóficas e a possibilidade de respondê-las”,<sup>140</sup> questão essa que o leva a fazer uma consideração histórica sobre o modo como a filosofia, ao longo do tempo, buscou realizar uma tarefa que, além de não lhe caber, talvez nem pudesse ser alcançada. A filosofia, para poder ser atual, deveria se desprender das tentativas empreendidas no decorrer da sua história em alcançar a totalidade e de sua aposta na razão como meio de compreender e definir a realidade. Segundo Adorno, tal seria a primeira renúncia de quem pretende lidar com a filosofia, pois

ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa. La filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para

---

<sup>138</sup> “o fato de que o mundo não foi transformado não deve, com certeza, ser atribuído simplesmente a meros fatores intelectuais, mas *uma* razão foi provavelmente o fato de que ele foi muito pouco interpretado”. *LND*, p. 58, tradução nossa.

<sup>139</sup> Bubner diz que a fala de Adorno em sua aula inaugural “é importante porque antecipa muitas das idéias de sua filosofia tardia”, algumas delas, inclusive, seriam mantidas por toda a sua vida. BUBNER, 1997, p. 147.

<sup>140</sup> DUARTE, 1997a, p. 69.

otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual.<sup>141</sup>

Adorno critica a pretensão que a filosofia ergueu ao longo de sua história, principalmente, por considerar que ela fracassaria devido à impossibilidade mesma de seus pressupostos. A posição de Adorno nesse texto anuncia as implicações da tese que posteriormente seria apresentada juntamente com Horkheimer em *Dialética do esclarecimento*, pois se mito e esclarecimento são elementos correlacionados e que se implicam mutuamente, mostrando que o racional também incorpora o irracional em si, o pensamento que busca expressar tais relações necessita adotar uma posição distinta daquela presente na tradição filosófica. Nesse sentido, o texto de 1931 faz uma crítica à própria filosofia como movimento que se adequou às imposições do real, não se permitindo pensar em suas contradições. Assim é que Adorno irá recusar que a filosofia se defina pela busca da totalidade, por uma realidade que lhe fosse acessível de forma completa. Tampouco a pergunta pelo “Ser” deve ser feita, pois na medida em que pretende alcançar a “essência” das coisas, pressupõe que o conceito pudesse captar aquilo que estaria por trás da constituição da realidade. Como diz Adorno,

la idea del Ser se ha vuelto impotente en filosofía; no más que un vacío principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar contenidos arbitrarios. Ni la plenitud de lo real se deja subordinar como totalidad a la idea del Ser que le asignaría su sentido, ni la idea de lo existente se deja construir basándose en los elementos de lo real.<sup>142</sup>

Ainda que Adorno defenda uma espécie de desvelamento do real, sua proposta não se compara àquelas que foram feitas

---

<sup>141</sup> “Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt; allein polemisch bietet sie dem Erkennenden als ganze Wirklichkeit sich dar, während sie nur in Spuren und Trümmern die Hoffnung gewährt, einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten. Philosophie, die sie heute dafür ausgibt, dient zu nichts anderem, als die Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen”. (GS 1, p. 325 [p. 555] AF, p. 73).

<sup>142</sup> “Die Idee des Seins ist in der Philosophie ohnmächtig geworden; mehr nicht als ein leeres Formalprinzip, dessen archaische Würde beliebige Inhalte umkleiden hilft. Weder läßt die Fülle des Wirklichen, als Totalität, der Seinsidee sich unterstellen, die ihr den Sinn zuwiese; noch läßt die Idee des Seienden aus den Elementen des Wirklichen sich aufbauen”. (GS 1, p. 325-326 [p. 556] AF, p. 74).

anteriormente na tradição filosófica, pois não se trata de buscar o todo recorrendo a uma razão autônoma que transcende o próprio sujeito, como Adorno entende ter sido a preocupação central da fenomenologia, em especial a de Husserl, nem de confiar à Razão a capacidade de desenvolver a partir de si mesma o conceito da realidade, que Adorno identifica como a filosofia idealista, principalmente neokantiana, mas de realizar uma interpretação da realidade que não está dada previamente, pois não se encontra na realidade como um dado existente. Adorno rejeita a concepção idealista assim como a fenomenologia, tanto de Heidegger como de Husserl, porque tais projetos filosóficos teriam pressuposto que a razão fosse capaz de fornecer um modo apropriado de entender o real e de conhecê-lo, como se fosse possível, por meio de um pensamento que se afirma como objetivo, encontrar objetividade também na realidade. A filosofia estaria em crise, assim, devido a sua própria incapacidade em reconhecer que a totalidade não pode ser alcançada por meio de seus conceitos, uma vez que opera com eles de forma a-dialética, sendo impossível, por isso, compreender a realidade em suas contradições.

Desse modo, também o positivismo do Círculo de Viena é criticado, pois sua posição em relação à ciência elimina a possibilidade de a filosofia se relacionar de um modo “legítimo” com a realidade, cabendo a ela somente exprimir-se como mera “literatura de falsas idéias”. A conclusão a que a teoria chega, diz Adorno, é a de que “se debería liquidar sucintamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares”,<sup>143</sup> o que acarreta certas implicações metafísicas, como a aproximação do positivismo das teorias filosóficas que ele próprio rejeita. Um dos pressupostos da crítica a essa corrente, por exemplo, é a concepção do que seja o “dado”, a qual remete a uma consideração sobre o sujeito que, segundo Adorno, “sólo se puede contestar historicofilosóficamente (*geschichtsphilosophisch*): pues el sujeto de lo dado no es algún sujeto transcendental, ahistóricamente idéntico, sino que toma una figura cambiante e históricamente comprensible”.<sup>144</sup> Dessa forma, o positivismo se compromete com categorias conceituais que ultrapassam a própria dimensão cientificista que assume em sua

---

<sup>143</sup> “ (...) man sollte schon lieber die Philosophie bündig liquidieren und in Einzelwissenschaften auflösen (...)”. (*GS* I, p. 332 [p. 567] *AF*, p. 84).

<sup>144</sup> “ (...) das Problem des Sinnes von »Gegebenheit« selber, der Fundamentalkategorie alles Empirismus, bei der die Frage nach dem zugehörigen Subjekt je und je bestehen bleibt und nur geschichtsphilosophisch sich beantworten läßt: denn das Subjekt von Gegebenheit ist kein geschichtslos identisches, transzendentes, sondern nimmt mit Geschichte wechselnde und geschichtlich einsichtige Gestalt an”. (*GS* I, p. 332-333 [p. 568] *AF*, p. 85).

concepção. O que há de positivo na posição do Círculo de Viena, para Adorno, é a delimitação dos campos da ciência e filosofia, o que mostra, justamente, que a filosofia não se reduz à ciência. Como diz ele,

la filosofía no se distingue de la ciencia, como afirma todavía hoy una opinión trivial, en virtud de un mayor grado de generalidad, ni por lo abstracto de sus categorías ni por lo acabado del material. La diferencia, mucho más honda, radica en que las ciencias particulares aceptan sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos y más fundamentales, como algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo, en tanto la filosofía concibe ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar. Dicho de una forma más llana: el ideal de la ciencia es la investigación, el da filosofía, la interpretación. Con lo que persiste la gran paradoja, quizás perpetua, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, y siempre con la pretensión de la verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman.<sup>145</sup>

Nessa passagem, Adorno introduz uma idéia central em sua concepção de filosofia que é desenvolvida ao longo de *A atualidade da filosofia*. A noção diz respeito à “interpretação”, elemento fundamental da atividade filosófica. Ela não deve ser entendida como a busca por um sentido na realidade ou por sua justificação. Antes, pode ser pensada como uma tarefa de decifrar enigmas, cujos componentes são pensados

---

<sup>145</sup> “Philosophie unterscheidet sich von Wissenschaft nicht, wie die banale Meinung heute noch annimmt, durch einen höheren Grad von Allgemeinheit. Weder durch Abstraktheit der Kategorien noch durch die Beschaffenheit des Materials sondert sie sich von Wissenschaften. Die Differenz liegt vielmehr zentral darin: daß die Einzelwissenschaft ihre Befunde, jedenfalls ihre letzten und tiefsten Befunde als unauflöslich und in sich ruhend hinnimmt, während Philosophie den ersten Befund bereits, der ihr begegnet, als Zeichen auffaßt, das zu enträtseln ihr obliegt. Schlicht gesagt: die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung. Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Rätselfiguren des Seienden und ihren wunderlichen Verschlingungen”. (*GS* 1, p. 334 [p. 570] *AF*, p. 86).

conjuntamente em suas relações. No momento em que são entrelaçados, portanto, também interpretados, o próprio enigma se dissolve. A filosofia não deve, nesse sentido, se preocupar em apontar para a realidade e conceituá-la, mas olhar para ela por diferentes perspectivas que, complementares umas às outras, proporcionarão uma visão mais clara da verdade. Coloca-se, assim, a necessidade de que ela se abra a outros objetos, a outros conceitos não necessariamente filosóficos. As ciências sociais, por exemplo, poderiam auxiliá-la na medida em que se localizam mais próximas da experiência particular, fornecendo os dados que a filosofia poderia interpretar. É preciso ressaltar, no entanto, que assim como não é qualquer filosofia que se apresenta como resistência à reificação, pois a filosofia tradicional se revela expressão dessa, tampouco é qualquer tipo de sociologia que contribui para a tarefa interpretativa e crítica da realidade que Adorno esboça. Nas aulas de sociologia, Adorno afirma que a sociologia é “a reflexão acerca dos momentos sociais no âmbito de quaisquer campos temáticos; reflexões que vão da simples constatação fisionômica de implicações sociais até a formação de teorias acerca da totalidade social”.<sup>146</sup> A proposição, é claro, não esgota a posição de Adorno em relação à sua concepção de sociologia, mas pode contribuir para se ter pelo menos uma noção de seu objeto, o qual, assim como para a filosofia, não é limitado. De acordo com Negt,

uma filosofia que não precisasse mais da sociologia teria, no sentido preciso de Marx, se tornado realidade. Portanto, quem quisesse subtrair a sociologia da filosofia de Adorno e pregasse um retorno aos temas tradicionais da metafísica até poderia se remeter a vários escritos tardios de Adorno, mas estaria passando inteiramente ao largo dessa filosofia.<sup>147</sup>

A consideração feita por Negt encontra apoio nos textos e aulas de Adorno, nas quais ele assume a inseparabilidade das duas áreas. É o que acontece, por exemplo, nas aulas sobre a dialética negativa em que ele diz recusar-se “to accept the current separation of philosophy and sociology”.<sup>148</sup> Também nas aulas de sociologia, Adorno se refere à filosofia como essencialmente ligada à sociologia, pois, diz ele, “jamais

---

<sup>146</sup> *IS*, p. 249.

<sup>147</sup> NEG, 2004, p. 95.

<sup>148</sup> “a aceitar a separação atual da filosofia e sociologia”. *LND*, p. 57, tradução nossa.

houve uma grande filosofia que não tivesse de alguma maneira se ocupado dos problemas sociais”.<sup>149</sup> Essa forte relação entre ambas justifica-se na medida em que a filosofia é entendida como filosofia social, ao mesmo tempo em que a sociologia tem um caráter filosófico, o que faz da experiência um conceito amplo e central no pensamento adorniano.<sup>150</sup> Para Negt, “o aspecto mais inconfundível, mais inimitável e característico no modo de pensar de Adorno é o entrelaçamento constitutivo de filosofia e sociologia, de validade e gênese, de pretensões de verdade intemporal e seu cerne histórico-social na experiência”.<sup>151</sup> A noção de experiência e, especialmente, de experiência intelectual como sendo o centro da filosofia para Adorno, remete ao caráter aberto da atividade filosófica, que não tem um objeto específico, portanto, nutre-se da sociologia, da arte e de qualquer outro elemento que a ajude a compreender e interpretar a realidade. Quando Adorno se refere ao “pensar corretamente”, enfatiza uma relação precisa entre os conceitos e o conteúdo a que eles dizem respeito. Contudo, isso não significa que os conceitos tenham que simplesmente subsumir seus objetos, algo que é contrário à experiência intelectual e pode ser inclusive chamado de “tecnologia”, como Adorno afirma em uma das suas aulas sobre a dialética negativa.<sup>152</sup>

Para Adorno, a experiência intelectual está relacionada ao “alargamento” e ao “aprofundamento” do conhecimento, o que implica que a filosofia, mesmo que tradicionalmente tenha se apresentado como uma tentativa de capturar em suas categorias o infinito, não pode fazê-lo. Ainda assim, ela, como atividade finita que é, deve estar como que aberta ao infinito, sem alimentar a pretensão de esgotar seus temas e objetos. Nesse sentido, a idéia da formação cultural está muito presente nessa concepção de filosofia esboçada por Adorno, pois é uma atitude aberta, livre, espontânea, de refletir sobre os objetos de forma plural, sem determiná-los em categorias e classificações, mas deixando com

---

<sup>149</sup> *IS*, p. 147.

<sup>150</sup> Esse ponto é destacado também por Demirovic ao mostrar que o Seminário de Sociologia oferecido pelo Instituto de Pesquisa Social estava integrado à Faculdade de Filosofia da Johann Wolfgang Goethe Universität.

Cf. DEMIROVIC, Alex. *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritische Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 435. Recomenda-se, aqui, a leitura da obra do autor, a qual traz um importante estudo sobre o desenvolvimento da teoria crítica que, ao restringir-se a uma temática e um período histórico mais restrito (o período pós-guerra), consegue aprofundar melhor os problemas do que o faz, por exemplo, o livro *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política* de Rolf Wiggershaus.

<sup>151</sup> NEGT, 2004, p. 86.

<sup>152</sup> Cf. ADORNO, *LND*, p. 85.

que ele surja ao pensamento por si mesmo. Assim é que os elementos que neste capítulo são discutidos mostram-se fundamentais à atividade filosófica, pois é por meio da interpretação, da crítica interna feita à própria filosofia e aos conceitos que ela emprega que o objeto vem à tona, sendo a sua expressão também um dos momentos principais da reflexão. Como diz Adorno em uma de suas aulas,

the task of philosophy, then – and I would like to finish today on this programmatic note – is to concern itself with what is different from itself, heterogeneous, and not with the attempt to import everything that exists into itself and its concepts. Its task is not to reduce the entire world to a prefabricated system of categories, but rather the opposite, viz. to hold itself open to whatever experience presents itself to the mind.<sup>153</sup>

Para essa noção de experiência, a interpretação filosófica é necessária, pois é uma forma de ir além das categorias e conceitos defendidos no interior de teorias filosóficas, mostrando que a filosofia pode se afirmar como resistência à reificação, principalmente, como se verá adiante, porque nesse sentido ela se constitui, mesmo enquanto teoria, como prática. Assim, ela deve renunciar à pretensão de apreender a totalidade, o infinito. Como afirma Vilar, é por isso que “o novo pressuposto fundamental da filosofia teria que ser a decomposição dessa totalidade, o que implicava outro modo de pensar que já não poderia referir o particular ao universal”.<sup>154</sup> A tarefa de interpretação coloca-se, assim, como uma importante forma de se pensar sobre a realidade, a qual já não procede de modo dedutivo nem sistemático, mas por meio da decomposição de conceitos e da posterior composição de imagens. Para Adorno, “la auténtica interpretación filosófica no acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente, y al mismo tiempo la hace

---

<sup>153</sup> “A tarefa da filosofia, então – e eu gostaria de terminar hoje com essa nota programática – é se preocupar com o que é diferente de si mesma, heterogêneo, e não com a tentativa de trazer tudo o que existe para si e para seus conceitos. Sua tarefa não é reduzir o mundo inteiro a um sistema de categorias pré-fabricado, mas sim o oposto, a saber, manter-se aberta a qualquer experiência que se apresente à consciência”. *LND*, p. 75, tradução nossa.

<sup>154</sup> VILAR, 1995, p. 196.

consumirse”.<sup>155</sup> A atividade filosófica, assim, procura reunir os elementos que podem ser a chave para se interpretar e decifrar um problema, formando uma espécie de “constelação” conceitual. A sua pretensão não é de construir a realidade, mas tão somente as figuras que podem fornecer uma leitura do real mais próxima da verdade ou, em outros termos, procurar uma reunião dos elementos particulares que permitam compreender a totalidade. Como diz Adorno,

no es tarea de la filosofía investigar intenciones oculta y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente (...).<sup>156</sup>

Segundo Buck-Morss, a dimensão de interpretação presente na atividade filosófica, e pressuposta na construção de constelações, é constituída por dois momentos: o primeiro, tem um caráter analítico-conceitual, pois isola os elementos dos fenômenos e realiza a mediação deles conceitualmente, algo que exige a interação entre a filosofia, sociologia e as humanidades. Aqui, a importância do entrelaçamento entre filosofia e sociologia aparece mais nitidamente, pois é a última que poderá contribuir com os dados empíricos, fundamentais para a interpretação da realidade. O segundo momento se refere à representação, já que se trata de reunir os elementos para que tornem a realidade visível. Assim, os elementos que inicialmente são vistos como cifras ainda não completamente inteligíveis, são mediados pelos conceitos que, finalmente, comporão uma imagem capaz, inclusive, de revelar as contradições, ainda que estas não sejam superadas. De acordo com Buck-Morss, “‘imagens’ não são símbolos dos conceitos, nem analogias poéticas para a totalidade social, mas a manifestação real, material de ambos. ‘Imagens’ são empíricas, evidências perceptíveis de

---

<sup>155</sup> “Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich”. (GS 1, p. 335 [p. 572] AF, p. 89).

<sup>156</sup> “Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionlose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist”. (GS 1, p. 335 [p. 573] AF, p. 89).

uma relação mediada entre o particular e a estrutura social burguesa”.<sup>157</sup> Desse modo, a filosofia assume uma tarefa de decifrar os enigmas com os quais ela se depara.

A idéia de um enigma remete à ininteligibilidade da coisa, daquilo que não é óbvio ao pensamento e que a interpretação filosófica pode esclarecer ao fazer as perguntas apropriadas. Ao tentar respondê-las, surge a possibilidade de que uma imagem se forme e ilumine as cifras ou enigmas até então incompreensíveis. Um enigma (*Rätsel*) é justamente um exercício, uma questão (*Denkaufgabe*) geralmente difícil e que exige uma resposta, a qual existe, mas deve ser buscada por meio de um método de pensamento. Na Grécia Antiga, o oráculo manifestava-se na forma de enigmas, de tal modo que o próprio discurso pode se apresentar como algo difícil de ser entendido e interpretado. Nesse sentido, a filosofia seria capaz de desvendar e ao mesmo tempo dissolver o enigma empregando não apenas um, mas diferentes conceitos que se inter-relacionam. Disso decorre a necessidade de que ela se mantenha aberta, que não restrinja seus objetos, pois ela necessita de outras áreas para poder realizar sua tarefa adequadamente. Como afirma Buck-Morss, “o sucesso da filosofia foi dependente da adequação desse processo, através do qual se desenvolveu o que Adorno chamou ‘categorias chave’”.<sup>158</sup> Adorno mesmo se refere à necessidade da filosofia se recusar a manter-se fechada em categorias próprias. Em uma de suas aulas ele diz:

it follows that philosophy should seek its contents in the unlimited diversity of its objects. (...) It must not use its objects as the mirrors from which it constantly reads its own image and it must not confuse its own reflection with the true object of cognition.<sup>159</sup>

A filosofia interpretativa proposta por Adorno deve ser entendida no contexto da crítica que ele faz à filosofia tradicional como uma maneira alternativa de tentar compreender a realidade. Por isso, a sua insistência na necessidade da filosofia em promover a experiência

---

<sup>157</sup> BUCK-MORSS, 1977, p. 102.

<sup>158</sup> BUCK-MORSS, 1977, p. 97.

<sup>159</sup> “Segue-se que a filosofia deve procurar seus conteúdos na diversidade ilimitada de seus objetos. (...) Ela não deve usar seus objetos como espelhos nos quais ela constantemente lê sua própria imagem e não deve confundir seu próprio reflexo com o objeto verdadeiro da cognição”. *LND*, p. 81, tradução nossa.

intelectual, pois, desse modo, seria possível refletir sem categorias pré-concebidas que tentariam abarcar a totalidade. Assim, como afirma Duarte, em vez de se preocupar com a distinção entre o fenômeno e a coisa-em-si, a qual marca a filosofia tradicional, “a filosofia interpretativa construiria, a partir de elementos que não estão, de modo algum, dados na realidade empírica, uma figura-síntese da sociabilidade típica dessa formação histórica”.<sup>160</sup> Um exemplo de como se pode construir uma interpretação é a forma mercadoria pensada por Marx, segundo o qual

a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho.<sup>161</sup>

Assim, a forma mercadoria esconde as relações sociais responsáveis pela sua própria constituição, conferindo uma aparente objetividade às coisas que só existe como negação da sua própria forma, como se o seu valor lhe fosse intrínseco e não resultado da materialização do trabalho humano. Com base na idéia do “fetichismo da mercadoria”, Lukács irá ampliar tal conceito para se referir à reificação da consciência dos indivíduos. Em *História e consciência de classe*, ele defende que o indivíduo envolvido no processo de produção de mercadorias é incapaz de se perceber como sujeito ativo, cujo trabalho será convertido em uma abstração determinante da forma mercadoria. Assim, o indivíduo “é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter”.<sup>162</sup> Em função disso, as relações humanas, mesmo em sua conexão com os objetos, tornam-se estranhas aos próprios indivíduos, que permanecem alheios à sua “função” no sistema de produção e na própria sociedade. Para eles, a mercadoria não é resultante de um processo e seu valor não

---

<sup>160</sup> DUARTE, 1997a, p. 70.

<sup>161</sup> MARX, 1971, p. 81.

<sup>162</sup> LUKÁCS, 2003, p. 203.

aparece como resultado do trabalho humano. Desse modo, a forma mercadoria esconde relações sociais e produz uma consciência falsa sobre a realidade, produzindo um fenômeno que Lukács chamará de reificação da consciência. Segundo o autor,

a reificação é, portanto, a realidade imediata e necessária para todo homem que vive no capitalismo, e só pode ser superada por *um esforço constante e sempre renovado para romper na prática a estrutura reificada da existência, mediante uma referência concreta às contradições que se manifestam concretamente no desenvolvimento global, e com a conscientização do sentido imanente dessas contradições para a totalidade do desenvolvimento.*<sup>163</sup>

Esse modo de compreender a realidade está próximo da proposta de uma filosofia interpretativa. Adorno considera a forma mercadoria um exemplo da tarefa da filosofia, ainda que, como mostra Buck-Morss, ele tente se distanciar do marxismo vulgar.<sup>164</sup> Assim, não considera que a forma mercadoria seja algo pré-existente, nem dado, mas uma imagem que foi construída e que interpreta uma parte da realidade relacionada ao trabalho social. Por meio dela, explicam-se as relações sociais existentes no sistema de trabalho da sociedade capitalista, assim como as implicações desse sistema na compreensão que os indivíduos têm sobre ela. A posição de Adorno em relação à questão é a de que a própria forma mercadoria deve ser pensada não como uma idéia que se eleva acima da realidade, independentemente dela. Para ele, “las imágenes históricas serían en si mismas semejantes a ideas cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad, en lugar de que la verdad sobreviniera como intención en la historia”.<sup>165</sup> Em uma de suas aulas, Adorno também explicita essa

---

<sup>163</sup> LUKÁCS, 2003, p. 391.

<sup>164</sup> “Como uma ferramenta de análise, a promessa dessas construções estava em seu potencial de evitar, por um lado, um reducionismo Marxista ‘vulgar’ e, por outro, um idealismo pseudo-Marxista: as imagens seriam objetivas, elas realmente existem; mas elas necessitam da atividade de fantasia subjetiva para serem descobertas”. BUCK-MORSS, 1977, p. 102.

<sup>165</sup> “Stattdessen wäre nach meiner Auffassung Geschichte nicht mehr der Ort, aus dem die Ideen aufsteigen, selbständig sich abheben und wieder verschwinden, sondern die geschichtlichen Bilder wären selber gleichsam Ideen, deren Zusammenhang intentionslos Wahrheit ausmacht, anstatt daß Wahrheit als Intention in Geschichte vorkäme”. (GS 1, p. 337-338 [p. 576] AF, p. 93).

idéia mostrando como o modo de pensar e agir subjetivo, ao depender de uma estrutura social objetiva, possui uma aparência de imediatidade que não lhe convém, mas que é necessária na medida em que

it lies in the nature of society to produce the contents of the minds of human beings, just as it is the nature of society to ensure that they are blind to the fact that they mistake what is mediated and determined for actuality or the property of their freedom, and treat them as absolutes. It follows that since the immediate consciousness of human beings is a socially necessary illusion, it is in great measure *ideology*.<sup>166</sup>

Dessa maneira, a interpretação pode auxiliar a crítica às formas de reificação e de ideologia que se apresentam como “naturais”, pois as imagens históricas possibilitariam compreender as formas sociais sedimentadas na consciência dos indivíduos. Contudo, a filosofia realizada como interpretação, recusa-se a identificar uma espécie de intencionalidade ou um sentido na realidade, apresentando, portanto, uma forte relação com o materialismo. A ela não caberiam mais as “grandes questões” com as quais se ocupou ao longo de sua história. Segundo Adorno, “si la filosofía quisiera preguntar hoy por la relación en términos absolutos entre cosa en sí y los fenómenos (...), se quedaría en una arbitrariedad formal o bien se escindiría en una multiplicidad de posibles visiones del mundo a elegir”.<sup>167</sup> Ao construir imagens históricas que são expressão da realidade, ordenando os elementos que compõem um enigma, este pode ser dissolvido na medida em que é iluminado pela interpretação e até mesmo a pergunta acaba desaparecendo. A “resposta” do enigma, assim, não é o seu sentido, mas o próprio enigma como que visto a partir de suas partes, as quais, uma vez agrupadas, formam uma imagem que não faz senão dissolvê-lo.

---

<sup>166</sup> “repousa na natureza da sociedade produzir os conteúdos das mentes dos seres humanos, assim como é a natureza da sociedade assegurar que eles são cegos ao fato de que confundem o que é mediado e determinado pela realidade ou a propriedade de sua liberdade, e os tratam como absolutos. Segue-se que a consciência imediata dos seres humanos é uma ilusão socialmente necessária, ela é em grande medida *ideologia*”. *LND*, p. 100, tradução nossa.

<sup>167</sup> “Würde Philosophie heute nach dem absoluten Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung fragen oder, um eine aktuellere Formulierung aufzugreifen, nach dem Sinn von Sein schlechtweg - sie bliebe entweder in formaler Unverbindlichkeit stehen oder spaltete sich in eine Vielheit möglicher und beliebiger weltanschaulicher Standpunkte”. (*GS* 1, p. 336-337 [p. 574] *AF*, p. 91).

Aqui se coloca a segunda questão apontada por Adorno sobre a relação entre essa filosofia interpretativa e o materialismo. De acordo com ele,

la respuesta está en estricta antítesis con el enigma; necesita ser construida a partir de los elementos del enigma, que nos es algo lleno de sentido, sino insensato, y lo destruye tan pronto como le sea dada la respuesta convincente. (...) La interpretación de una realidad con la que se tropieza y su superación se remiten la una a la otra. Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, y no la mera solución como tal, da el prototipo de las soluciones, de las que sólo dispone la praxis materialista. A esa relación la ha denominado el materialismo con un término filosóficamente acreditado: dialéctica. Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica.<sup>168</sup>

Da mesma forma que a resposta dissolve o próprio enigma, também a interpretação pode superar a realidade, já que se apresenta como modelo de solução do enigma, trazendo à cena uma imagem da verdade. Como diz Adorno, “sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente”.<sup>169</sup> Se o enigma reflete a

---

<sup>168</sup> “Ich sagte: die Rätselantwort sei nicht der »Sinn« des Rätsels in der Weise, daß beide zugleich bestehen könnten; daß die Antwort im Rätsel enthalten sei; daß das Rätsel lediglich seine Erscheinung bilde und als Intention die Antwort in sich beschließe. Vielmehr steht die Antwort in strenger Antithesis zum Rätsel; bedarf der Konstruktion aus den Räselementen und zerstört das Rätsel, das nicht sinnvoll, sondern sinnlos ist, sobald die Antwort ihm schlagend erteilt ward. (...) Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind auf einander bezogen. Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung. Die verändernde Geste des Rätselspiels - nicht die bloße Lösung als solche gibt das Urbild der Lösungen ab, über welche die materialistische Praxis einzig verfügt. Dies Verhältnis hat der Materialismus mit einem Namen benannt, der philosophisch beglaubigt ist: Dialektik. Einzig dialektisch scheint mir philosophische Deutung möglich”. (GS 1, p. 338 [p. 577] AF, p. 93).

<sup>169</sup> “In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken vermag sie von sich aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei”. (GS 1, p. 338-339 [p. 578] AF, p. 94).

realidade, então, também sugere um modo de transformá-la por meio da consciência filosófica, a qual se apropria de seus antigos problemas e de outras áreas de conhecimento, como a sociologia, e, assim, constrói suas figuras dialeticamente, resgatando o que de verdade existia no passado para conservá-la e superá-la. Ao final do texto, Adorno faz uma indicação que irá acompanhá-lo em seus trabalhos posteriores, mantendo e ao mesmo tempo incorporando à sua concepção de uma “filosofia interpretativa” a noção de que ela tenha que ser também uma crítica dialética. Segundo o autor,

si de hecho la interpretación filosófica sólo puede prosperar dialécticamente, entonces el primer punto de ataque dialéctico se lo brinda un filosofía que cultiva precisamente aquellos problemas cuya supresión parece más acuciante que añadir una nueva respuesta a tantas antiguas.<sup>170</sup>

Em vez de desprezar sua história, a filosofia olhará para ela de forma crítica, procurando núcleos de verdade contidos em teorias e idéias, buscando trazê-las para a atualidade a fim de auxiliarem a composição das imagens e figuras que deverão se aproximar, cada vez mais, da verdade. A linguagem, por isso, é fundamental à interpretação, pois os conceitos também carregam em si a história, sendo essenciais à reflexão filosófica como possibilidade de revelar as contradições dos objetos, assim como as verdades e falsidades que neles estão guardadas. A atualidade da filosofia pode ser entendida, então, em razão de seu objeto ser o presente e nele, passado e futuro se encontrarem. A atividade filosófica lida com o passado na medida em que carrega em si os problemas que a constituíram enquanto tal e por ser a herdeira de uma linguagem marcada por significados que deram forma a ela nos mais variados tempos. Além disso, essa linguagem que lhe é tão cara deve ser vista não apenas naquilo que por meio dela se afirmou como também naquilo que ficou oculto. É assim que a filosofia se mantém atual, pois encontra na linguagem a fonte de seus enigmas que, escondidos, devem vir à tona com o auxílio das constelações conceituais. Isso está de acordo com a importância que Horkheimer atribui à filosofia no sentido de resgatar nela, e por meio da linguagem,

---

<sup>170</sup> “Wenn tatsächlich philosophische Deutung allein dialektisch gedeihen kann, dann bietet ihr den ersten dialektischen Angriffspunkt eine Philosophie, die eben jene Probleme kultiviert, deren Beseitigung dringender notwendig scheint als die Hinzufügung einer neuen Antwort zu so viel alten”. (GS 1, p. 339 [p. 579] AF, p. 95).

uma realidade que está cristalizada. Como diz o autor na obra *Eclipse da razão*,

a filosofia deve se tornar mais sensível aos testemunhos mudos da linguagem e sondas os estratos da experiência que neles se preservam. Toda linguagem tem um significado que envolve as formas de pensamentos e os padrões de crença enraizados na evolução do povo que a fala. É o repositório das perspectivas diferenciadas do príncipe e do pobre, do poeta e do camponês. Suas formas e conteúdos são enriquecidas ou empobrecidas pelo uso ingênuo do homem comum. Seria um equívoco, no entanto, presumir que podemos descobrir o significado essencial de uma palavra simplesmente indagando o povo que a usa. (...) O homem da rua, ou como às vezes se diz hoje, o homem do campo e das fábricas, aprende a usar as palavras de modo quase tão esquemático e anti-histórico quanto os *experts*. O filósofo deve evitar o seu exemplo. Não pode falar sobre o homem, o animal a sociedade, o mundo, a mente, o pensamento, tal como o cientista da natureza fala sobre uma substância química qualquer: o filósofo não possui uma fórmula.<sup>171</sup>

A passagem de Horkheimer aponta para a historicidade que constitui a linguagem, cuja verdade a filosofia pode tentar buscar. Essa consideração aparece em uma aula de Adorno do ano de 1962, em que ele afirma ser “tarefa de um tratamento filosófico da terminologia filosófica não pode ser realmente outra que despertar a vida cristalizada

---

<sup>171</sup> “Philosophy must become more sensitive to the muted testimonies of language and plumb the layers of experience preserved in it. Each language carries a meaning embodying the thought forms and belief patterns rooted in the evolution of the people who speak it. It is the repository of the variegated perspectives of prince and pauper, poet and peasant. Its forms and content are enriched or impoverished by the naïve usage of every man. Yet it would be a mistake to assume that we can discover the essential meaning of a word by simply asking the people who use it. (...) The man in the street, or, as he is sometimes called today, the man in the fields and factories, is learning to use words almost as schematically and unhistorically as the experts. The philosopher must avoid his example. He cannot talk about man, animal, society, world, mind, thought, as a natural scientist talks about a chemical substance: the philosopher does not have the formula”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 112-113 (2003, p. 166).

nos termos, nas palavras”.<sup>172</sup> A filosofia atua no sentido de investigar as formas históricas sedimentadas na linguagem, aquilo que nela se cristalizou, pois ali se pode encontrar alguma verdade ou mesmo as contradições que iluminam os enigmas e permitem compreender mais claramente os fenômenos. Contudo, ela as investiga de modo diferente daquele das ciências positivas, pois seu órgão é o conceito, o meio pelo qual ele próprio pode ser superado, rompendo com as barreiras que limitam o pensamento, inclusive quando elas são impostas pelos fatos.<sup>173</sup>

Os problemas da filosofia podem ser considerados, então, como problemas da linguagem, pois o que está em questão, em última instância, é o modo como os conceitos se referem às coisas ou pelo qual os objetos são trazidos à expressão.<sup>174</sup> Contudo, como bem lembra Tiburi, não se trata de identificar ou reduzir a filosofia de Adorno a uma filosofia da linguagem, pois ela

privilegia elementos e experiências pré-linguísticas (o tema do que é perdido em termos gnosiológicos, sociais e históricos pretende apontar para isto). A própria idéia da perda, compreendida na ordem da linguagem, implica a sua inexpressividade quanto à exposição de um objeto em sua totalidade: o objeto não pode ser simplesmente dito em termos lingüísticos, sua materialidade e corporeidade escapam à linguagem.<sup>175</sup>

A impossibilidade de a linguagem apreender o objeto, pois ela, por ser essencialmente abstrata nunca conseguirá alcançar a materialidade da coisa, traz a conseqüência de se pensar um modo

<sup>172</sup> “Aufgabe einer philosophischen Behandlung der philosophischen Terminologie kann eigentlich nichts anderes sein, als dieses in den Termini, in den Worten geronnene Leben zu erwecken”. *PT I*, p. 18, tradução nossa.

<sup>173</sup> Adorno diz que “the idea at the heart of philosophy is to use the concept in order to reach beyond the concept” (*LND*, p. 95), idéia essa que é central na obra *Dialética Negativa*.

<sup>174</sup> Adorno afirma, em *Philosophische Terminologie*, que “a sua linguagem é essencial à filosofia, os problemas filosóficos são, em grande medida, problemas de sua linguagem, e a distância da linguagem em face da coisa, que os senhores encontram nas assim chamadas ciências positivas, não vale do mesmo modo para a filosofia”. “Der philosophie ist ihre Sprache wesentlich, die philosophischen Probleme sind weitgehend Probleme ihrer Sprache, und die Abgehobenheit der Sprache von der Sache, die Sie in den sogenannten positiven Wissenschaften vorfinden, gilt nicht in derselben Weise für die Philosophie”. *PT I*, p. 7, tradução nossa.

<sup>175</sup> TIBURI, 2005, p. 73.

alternativo para se expressar a experiência intelectual. Para Adorno, é ainda por meio da linguagem que o impulso intelectual de ir além do conceito se torna possível. Em uma passagem da *Dialética negativa*, Adorno diz, em referência a Wittgenstein, que a filosofia teria que dizer o que não pode ser dito.<sup>176</sup>

A necessidade de se insistir na própria impossibilidade ou nos limites da linguagem emerge em diferentes momentos da obra de Adorno, pois somente quando os obstáculos à expressão são tornados claros e trazidos à consciência é que se pode começar a pensar em uma forma que resista a essa impotência frente ao objeto. Assim, como se verá ainda neste capítulo, a filosofia, em sua forma ensaística e fragmentária, seria um modo de absorver seus próprios limites e se opor à dominação que a linguagem, seja na ciência ou mesmo na filosofia tradicional, impôs a seus objetos.

O compromisso com a resistência presente na concepção de filosofia defendida por Adorno é inseparável do momento de crítica que a interpretação filosófica deve conter. Adorno chega a dizer que “the interpretation is much the same as *criticism*; that there can really be no interpretation that is not critical interpretation – as opposed to affirmative interpretation”.<sup>177</sup> E é esse caráter fundamentalmente crítico presente na interpretação que torna a filosofia uma força de resistência, assim como faz dela, mesmo em seu caráter teórico, uma forma de prática.

---

<sup>176</sup> “Gegen beide wäre zu insistieren auf dem, was ihnen vergebens vorschwebt; gegen Wittgenstein zu sagen, was nicht sich sagen läßt”. (*GS* 6, p. 21 [p. 2840] *DN*, p. 16).

<sup>177</sup> “que a interpretação é quase o mesmo que *crítica*; que realmente não pode haver interpretação que não seja crítica – oposta à interpretação afirmativa”. *LND*, p. 51, tradução nossa.

### 2.3 Crítica dialética e resistência

Em 1962, Adorno proferiu uma conferência na rádio de Hessen, estado da Alemanha, com o título *Para que ainda filosofia*, a qual foi, ainda no mesmo ano, publicada em uma revista alemã. A pergunta que dá nome ao texto revela a preocupação de Adorno, após suas críticas à racionalidade e à própria filosofia, em encontrar para essa última um potencial para o pensamento crítico e para a emancipação dos indivíduos. O fato mesmo de tal pergunta ser feita já parece mostrar que a filosofia, de algum modo, se faz necessária.

A idéia de que a filosofia deveria corresponder a uma forma de interpretação da realidade, como foi defendida no texto da década de 1930, mostra-se, cerca de trinta anos depois, frágil demais para se contrapor a uma realidade social que, a fim de se manter, dispensa a crítica e o pensamento especulativo. Contudo, os indivíduos ainda permanecem em uma situação de dominação, o que exige, por outro lado, que essa crítica não sucumba e que lance luz sobre os mecanismos sociais vigentes, os quais não caminham em direção a uma maior liberdade humana. Não que Adorno abandone aquela concepção explicitada anteriormente, apenas força seus limites e chega à conclusão, embora não definitiva, de que a compreensão da realidade exige uma reflexão dialética, que coloca em tensão os conceitos em seus pontos extremos, revelando suas contradições. Assim, o olhar que se dirige para a realidade não pode ser ingênuo. Se o pensamento tradicional é incapaz de expressar as contradições da realidade, faz-se necessário, então, pensar de modo alternativo. Pode-se dizer que aquela idéia de interpretação ganha, no texto *Para que ainda filosofia*, novos contornos, os quais tornam a tarefa da filosofia uma atividade também comprometida com a crítica dialética. Surge, portanto, a responsabilidade pela sua prática e pela tomada de consciência diante daquilo que a ela compete enquanto potencial de crítica e transformação. Como bem destaca Tiburi, “a interpretação é a forma do pensamento agente na realidade, ela indica um movimento e não a mera observação perdida em si mesma. A interpretação não é apenas uma sobrevida da filosofia, mas é a ação como um filosofar crítico e autocrítico”.<sup>178</sup> Assim, pela interpretação e pela crítica, o pensamento e a teoria se transformam em um agir que intervém na realidade.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> TIBURI, 2005, p. 150.

<sup>179</sup> A relação entre teoria e prática será desenvolvida de forma mais detalhada no próximo capítulo.

Adorno é crítico feroz da redução da filosofia a uma técnica ou mesmo da sua submissão a critérios que lhe são estranhos, sejam eles advindos das ciências ou do mercado. A filosofia, quando pensada em sua relação com a formação cultural do sujeito, não poderia ser concebida como uma disciplina especializada, livre de conteúdos objetivos, pois ela é, justamente, a possibilidade do contato entre a experiência individual com os objetos. Quando compreendida em seu desenvolvimento histórico, porém, pode-se perceber que, paralelamente ao esvaziamento do conceito de razão, tão criticado por Adorno, mas também por Horkheimer, a filosofia perdeu sua autoridade de guardiã da verdade e dos conteúdos objetivos que na Antiguidade, por exemplo, guiavam os homens em suas ações, estabelecendo objetivos éticos que serviam tanto para a orientação individual, quanto da sociedade.

Horkheimer, em sua obra *Eclipse da razão*, mostra como ao longo da história a razão objetiva foi despida de seus conteúdos objetivos. Ela se constituía em duas dimensões diferentes: primeiro, como estrutura da própria realidade, e, de outro modo, como sistema filosófico capaz de pensar essa mesma estrutura, assim como seus conteúdos objetivos. A filosofia, que na sua tradição foi renunciando à pretensão de objetividade e de totalidade, viu-se na modernidade incapaz de poder determinar quaisquer fins como bens supremos para a vida humana. Sua primeira luta contra a mitologia continha a crítica como elemento de sua atividade. Mais tarde, ao disputar com a religião a posse das verdades objetivas, foi obrigada a manter uma postura de conciliação que a colocou lado a lado com os sistemas religiosos. Na modernidade, com a separação completa entre filosofia e religião, ocorre a destruição da metafísica. Nem a religião pode portar mais a verdade, nem a filosofia. Para Horkheimer, “os filósofos do iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja, mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços”.<sup>180</sup> A razão subjetiva, caracterizada pela relação entre meios e fins, os quais deveriam ser subordinados à razão objetiva, acaba predominando como racionalidade instrumental, vulnerável a qualquer tipo de interesse que possa chegar a determinar seus objetivos. Assim, a razão objetiva cede seu lugar a uma forma de instrumentalização que acaba por banir do pensamento a preocupação com os fins da vida humana, exceto em termos de eficiência. Como

---

<sup>180</sup> “The philosophers of the Enlightenment attacked religion in the name of reason; in the end what they killed was not the church but metaphysics and the objective concept of reason itself, the source of power of their own efforts”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 12 (2003, p. 26).

mostra Chiarello, “Horkheimer considera que a perda da reflexão acerca de qualquer relação das partes com aquilo de que fazem parte é o preço que pagamos pelo avanço da ciência, pelo predomínio do conceito de razão subjetiva: tudo se dissolve em conhecimentos e relações parciais”.<sup>181</sup> Com a filosofia, tal movimento não foi diferente. Aos poucos, e de forma correspondente, ela sofre um processo de formalização, tornando-se ao mesmo tempo vazia e incapaz de sustentar racionalmente verdades e conteúdos objetivos, pois em uma sociedade na qual as regras e padrões seguem os critérios da razão subjetiva, portanto, à determinação meramente processual entre meios e fins, a filosofia, enquanto reflexão metafísica, perde seu lugar. Em suas correntes analíticas e positivistas, liquida a pretensão de que pudesse ultrapassar a dimensão discursiva, científica, e se referir a valores objetivos na realidade. De acordo com Horkheimer,

a formalização da razão conduz a uma situação cultural paradoxal. Por um lado, o antagonismo destrutivo do ego e da natureza, que resume a história da nossa civilização, atinge o seu ponto culminante nesta época. (...) Por outro lado, o pensamento filosófico, cuja tarefa é tentar uma conciliação entre ego e natureza, chegou a negar ou a esquecer a própria existência desse antagonismo. O que é chamado de filosofia, juntamente com todos os outros ramos da cultura, transpôs superficialmente o abismo e contribuiu assim para aumentar os riscos atuais. Uma presunção subjacente a esta discussão aqui é a de que a consciência filosófica desses processos poderia ajudar a invertê-los.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> CHIARELLO, 2001, p. 101.

<sup>182</sup> “The formalization of reason leads to a paradoxical cultural situation. On the one hand, the destructive antagonism of self and nature, an antagonism epitomizing the history of our civilization, reaches its peak in this era. We have seen how the totalitarian attempt to subdue nature reduce the ego, the human subject, to a mere tool of repression. All the other functions of the self, as expresses in general concepts and ideas, have been discredited. On the other hand, philosophical thinking, whose task it is to essay a reconciliation, has come to deny or to forget the very existence of the antagonism. What is called philosophy, together with all the other branches of culture, superficially bridges the chasm and thus adds to the dangers. An underlying assumption of the present discussion has been that the philosophical awareness of these process may help to reverse them”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 110 (2003, p. 163).

Essa tarefa que Horkheimer atribui à filosofia está em consonância com o pensamento de Adorno, segundo o qual haveria na história do pensamento filosófico um processo de esvaziamento de conteúdos objetivos, o qual culminaria na sua redução a uma disciplina especializada, renegando, diz Adorno, “[a] libertad espiritual, que no es equiparable a conocimientos especializados”.<sup>183</sup> O argumento de Adorno sobre essa transformação pela qual passou a filosofia é a de que ela corresponde a uma crise na cultura humanista. Se durante a Idade Média a disputa da filosofia foi travada com a religião, na modernidade, ela pode ser compreendida como a oposição entre filosofia e ciência, cada uma delas pretendendo alcançar a verdade por meio de formas distintas: a filosofia, pela tentativa de compreender a totalidade, e a ciência, por sua vez, cada vez mais especializada e distante da especulação. A ciência moderna, contudo, ainda veria a física de Newton como filosofia, contendo uma espécie de “resíduo arcaico” daquela unidade entre a metafísica e as explicações naturais tão característica da antiga filosofia grega. De acordo com Adorno,

algunos pensadores decididos han proclamado a ese estrato arcaico como el único filosófico y han intentado reestablecerlo. Pero la conciencia, que padece la situación de ruptura y que ahora aún la unidad necesariamente desaparecida, contradice al contenido que aspira a darse. De ahí que deba recurrir a un lenguaje original pero arbitrario. La restauración filosófica es tan transitoria como lo son en lo demás. Tuvo que protegerse de los que aplauden a la cultura ilustrada, y también de las fórmulas mágicas de las concepciones del mundo. Tampoco puede aceptarse que sea filosofía el trabajo especializado científico-teórico, o aquello que pretende dáseles de investigación. La filosofía, empero, que se abstiene de todo ello, se pone en contraposición irreconciliable con las formas de pensar corrientes.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> “Sie hat dadurch verleugnet, woran sie ihren eigenen Begriff besaß: Freiheit des Geistes, der dem Diktat des Fachwissens nicht pariert”. (*GS* 10.2, p. 460 [p. 8151] *IN*, p. 10).

<sup>184</sup> “Entschlossene haben darum solche Archaik als das allein Philosophische proklamiert und wiederherzustellen gesucht. Aber das am zerspaltenen Zustand leidende Bewußtsein, das aus Not vergangene Einheit beschwört, widerspricht dem Inhalt, den es sich zu geben trachtet. Daher muß es willkürlich seine Ursprache veranstalten. Restauration ist in der Philosophie so vergeblich wie sonstwo. Diese müßte vorm Bildungsgeklapper sich hüten und vorm weltanschaulichen Abrakadabra. Sie darf sich auch nicht einbilden, wissenschaftstheoretische

A filosofia parece chegar, assim, a um impasse: já não tem a pretensão de sustentar verdades objetivas, embora quisesse, talvez, alcançar a totalidade. Por essa razão, não pode se converter em disciplina que se preocupa com um elemento em particular, portanto, não deve ser científica, embora tampouco possa ser metafísica. Como afirma Adorno, “la filosofía que se proyectara como total, como sistema, se convertiría en un sistema disparatado. Si abandona, en cambio, su pretensión de totalidad (...) incurre en conflicto con toda su tradición”.<sup>185</sup> O que resta a ela, então? Se ainda tem algum valor, é como modo de pensar e refletir. Contudo, não pode fazer isso de forma arbitrária. É preciso um método para a filosofia e ele será, segundo Adorno, a dialética, capaz de apreender o absurdo de uma realidade que não se deixa mais captar pela identidade dos conceitos. A saída para o impasse não é a renúncia da filosofia ao pensamento, mas a insistência na crítica às contradições que constituem a sociedade por meio de uma razão que as dissolva devido à forma com que opera. A filosofia que pretende se manifestar como oposição à reificação deve promover a experiência intelectual dos indivíduos, principalmente porque, ainda que se apresente de forma objetiva na sociedade, atua subjetivamente na consciência e é nessa esfera do particular que a filosofia pode ousar sonhar com algum tipo de transformação, incentivando a reflexão com seus objetos por meio da crítica dialética. Como também afirma Horkheimer, “a fé na filosofia significa a recusa ao temor de que a capacidade de pensar possa ser tolhida de alguma maneira”.<sup>186</sup>

O momento de crítica da filosofia, para Adorno, deve contemplar tanto a negatividade quanto o movimento dialético. Este pode ser compreendido, em última instância, como “intransigência a qualquer reificação”.<sup>187</sup> A partir desse critério delimitador da própria crítica, é possível evitar que esta transforme a si mesma em reificação, por exemplo, quando ao se deter sobre um objeto sem perceber que os

Facharbeit, oder was sonst als Forschung einherstolziert, sei Philosophie. Eine schließlich jedoch, die all das sich verbietet, tritt in unversöhnlichen Gegensatz zum herrschenden Bewußtsein. (GS 10.2, p. 460-461 [p. 8153] IN, p. 10).

<sup>185</sup> “Philosophie, die sich noch als total, als System aufwürfe, würde zum Wahnsystem. Gibt sie jedoch den Anspruch der Totalität auf; beansprucht sie nicht länger mehr, aus sich heraus das Ganze zu entfalten, das die Wahrheit sein soll, so gerät sie in Konflikt mit ihrer gesamten Überlieferung. Das ist der Preis, den sie dafür zu zahlen hat, daß sie, vom eigenen Wahnsystem geheilt, das der Realität nennt”. (GS 10.2, p. 461 [p. 8154] IN, p. 11).

<sup>186</sup> “Faith in philosophy means the refusal to permit fear to stunt in any way one’s capacity to think”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 110 (2003, p. 163).

<sup>187</sup> “Dialektik heißt Intransigenz gegenüber jeglicher Verdinglichung”. (GS 10.1, p. 26 [p. 7413] P, p. 22).

conceitos que realizam a mediação nessa relação são históricos, que carregam em si toda uma história de significados, a crítica pode ser cega em relação a sua própria atividade. Antes, ela deve se ater a tudo aquilo que se pretende verdadeiro e harmônico em relação à totalidade, pois qualquer posição nessa direção se tornaria ideológica na medida em que a sociedade ainda é um espaço de violência e de não-liberdade. Como diz Adorno,

o procedimento imanente, por ser o mais essencialmente dialético, resiste contra isso. Ele leva a sério o princípio de que o não-verdadeiro não é a ideologia em si, mas a sua pretensão de coincidir com a realidade. Crítica imanente de formação espirituais significa entender, na análise de sua conformação e de seu sentido, a contradição entre a idéia objetiva dessas formações e aquela pretensão, nomeando aquilo que expressa, em si, a consistência e a inconsistência dessas formações em face da constituição da existência.<sup>188</sup>

A filosofia, concebida como crítica, tem uma tarefa fundamental na busca de uma consciência verdadeira, a qual se identifica com o objetivo da própria formação cultural. Por isso é que ela não precisa ser sistemática, mesmo porque, na medida em que se manifesta como tentativa de compreender a realidade, não a partir de categorias imutáveis, mas dialéticas, e se esta realidade que ela quer conhecer se revela cheia de contradições, então, o pensar filosófico não pode seguir sua tradição, necessitando romper com suas ilusões de alcançar a totalidade. Ao reconhecer seus próprios limites, a filosofia pode visualizar novas possibilidades para si mesma. Para Adorno, a filosofia “no debería considerarse capaz de dominar lo absoluto – mas aún: debería prohibirse el pensar en ello, para no traicionarlo y, sin

---

<sup>188</sup> “Dagegen sträubt sich das immanente Verfahren als das wesentlicher dialektische. Es nimmt das Prinzip ernst, nicht die Ideologie an sich sei unwahr, sondern ihre Präntention, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen. Immanente Kritik geistiger Gebilde heißt, in der Analyse ihrer Gestalt und ihres Sinnes den Widerspruch zwischen ihrer objektiven Idee und jener Präntention zu begreifen, und zu benennen, was die Konsistenz und Inkonsistenz der Gebilde an sich von der Verfassung des Daseins ausdrückt”. (*GS* 10.1, p. 27 [p. 7415] *P*, p. 23).

embargo, para no dejarse eliminar del concepto enfático de verdad”. Esa contradicción es el lugar mismo donde ella prospera”.<sup>189</sup>

Como se verá adiante, Adorno insiste no caráter fragmentário da expressão filosófica como momento dela indissociável. Assim, cada conceito pode ser colocado lado a lado com outros que, em conjunto, podem levar o indivíduo a conhecer algo que antes lhe era estranho. Essa idéia é compartilhada por Horkheimer em *Eclipse da razão* ao afirmar que “cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade total em que encontra o seu significado. É precisamente a construção da verdade a partir desses fragmentos que é a principal preocupação da filosofia”.<sup>190</sup> Essa idéia também se relaciona com aquela concepção da filosofia como interpretação, a qual, por meio de diferentes perspectivas que se complementam, juntam-se e formam uma imagem da realidade. Desse modo, Adorno, como também Horkheimer, mostra que a filosofia deve deixar de lado a pretensão de alcançar o todo, pois se é possível ainda ir ao encontro da verdade, o caminho passa pelo particular, signo da resistência.

Aqui várias idéias defendidas por Adorno se encontram: primeiro, que a filosofia não deve temer sua expressão fragmentária, pois esta pode revelar seu potencial de crítica radical, a exemplo do modo como o próprio Adorno organizou suas reflexões ao longo de sua vida intelectual. Além disso, a crítica dialética exige que conteúdo e forma sejam considerados como momentos correlatos, impossíveis de serem pensados de forma isolada. Essa imanência, como será ainda visto adiante, revela o compromisso da filosofia com seu objeto. Como Adorno diz, “o ensaio pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade é fragmentada”.<sup>191</sup> A linguagem, por meio da qual a filosofia opera, está em íntima conexão com seu objeto: a realidade. Assim, ela não pode consistir em uma análise, nem em “intuições eidéticas”, como deseja a fenomenologia, tampouco em um sistema fechado em si mesmo. Como afirma Musse,

---

<sup>189</sup> “Philosophie, wie sie nach allem allein zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müßte den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element”. (GS 10.2, p. 461 [p. 8154] *IN*, p. 12).

<sup>190</sup> “Each concept must be seen as fragment of an inclusive truth in which it finds its meaning. It is precisely the building of truth out of such fragments that is philosophy’s prime concern”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 113 (2003, p. 168).

<sup>191</sup> “Er denkt in Brüchen, so wie die Realität brüchig ist (...)”. (GS 11, p. 25 [p. 8836] *NL*, p. 35).

a determinação do lugar da expressão no pensamento de Adorno permite compreender melhor tanto seu estilo quanto o caráter peculiar de seus escritos. A exposição paratática, a procura de constelações, a utilização incessante de tropos e quiasmos, a brusca associação de teor coisal e especulativo, bem como a preferência anti-sistêmica por artigos, aforismos, verbetes, conferências, notas, estudos, pequenos escritos, ensaios e modelos; em suma, o caráter fragmentário de sua escrita e de seus textos devem ser considerados como um elementos dessa preocupação em suplantam o tom, o estilo e o modo de pensar sistêmico.<sup>192</sup>

É interessante observar que Adorno diferencia os termos “sistema” e “sistematização” para responder à pergunta sobre a possibilidade da filosofia se realizar sem haver aquele primeiro. Por sistematização, Adorno entende “a unified form of presentation, in other words, a scheme in which everything that belongs to the subject matter concerned or to the philosophical topic (...) finds its place, the proper place belonging to it”. It is therefore an organization of subjective reason”.<sup>193</sup> Já o “sistema” se refere a uma forma que organiza a realidade, a totalidade, da qual nada fica de fora. Nesse sentido, a filosofia tradicional que sustentou esse conceito de sistema colocou a si mesma uma pretensão ousada, pois quis capturar a totalidade a partir de suas categorias. Adorno não chega a se opor à necessidade da filosofia trabalhar com a idéia de sistema. Entretanto, ela não deve ser hipostasiada, mas pensada a partir da dialética e da negatividade que são necessárias à filosofia a fim de ela não se tornar reificada. Desse modo, afirma Adorno,

(...) the path which system becomes secularized into a latent force which ties disparate insights to one another (replacing any architectonic organization) – this path in fact seems to me to be the only road still open to philosophy. (...) And it is from this standpoint that I would ask you to

---

<sup>192</sup> MUSSE, 2009, p. 6.

<sup>193</sup> “uma forma unificada de apresentação; em outras palavras, um esquema no qual tudo que pertence ao sujeito em questão ou ao tema filosófica (...) encontra seu lugar, o lugar próprio que pertence a ele. É, além disso, uma organização da razão subjetiva”. *LND*, p. 35, tradução nossa.

understand the concept of a negative dialectic: as the consciousness, the critical and self-critical consciousness of such a change in the idea of a philosophical system in the sense that, as it disappears, it releases the powers contained within itself.<sup>194</sup>

Na medida, então, em que a filosofia assume o conceito de dialética negativa como seu elemento, ela rompe com a própria idéia de sistema, pois força seu objeto, que já não pode mais ser simplesmente subsumido em categorias universais, a se mostrar tal como ele é. Isso significa que ao insistir na negatividade, a filosofia se depara com a impossibilidade de lidar positivamente com totalidade, sendo obrigada a mudar sua perspectiva e se tornar crítica em relação a ela, buscando a verdade à qual ela tanto anseia não no todo, mas no particular, no individual que, enquanto fragmento histórico e objetivo, pode iluminar aquele.

Essa insistência no particular, como se verá também adiante, se transforma na adoção de uma forma de expressão fragmentária, a qual Adorno aplica a sua própria obra. Os textos se transformam em modelos de crítica que buscam nas fendas uma passagem de acesso à verdade. Assim é que *Dialética do esclarecimento*, por exemplo, traz no subtítulo o nome “fragmentos filosóficos”, ou mesmo os textos mais curtos de Adorno, na forma de ensaios, como *Notas sobre o filme* e o texto que é objeto desta seção *Para que ainda filosofia*, além de muitos outros, formam uma espécie de “unidade” no pensamento adorniano enquanto tentativa de ir contra os limites dos conceitos, rompendo com seu caráter identificante e iluminando, por meio de constelações, as imagens da realidade que nesse movimento emergem. Para Musse, a idéia dos modelos faz a junção entre os momentos especulativo e concreto da filosofia de Adorno que se realizará, mais especificamente, em *Dialética negativa*. Como afirma Musse,

para conhecer o singular, o individual, para efetivar-se como micrologia, o pensamento só

---

<sup>194</sup> “(...) o lugar no qual um sistema se torna secularizado em uma força latente que une percepções diferentes umas das outras (substituindo qualquer organização arquitetônica) – esse lugar me parece, de fato, o único caminho ainda aberto à filosofia. (...) E é a partir dessa perspectiva que eu pediria a vocês para compreender o conceito de dialética negativa: como a consciência, a consciência crítica e autocrítica de tal mudança na idéia do sistema filosófico no sentido de que ele, ao desaparecer, libera os poderes contidos dentro de si”. *LND*, p. 39, tradução nossa.

dispõe daquilo que não é particular, ou seja, de conceitos; logo, de meios que são, por definição, macrológicos. Por outro lado, a imersão no singular tem como momento imprescindível a necessidade de “ir além do objeto”, condição de possibilidade da exigência de superar o pensamento identificante. Essa maneira de pensar recebeu, em Adorno, um nome determinado – a tensão entre filosofia concreta e especulativa impõe que a reflexão efetive-se por intermédio de *modelos críticos*.<sup>195</sup>

Os textos de Adorno que carregam a forma ensaística compõem uma espécie de “filosofia do fragmento” ou, ao contrário, o fragmento de uma filosofia que sobrevive exatamente por conservar sua liberdade na recusa em adaptar-se à forma de pensamento predominante, a qual encontra na sua lógica identitária seu principal instrumento conceitual. Conseqüentemente, Adorno rejeita que a filosofia deva se preocupar com definições, precisamente porque elas são o exemplo do modo como o pensamento elimina a negatividade, que é integrante do conceito na medida em que representa o próprio objeto por ele denominado. Nesse sentido, a dialética resgata aquilo que na lógica da identidade deve, necessariamente, ser excluído, pois equaciona os momentos de positividade e negatividade, constituintes da realidade. Do ponto de vista da crítica filosófica, ela ajudaria a repensar as dicotomias, as posições que ao longo de sua história foram sustentadas e que, devido a esse olhar destemido em relação ao negativo, podem ser resgatas em suas verdades. Isso porque a crítica deve ser concebida em uma perspectiva histórica, capaz de localizar o que de verdadeiro havia na tradição, nos conteúdos teóricos com os quais o pensamento se ocupou. Como afirma Adorno,

los filósofos cuyo mensaje han sido transmitido han sido críticos, desde los enaltecidos pre-socráticos. Jenófanes, a cuya escuela se remonta el concepto de ser, contrapuesto al pensar, quiso desmitologizar las fuerzas naturales. La hipóstasis platónica del concepto de idea, fue nuevamente examinada por Aristóteles. En la época moderna Descartes continuó con la escolástica de la dogmatización de la mera opinión. Leibniz fue el

---

<sup>195</sup> MUSSE, 2009, p. 5.

crítico del empirismo; Kant, el de los leibnizianos y, al mismo tiempo, de Hume; Hegel, el de Kant; Marx, el de Hegel. (...) Aquellos pensadores encontraron en la crítica la propia verdad. Ella sola, en cuanto unidad del problema y de sus argumentos, y no como mera recepción de nuevas tesis, ha fundado lo que puede valer como unidad productora en la historia de la filosofía. En el desarrollo de la crítica tienen su núcleo temporal aquellas filosofías; han logrado, en él, el valor de su ubicación histórica, cuyo contenido teórico persiste en la eternidad y lo atemporal.<sup>196</sup>

Entender o que a filosofia ainda possa ser exige, portanto, que ela esteja atenta não apenas ao presente no qual sobrevive, nem somente ao futuro no qual projeta suas utopias, mas, sobretudo, que entenda seu passado, na medida em que é nele que a crítica dialéctica pode reconhecer suas verdades. Como bem coloca Musse, “o ponto de partida da teoria, segundo Adorno, não deve ser nem definições, nem o imediato, mas sim os conceitos estabelecidos da tradição filosófica. A matéria prima que cabe à filosofia trabalhar consiste no próprio pensamento, desdobrado em chave histórica”.<sup>197</sup>

Uma das formulações sobre a dialéctica é dada por Adorno nos seguintes termos: “la dialéctica no es otra cosa que el insistir en el carácter mediato de lo aparentemente inmediato, y en las muchas facetas que se desarrollan en todos los estratos entre inmediatas y mediatas”.<sup>198</sup> Por isso é que a filosofia, enquanto crítica que dela se apropria, pode revelar o que o pensamento tradicional não foi capaz de capturar, uma vez que sempre se sustentou sobre uma lógica que não admite a

---

<sup>196</sup> “Die überlieferten Philosophen dagegen waren seit den gepriesenen Vorsokratikern Kritiker. Xenophanes, auf dessen Schule der heute gegen den Begriff gewendete Begriff des Seins zurückdatiert, wollte die Naturkräfte entmythologisieren. Die Platonische Hypostasis des Begriffs zur Idee wiederum wurde von Aristoteles durchschaut. In der Moderne hat Descartes die Scholastik der Dogmatisierung bloßen Meinens überführt. Leibniz war der Kritiker des Empirismus; Kant der Leibnizens und Humes in eins; Hegel der Kants, Marx der Hegels. (...) Jene Denker hatten in Kritik die eigene Wahrheit. Sie allein, als Einheit des Problems und der Argumente, nicht die Übernahme von Thesen, hat gestiftet, was als produktive Einheit der Geschichte der Philosophie gelten mag. Im Fortgang solcher Kritik haben auch diejenigen Philosophien ihren Zeitkern, ihren geschichtlichen Stellenwert gewonnen, deren Lehrgehalt auf dem Ewigen und Zeitlosen beharrte”. (GS 10.2, p. 462 [p. 8155] *IN*, p. 12).

<sup>197</sup> MUSSE, 2009, p. 8.

<sup>198</sup> “Nichts anderes aber heißt Dialektik, als auf der Vermittlung des scheinbar Unmittelbaren, und der auf allen Stufen sich entfaltenden Wechselseitigkeit von Unmittelbarkeit und Vermittlung zu insistieren”. (GS 10.2, p. 467 [p. 8164] *IN*, p. 18).

contradição, a qual emergirá da atividade filosófica assim entendida, pois os conceitos não se explicam apenas por si mesmos. Basta pensar no modo como Adorno e Horkheimer tratam a relação entre mito e esclarecimento, ou entre mimesis e racionalidade, para se constatar que tais conceitos necessitam uns dos outros para serem compreendidos em todas as suas dimensões. Uma filosofia que desprezasse o caráter positivo, mas também negativo contido em cada conceito, estaria expulsando de si a possibilidade da verdade. É por isso que Adorno diz que a “la dialéctica no es un tercer punto de vista, sino la tentativa de superar, a través de una crítica inmanente, los puntos de vista filosóficos y la arbitrariedad del pensamiento que se atiene a ellos”.<sup>199</sup> Horkheimer também defende a filosofia como atividade que opera dialeticamente com os conceitos. Ao refletir sobre a “oposição” entre os conceitos de natureza e espírito, ele afirma

a verdadeira dificuldade no problema da relação entre espírito e natureza é que a configuração da polaridade dessas duas entidades é tão inadmissível quanto a redução de uma a outra. Essa dificuldade exprime a situação aflitiva de todo o pensamento filosófico. Este é inevitavelmente conduzido a abstrações tais como “natureza” e “espírito”, ao mesmo tempo que tais abstrações implicam uma distorção da existência concreta que em última análise afeta a própria abstração. Por essa razão, os conceitos filosóficos tornam-se inadequados, vazios e falsos quando abstraídos do processo através do qual foram obtidos.<sup>200</sup>

A crítica à lógica está presente nos escritos dos frankfurtianos, principalmente, devido à força com que ela orientou e determinou a atividade filosófica. Se Adorno assume que “lo que acaece en el interior

---

<sup>199</sup> “Dialektik ist kein dritter Standpunkt sondern der Versuch, durch immanente Kritik philosophische Standpunkte über sich und über die Willkür des Standpunktdenkens hinauszubringen”. (*GS* 10.2, p. 467 [p. 8164] *IV*, p. 18).

<sup>200</sup> “The real difficulty in the problem of the relation between spirit and nature is that hypostatizing the polarity of these two entities is as impermissible as reducing one of them to the other. This difficulty expresses the predicament of all philosophical thinking. It is inevitably driven to abstractions such as ‘nature’ and ‘spirit’, while every such abstraction implies a misrepresentation of concrete existence that ultimately affects the abstraction itself”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 116 (2003, p. 171).

del concepto refleja siempre algo del movimiento real”,<sup>201</sup> não é possível, então, que ao se perceber as contradições presentes na realidade, recuse-se a possibilidade de que elas tenham expressão no pensamento. Assim, subsumir objetos em conceitos sem respeitar as relações que as coisas mantêm entre si seria exercer violência sobre elas. O pensamento que faz justiça ao espírito livre da filosofia necessita, por isso, perceber os diferentes conceitos naquilo que se assemelham, pois, desse modo, eles formariam uma constelação capaz de exprimir algo que um conceito, isoladamente, não conseguiria. Para Adorno, a resposta para a pergunta sobre a finalidade de haver ainda filosofia é a de que sua “necessidade” só se daria no momento em que ela, como crítica, fosse capaz de se opor à heteronomia ou, paradoxalmente, “como una tentativa impotente del pensamiento para permanecer dueño de si mismo y poner a la mitología propuesta en el lugar adecuado que su propia medida, resignadamente, le otorga casi a ciegas”.<sup>202</sup> Parece que se há uma possibilidade de conservar o sentido da filosofia é assumindo que sua tarefa, uma vez colocada nos termos da crítica dialética, apresenta-se como exigência de que o pensamento seja livre e não se renda à dominação quase onipresente na sociedade. A filosofia se comprometeria com a atividade teórica por meio da qual a realidade poderia ser entendida, mesmo que fragmentariamente, dialeticamente: em suas verdades e falsidades, em seus elementos positivos e negativos.

Embora Adorno afirme que “la filosofía se presenta muy difícilmente como afirmativa, como capaz de establecer algo así como un sentido positivo”,<sup>203</sup> ele não diz que ela deva, por isso, se resignar. Ao contrário, a própria impossibilidade de se reconciliar com a realidade expressa seu potencial crítico, que não se identifica à consciência reificada. Mesmo Horkheimer, que se confrontou com o enfraquecimento da razão objetiva e a emergência de uma racionalidade puramente instrumental, depositou na relação dialética entre os dois conceitos a possibilidade de superar a dissociação estabelecida entre eles, ao dizer que “a tarefa da filosofia não é jogar teimosamente um contra o outro, mas promover a crítica recíproca dos dois conceitos, e

---

<sup>201</sup> Was im Innern des Begriffs sich vollzieht, darin erscheint stets auch etwas von der realen Bewegung”. (GS 10.2, p. 465 [p. 8160] IN, p. 15).

<sup>202</sup> “Ist Philosophie noch nötig, dann wie von je als Kritik, als Widerstand gegen die sich ausbreitende Heteronomie, als sei’s auch machtloser Versuch des Gedankens, seiner selbst mächtig zu bleiben und angedrehte Mythologie wie blinzeln resignierte Anpassung nach ihrem eigenen Maß des Unwahren zu überführen”. (GS 10.2, p. 464 [p. 8159] IN, p. 15).

<sup>203</sup> “Im Angesicht dieser Aufgabe und der ungeschmälerten Einsicht in die Bewegungsgesetze der Gesellschaft maßte sie schwerlich affirmativ sich an, aus sich heraus etwas wie positiven Sinn zu setzen”. (GS 10.2, p. 470-471 [p. 8170] IN, p. 21).

assim, se possível, preparar na esfera intelectual a conciliação dos dois na realidade”.<sup>204</sup> Também Adorno conserva a utopia de que a filosofia poderia apontar um caminho para a superação de suas contradições, “estando la posibilidad de una esperanza solamente em el movimiento del concepto que ella sigue hasta su extremidad”.<sup>205</sup> Daí a necessidade de que o momento de expressão da filosofia reflita o movimento dialético pela forma fragmentária do discurso, a qual promove uma experiência radicalmente distinta daquela proporcionada pelo pensamento tradicional, o que a torna, então, um momento de oposição à reificação. Essa ênfase no caráter expressivo da filosofia será desenvolvida com mais detalhes na próxima seção deste capítulo.

---

<sup>204</sup> “The task of philosophy is not stubbornly to play the one against the other, but to foster a mutual critique and thus, if possible, to prepare in the intellectual realm the reconciliation of the two in reality”. HORKHEIMER, 2004 [1947], p. 118 (2003, p. 174).

<sup>205</sup> “Sie verspricht kein Rettendes und die Möglichkeit von Hoffnung nur der Bewegung des Begriffs, die bis zum äußersten sie verfolgt”. (GS 10.2, p. 473 [p. 8174] IN, p. 24).

## 2.4 A forma como momento de resistência da filosofia

O momento da crítica dialética essencial à filosofia que se opõe à reificação exige uma espécie de “metodologia” diferente para se realizar. Se ela não pode trabalhar com definições nem ser sistemática, seu modo de pensar e de se expressar necessita conservar essa idéia que a torna distinta de uma filosofia “tradicional”. Embora ela tenha uma lógica de exposição, não procede nem por dedução, nem por indução. Ao assumir que seu objeto possa ser contraditório e que, em respeito a ele, deve expressar sua contraditoriedade, a lógica da identidade não lhe é subjacente. A forma em que a linguagem filosófica se apresenta é fundamental, pois ao negar o pensamento tradicional, ela se coloca como resistência à violência, ao ato totalitário do conceito, à racionalidade instrumental que tende a orientar a reflexão. Seu momento de expressão, por isso, deve ser tão importante quanto o conteúdo a ser comunicado, uma vez que Adorno não reconhece que haja uma distinção entre esses dois momentos. Observar a importância que a dimensão expressiva tem na filosofia é necessário não apenas para se compreender os limites e possibilidades dessa, mas para adentrar na própria obra de Adorno. Como diz Rose,

é impossível entender as idéias de Adorno sem compreender os modos pelos quais ele as apresenta, ou seja, seu estilo, e sem compreender as razões de sua preocupação com ele. Contudo, é a teoria da sociedade de Adorno que determina seu estilo e ela só pode ser entendida se se souber como ler seus textos.<sup>206</sup>

Nesta seção não se pretende esgotar o tema da expressão como momento essencial da filosofia, apenas mostrar como, ao correlacionar em um mesmo nível as dimensões da forma e do conteúdo, Adorno se compromete com um estilo que se mantém ao longo de sua carreira como intelectual e mesmo como professor. A forma fragmentária de sua obra responde a uma exigência teórica e não consiste em uma escolha arbitrária. É justamente por se manter fiel a um modo de pensar e de se expressar, intimamente relacionado com a crítica social, que a atitude de Adorno como filósofo é capaz de intervir na realidade, colocando em outro plano os limites entre a teoria e prática. Como diz Hohendahl,

---

<sup>206</sup> ROSE, 1978, p. 11.

“seu desempenho como ensaísta coloca em questão o aparato da academia, sua aliança tácita com a ordem política existente sob o pretexto da liberdade de pesquisa e objetividade científica”.<sup>207</sup> O ensaio é a forma que mais bem exprimiria o pensamento crítico dialético, na medida em que ele permite uma exposição por meio de conceitos que se relacionam e que podem, inclusive, entrar em conflito, o que não é incompatível com o rigor filosófico. Tal forma estará presente na obra de Adorno tanto no modo fragmentário e prismático de pensar os mais diferentes temas, sejam eles da filosofia, sociologia, música ou literatura, quanto no modo de escrever e se comunicar: por meio de ensaios, aforismos, escritos, conferências ou debates. Rose comenta o trabalho de Adorno, dizendo que

a maioria dos livros de Adorno consiste em artigos reimpressos que foram publicados primeiramente em jornais como ensaios, artigos, notas, monografias ou resenhas. Outros foram originalmente transmissões de rádio e algumas introduções ou sinopses de conferências acadêmicas. Ele deu a eles títulos que enfatizavam sua natureza fragmentária, tais como ‘notas’, ‘prismas’, ‘modelos’. Adorno escreveu em uma variedade de estilos, alguns mais, alguns menos obscuros.<sup>208</sup>

A obra de Adorno, assim, contempla as mais diferentes formas de expressão, todas condizentes com sua posição de que a filosofia, a fim de cumprir seu papel de crítica à reificação do pensamento e da sociedade, deve prestar atenção ao modo como trata seu objeto, orientando-se por ele mais do que o subjugando em seu modo de pensar. No texto clássico sobre o tema, Adorno expõe como tal estilo está de acordo com uma filosofia crítica, dialética e negativa. *Ensaio como forma* desenvolve a idéia de que “o ensaio continua sendo o que foi desde o início, a forma crítica *par excellence*, mais precisamente, enquanto crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com o seu conceito, o ensaio é crítica da ideologia”.<sup>209</sup> Isso porque ele toma seu objeto sem violência, escapando

---

<sup>207</sup> HOHENDAHL, 1997, p. 225.

<sup>208</sup> ROSE, 1978, p. 12.

<sup>209</sup> “Er ist, was er von Beginn war, die kritische Form *par excellence*; und zwar, als immanente Kritik geistiger Gebilde, als Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff, Ideologiekritik”. (GS 11, p. 27 [p. 8840] NL, p. 38).

da tentativa de analisá-lo e determiná-lo de forma única, abrindo a possibilidade para que vários conceitos possam expressá-lo. Relaciona-se, assim, tanto ao momento de interpretação que Adorno atribui à filosofia, quanto à necessidade de que ela realize uma crítica dialética, capaz de se opor à reificação existente na dimensão social, assim como no próprio pensamento filosófico.

Para Adorno, “o que determina o ensaio é a unidade de seu objeto, junto com a unidade da teoria e experiência que o objeto acolhe”.<sup>210</sup> Essa unidade não deve ser confundida, porém, com a identidade entre conceito e a coisa por ele denominada, mesmo porque Adorno opera com conceitos e não com definições. O que o ensaio faz é trazer à cena os conceitos nas relações que eles tem uns com os outros. Ele se contrapõe à forma tradicional do pensamento, tanto em seu método, quanto em relação à questão epistemológica entre o sujeito e o objeto. Não trabalha nem dedutivamente, nem indutivamente. Tal procedimento lógico lhe é estranho. Não se trata, portanto, de definir um conceito chegando à coisa, nem de partir desta para chegar em seu conceito. De acordo com Adorno, o ensaio

incorpora o impulso anti-sistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e “imediatamente” os conceitos tal como eles se apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si. Pois é mera superstição da ciência propedêutica pensar os conceitos como intrinsecamente indeterminados, como algo que precisa de definição para ser determinado.<sup>211</sup>

Assim, o ensaio não se permite conduzir o pensamento em uma direção já de antemão prevista, mas o deixa livre para se movimentar conforme sua necessidade, de acordo com a relação que ele mesmo estabelece com seu objeto e em conformidade com uma concepção teórica que o sustenta. Tal é a unidade que Adorno indica estar presente no ensaio, a qual ao mesmo tempo em que o torna mais aberto, pois nele

---

<sup>210</sup> “Ihn determiniert die Einheit seines Gegenstandes samt der von Theorie und Erfahrung, die in den Gegenstand eingewandert sind. (GS 11, p. 26 [p. 8838] NL, p. 36).

<sup>211</sup> “Der Essay dafür nimmt den antisystematischen Impuls ins eigene Verfahren auf und führt Begriffe umstandslos, »unmittelbar« so ein, wie er sie empfängt. Präzisiert werden sie erst durch ihr Verhältnis zueinander. Dabei jedoch hat er eine Stütze an den Begriffen selber. Denn es ist bloßer Aberglaube der aufbereitenden Wissenschaft, die Begriffe wären an sich unbestimmt, würden bestimmt erst durch ihre Definition”. (GS 11, p. 20 [p. 8827] NL, p. 28).

está ausente o método tradicional com o qual tanto a ciência opera, quanto a própria filosofia que se pretende sistemática, também mais fechado, uma vez que a forma de exposição é para ele fundamental. Com isso, Adorno propõe um modelo diferente de expressão filosófica, já que a palavra passa a ser considerada não um mero instrumento de argumentação e derivação de conceitos, mas se torna o próprio corpo do pensamento. Como diz Adorno,

a exposição é, por isso, mais importante para o ensaio do que para os procedimentos que, separando o método do objeto, são indiferentes à exposição de seus conteúdos objetivados. O “como” da expressão deve salvar a precisão sacrificada pela renúncia à delimitação do objeto, sem todavia abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva.<sup>212</sup>

Nesse sentido, a filosofia teria um compromisso que não é meramente estetizante. Ela é responsável por oferecer materialidade aos pensamentos por meio da forma com que os revela, encontrando essa possibilidade no ensaio, o qual é o texto literário que corresponde à atividade filosófica enquanto crítica dialética. Como se apontou acima, o ensaio se preocupa com a exposição justamente por não se prender à forma analítica e buscar a expressão adequada do seu objeto. Para Adorno, “o ensaio obriga a pensar a coisa, desde o primeiro passo, com a complexidade que lhe é própria, tornando-se um corretivo daquele primitivismo obtuso, que sempre acompanha a *ratio* corrente”.<sup>213</sup> Se é possível recorrer aqui à crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade instrumental, então, é necessário, a fim de se opor a esta, que o pensamento fuja de uma mera abstração que hipostasia os conceitos a um grau tão alto que eles acabam se tornando completamente distantes da coisa, deixando de expressá-la com rigor. A filosofia de Adorno

---

<sup>212</sup> “Die Darstellung nimmt er darum schwerer als die Methode und Sache sondernden, der Darstellung ihres vergegenständlichten Inhalts gegenüber gleichgültigen Verfahrensweisen. Das Wie des Ausdrucks soll an Präzision erretten, was der Verzicht aufs Umreißen opfert, ohne doch die gemeinte Sache an die Willkür einmal dekretierter Begriffsbedeutungen zu verraten”. (GS 11, p. 20 [p. 8829] NL, p. 29).

<sup>213</sup> “Dem convenu der Verständlichkeit, der Vorstellung von der Wahrheit als einem Wirkungszusammenhang gegenüber, nötigt der Essay dazu, die Sache mit dem ersten Schritt so vielschichtig zu denken, wie sie ist. Korrektiv jener verstockten Primitivität, die der gängigen *ratio* allemal sich gesellt”. (GS 11, p. 23 [p. 8833] NL, p. 33).

possui conteúdos e é precisamente por se centrar neles que exige também uma forma de expô-los que não traia aquela intenção de fazer o pensamento refletir sobre si mesmo. Assim, por meio da forma, realiza-se a mediação entre coisa e conceito, e o ensaio, por se constituir a partir do entrelaçamento entre diferentes conceitos, permite que o objeto tenha um lugar verdadeiro na linguagem e que não seja mascarado por um simples nome. Para Adorno,

o ensaio exige, ainda mais que o procedimento definidor, a interação recíproca de seus conceitos no processo da experiência intelectual. Nessa experiência, os conceitos não formam um continuum de operações, o pensamento não avança em um sentido único; em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete. Da densidade dessa tessitura depende a fecundidade dos pensamentos. O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si mesmo o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la. Embora o pensamento tradicional também se alimente dos impulsos dessa experiência, ele acaba eliminando, em virtude de sua forma, a memória desse processo. O ensaio, contudo, elege essa experiência como modelo, sem, entretanto, como forma refletida, simplesmente imitá-la; ele a submete à mediação através de sua própria organização conceitual; o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método.<sup>214</sup>

O ensaio vai, assim, construindo-se por meio de camadas conceituais que envolvem o objeto. Diferentemente do pensamento tradicional, não se preocupa com a lógica, a não ser com o fato de que se as próprias coisas são contraditórias, essa contradição terá que se

---

<sup>214</sup> “Weniger nicht, sondern mehr als das definitorische Verfahren urgiert der Essay die Wechselwirkung seiner Begriffe im Prozeß geistiger Erfahrung. In ihr bilden jene kein Kontinuum der Operationen, der Gedanke schreitet nicht einsinnig fort, sondern die Momente verflechten sich teppichhaft. Von der Dichte dieser Verflechtung hängt die Fruchtbarkeit von Gedanken ab. Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung, ohne sie aufzudröseln. Während aus ihr auch dem traditionellen Denken seine Impulse zuwachsen, eliminiert es seiner Form nach die Erinnerung daran. Der Essay aber wählt sie als Vorbild, ohne sie, als reflektierte Form, einfach nachzuahmen; er vermittelt sie durch seine ei gene begriffliche Organisation; er verfährt, wenn man will, methodisch unmethodisch”. (*GS* 11, p. 20-21 [p. 8829] *NL*, p. 29).

apresentar também na forma do texto. Excetuando-se elas, o ensaio tem que ser coerente. Ele não é um mero agrupamento de conceitos, mas um conjunto de significações que tem a responsabilidade de explicitar o objeto em suas múltiplas facetas, tantas quanto forem necessárias para uma boa expressão. A sua lógica, portanto, não é a mesma do pensamento tradicional. Para Adorno, “o ensaio coordena os elementos, em vez de subordiná-los; e só a quintessência de seu teor, não o seu modo de exposição, é comensurável por critérios lógicos”.<sup>215</sup>

Além disso, o ensaio lida com a tensão. Nele o conflito tem espaço, na medida em que não se recusa a disfarçar as dificuldades com as quais o pensamento se depara. É como se o ensaio pudesse ser um espelho com imagens invertidas das coisas, pois aquelas mostram o que há nas últimas de negativo, e não apenas sua positividade. O ensaio não se preocupa com a harmonia dos conceitos, mas com a sua verdade. Por isso, precisa estar atento ao transitório e não ao fixo. Se ele é movimento, se é aberto, não pode pretender que o conceito seja definitivo em relação a seu objeto. O ensaio acompanha o desenrolar das coisas em sua história, em sua efemeridade. Segundo Adorno, ele “não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar (...)”.<sup>216</sup> Assim ele consegue se liberar da noção tradicional de verdade, pois assume sua historicidade. Mais do que isso, ao ensaio pertence o tema da relação entre natureza e cultura. Por meio dele, é possível resgatar aquilo que se tornou uma segunda natureza e que consiste em uma ilusão. Para Adorno, “o que subjaz à cultura é em si mesmo *thesei*, algo construído: a falsa sociedade”.<sup>217</sup> O ensaio pode revelar, como mediação da experiência individual, aquilo que aparenta ser imediato: a própria realidade e a história que compõe a experiência coletiva. Desse modo, conserva seu potencial crítico. De acordo com Adorno,

o ensaio é mais dialético do que a dialética, quando esta discorre sobre si mesma. Ele toma a

---

<sup>215</sup> “Er koordiniert die Elemente, anstatt sie zu subordinieren; und erst der Inbegriff seines Gehalts, nicht die Art von dessen Darstellung ist den logischen Kriterien kommensurabel”. (GS 11, p. 31-32 [p. 8847] NL, p. 43).

<sup>216</sup> “Der Essay aber will nicht das Ewige im Vergänglichen aufsuchen und abdestillieren, sondern eher das Vergängliche verewigen. Seine Schwäche zeugt von der Nichtidentität selber, die er auszudrücken hat (...)”. (GS 11, p. 18 [p. 8825] NL, p. 27).

<sup>217</sup> “Aber ihm ist Kultur kein zu destruierendes Epiphänomen über dem Sein, sondern das darunter Liegende selbst ist *thesei*, die falsche Gesellschaft”. (GS 11, p. 28 [p. 8842] NL, p. 39).

lógica hegeliana ao pé da letra: a inverdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual; a pretensão de singularidade à verdade deve, antes, ser tomada literalmente, até que sua inverdade torne-se evidente.<sup>218</sup>

É nesse potencial dialético que ele coloca em questão a relação do particular com a totalidade. Aqui fica mais evidente como tal forma estilística pode trazer a verdade à superfície de modo sutil. Por meio dele é possível que o particular aponte para a inverdade do todo, na medida em que aquele sedimentaria os fragmentos da totalidade. Tiburi comenta um aspecto importante referente ao modo como o ensaio é compreendido: se a filosofia tradicional se baseia em uma linguagem que pretende alcançar a totalidade, o ensaio, sob essa perspectiva, foge a tal modelo de expressão, de modo que ele seria “a forma de exposição falha que não alcança a universalidade ou o eterno”.<sup>219</sup> O ensaio pode ser pensado como a materialização da renúncia filosófica à totalidade. Contudo, há para Adorno uma potencialidade no ensaio e, de modo geral, nas formas fragmentárias, de conseguir, mesmo a partir da particularidade, tocar o todo. Nesse sentido, pode-se compreender a afirmação de Adorno de que “o ensaio deve permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada”.<sup>220</sup> Disso decorre a tentativa de remeter sua crítica à totalidade a partir de um olhar aguçado para as diferentes instâncias em que aquela se reproduz, seja na cultura, no pensamento filosófico ou nas formas de consciência que se expressam em comportamentos individuais.

Além disso, o ensaio, quando contraposto à linguagem que tradicionalmente é usada na filosofia, pode desencadear reflexões que um pensamento preso à lógica e às definições a-dialéticas não é capaz de provocar. Ao eleger um tema a ser tratado, ele segue o movimento do

---

<sup>218</sup> “Darum ist der Essay dialektischer als die Dialektik dort, wo sie selbst sich vorträgt. Er nimmt die Hegelsche Logik beim Wort: weder darf unmittelbar die Wahrheit der Totalität gegen die Einzelurteile ausgespielt noch die Wahrheit zum Einzelurteil verendlicht werden, sondern der Anspruch der Singularität auf Wahrheit wird buchstäblich genommen bis zur Evidenz ihrer Unwahrheit”. (*GS* 11, p. 28 [p. 8841] *NL*, p. 39).

<sup>219</sup> TIBURI, 2005, p. 117.

<sup>220</sup> “Der Essay muß an einem ausgewählten oder getroffenen partiellen Zug die Totalität aufleuchten lassen, ohne daß diese als gegenwärtig behauptet würde”. (*GS* 11, p. 25 [p. 8837] *NL*, p. 35).

pensamento como se estivesse dando voltas em torno de seu objeto, cada vez mais próximo, mas sem a pretensão de destruí-lo. Essa idéia, que Adorno também apresenta em suas aulas sobre a dialética negativa, mostra um dos aspectos fundamentais que constituem a própria filosofia, a saber, que ela “is thought in a perpetual state of motion; and that, as Hegel, the great founder of dialectics has pointed out, in philosophy the process is as important as the result”.<sup>221</sup> É por isso que o ensaio se movimenta constantemente em torno de seu objeto, trazendo à expressão o movimento que é próprio do pensamento. Em uma analogia entre os textos e as teias de aranha, Adorno ilustra bem a idéia de como o ensaio é construído. Diz ele que

os textos bem elaborados são como teias de aranha: densos, concêntricos, transparentes, bem estruturados e sólidos. Eles atraem para dentro tudo o que voa e rasteja. As metáforas que os atravessam apressadas e descuidadas, tornam-se para eles presas nutritivas. Os materiais afluem facilmente para eles. A plausibilidade de uma concepção pode ser julgada vendo se ela evoca citando outras citações. Tendo descerrado uma célula da realidade, é necessário que o pensamento penetre sem violência do sujeito a câmara seguinte. Ele confirma sua relação com o objeto tão logo outros se cristalizem a seu redor. Na luz que ele irradia sobre o seu objeto determinado outros começam a cintilar.<sup>222</sup>

Além do ensaio, a forma crítica por excelência, também os textos construídos de forma fragmentária são potenciais de crítica. O exemplo mais marcante da obra de Adorno é *Minima Moralia*. Com ela, Adorno procura satisfazer a exigência de que se é possível ainda buscar

---

<sup>221</sup> “é pensada em um perpétuo estado de movimento; e que, como Hegel, o grande fundador da dialética apontou, na filosofia o processo é tão importante quanto o resultado”. *LND*, p. 5, tradução nossa.

<sup>222</sup> “Anständig gearbeitete Texte sind wie Spinnweben: dicht, konzentrisch, transparent, wohlgefügt und befestigt. Sie ziehen alles in sich hinein, was da kreucht und fleucht. Metaphern, die flüchtig sie durchheilen, werden ihnen zur nahrhaften Beute. Materialien kommen ihnen angefliegen. Die Stichhaltigkeit einer Konzeption läßt danach sich beurteilen, ob sie die Zitate herbeizitiert. Wo der Gedanke eine Zelle der Wirklichkeit aufgeschlossen hat, muß er ohne Gewalttat des Subjekts in die nächste Kammer dringen. Er bewährt seine Beziehung zum Objekt, sobald andere Objekte sich ankrystallisieren. Im Licht, das er auf seinen bestimmten Gegenstand richtet, beginnen andere zu funkeln”. (*GS* 4, p. 97 [p. 1802] *MM*, p. 75).

uma aproximação com a verdade, isso acontece por meio de um exercício filosófico comprometido e consciente da sua responsabilidade de não violentar seus objetos, de não aplicar a eles conceitos que os apresentarão de forma parcial, na medida em que negam aquilo que, embora faça parte do objeto, não é conceitual ou formal para ser apreendido, ou seja, a própria materialidade do que tem que ser elevado à abstração, à pura forma, a qual não só renuncia, mas recusa o objeto enquanto tal.

Escrita por Adorno durante os anos de 1944 e 1947, sob o terror da Segundo Guerra Mundial,<sup>223</sup> as *Minima Moralia* materializam a idéia de que à filosofia ainda cabe olhar como que pelo avesso dos indivíduos, buscando no contrário, no que há de falso, alguma verdade sobre a realidade. Como ele mesmo diz, “é na persecução dos interesses absolutamente particulares de cada indivíduo que se pode estudar com a maior exatidão possível a essência do coletivo na sociedade falsa”.<sup>224</sup> A peculiaridade deste texto de Adorno se deve à sua construção em forma de aforismos, os quais realizam a idéia de que a filosofia deve respeitar seu objeto, mesmo em sua precariedade: uma sociedade falsa em que os indivíduos são consumidos por mecanismos de dominação. Os aforismos que compõem a obra não possuem necessariamente relação uns com os outros, o que também está de acordo com a proposição de Adorno de que o ensaio se constrói em camadas de conceitos e não necessita nem deve seguir o método tradicional do pensamento. Pode-se inclusive pensar em cada aforismo como uma espécie de mini-ensaio, uma breve tentativa de abordar um tema com uma radicalidade e força que dificilmente são encontradas em outras formas de expressão.

Uma das características que se destaca na obra e se entrelaça com a posição teórica de Adorno em relação ao potencial crítico da filosofia é seu tom especialmente irônico. De acordo com Rose, essa ironia se expressa em dois modos diferentes: primeiro, pelo uso de termos no sentido contrário ao que se referem e, em segundo lugar, revelando a perversidade de um fato ou de uma situação.<sup>225</sup> Como comenta o autor,

---

<sup>223</sup> As considerações que se seguem baseiam-se nas pesquisas realizadas em um momento anterior, cujos resultados podem ser encontrados, por exemplo, no texto *As Minima Moralia de Theodor W. Adorno: expressão como fidelidade ao pensamento* publicado nos Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC, ocorrido no ano de 2008.

<sup>224</sup> “In diesem Sinn mehr vielleicht als in jedem anderen gilt der Satz, das Individuellste sei das Allgemeinste”. (GS 4, p. 50 [p. 1714-1715] MM, p. 38).

<sup>225</sup> Cf. ROSE, 1978, p. 16.

Adorno utiliza títulos de obras bem conhecidas, frases e idéias e altera um ou duas palavras de forma a transmitir o sentido oposto. Ele passa a expor a idéia envolvida como se ele tomasse o sentido novo literalmente. Esse artifício é usado, na verdade, para reverter a atenção à idéia original e, assim, reavaliá-la. Às vezes ele usa a frase original e traz a inversão irônica em sua discussão. Às vezes ele simplesmente coloca a inversão e não a discute. Além disso, todas essas inversões de idéias bem conhecidas implicam que a sociedade tem sofrido um destino extremamente perverso e se tornou o inverso de seus ideais (...).<sup>226</sup>

Um exemplo pode tornar a observação de Rose mais clara. Em um aforismo das *Minima Moralia*, Adorno utiliza como título o nome de dois personagens de uma história mitológica: *Filemon e Baucis*. A ironia se apresenta nesse caso devido ao fato dos nomes simbolizarem o contrário daquilo que está sendo afirmado por Adorno. De acordo com a mitologia, os deuses Júpiter e Mercúrio, disfarçados de mortais, visitaram a cidade de Frígia. De casa em casa, procuraram por comida e abrigo, mas ninguém os ajudara, exceto um casal de velhinhos, cuja mulher se chamava Baucis e o homem Filemon. Era um casal pobre, feliz, que habitava uma casa humilde e que recepcionou Júpiter e Mercúrio oferecendo-lhes uma ceia. Quando os velhinhos notaram que a jarra de vinho com a qual serviam os hóspedes não se esvaziava, mesmo servindo-lhes continuamente, maravilharam-se com a presença dos deuses e desculparam-se por servir uma ceia pobre, dispondo-se, então, a matar um ganso que tinham em casa. O velhinho correu atrás do animal sem sucesso, para divertimento dos deuses, que, então, disseram a Filemon que aquilo não era necessário. Júpiter e Mercúrio vingaram-se dos outros habitantes destruindo a cidade, mas pouparam Filemon e Baucis, transformando sua casa em templo e ofertando-lhes um pedido. O casal desejou ser guardião do templo e não viver um mais do que o outro. Assim, depois de algum tempo, quando então já eram muito idosos, um foi transformado em carvalho e o outro em tília, permanecendo juntos porque as árvores cresceram a partir de um mesmo tronco.

---

<sup>226</sup> ROSE, 1978, p. 16.

A ironia usada por Adorno está em que a história de amor eterno serve de título para um aforismo que trata da inverdade do casamento. Adorno diz: “o tirano doméstico faz-se ajudar por sua mulher para vestir seu sobretudo. Zelosa ela presta esse amoroso serviço acompanhando-o com um olhar que diz: o que é que eu posso fazer, deixem que tenha essa pequena alegria, ele é assim, apenas um homem”.<sup>227</sup> Adorno critica tanto o papel de poder assumido pelo homem, o “tirano doméstico”, quanto o comportamento perverso da esposa, pois ambos fazem do casamento um jogo de falsas representações, mas que revela sua inverdade quando a suposta força masculina se transforma em fraqueza, já que o marido necessita da ajuda da esposa para realizar uma tarefa ordinária, a qual é tratada de modo cruel pela mulher como vingança por sua própria submissão. A “superioridade” do marido é desdenhada pela esposa, de tal forma que o “amoroso serviço” que ela lhe presta se mostra, em última instância, como um ato de desprezo. Dessa forma, nota-se que o modo como a linguagem é empregada, sua forma irônica, jogando com as palavras, com seus significados, mostra na sua inverdade uma crítica cruel à reificação que atinge diferentes dimensões da vida humana. E, então, em um comentário “ácido”, Adorno completa sua crítica:

o casamento patriarcal vinga-se do senhor com a indulgência da mulher, indulgência que se transformou numa fórmula nas queixas irônicas acerca da choramingação e dependência dos homens. Por baixo da ideologia mentirosa que apresenta o homem como superior oculta-se uma ideologia secreta, não menos mentirosa, que o rebaixa ao nível de um inferior, de uma vítima de manipulações, manobras e enganosa. O herói de chinelo é a sombra daquele que tem que ir lá fora encarar a vida hostil.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> “Der Haustyrann läßt von seiner Frau in den Mantel sich helfen. Eifrig besorgt sie den Liebesdienst und begleitet ihn mit einem Blick, der sagt: was soll ich machen, läßt ihm die kleine Freude, so ist er nun einmal, nur ein Mann”. (GS 4, p. 196 [p. 1983] *MM*, p. 151).

<sup>228</sup> “Die patriarchale Ehe rächt sich an dem Herrn durch die Nachsicht, welche die Frau übt und welche in den ironischen Klagen über männliche Wehleidigkeit und Unselbständigkeit zur Formel geworden ist. Unterhalb der verlogenen Ideologie, welche den Mann als Überlegenen hinstellt, liegt eine geheime, nicht minder unwahr, die ihn zum Inferioren, zum Opfer von Manipulation, Manövern, Betrug herabsetzt. Der Pantoffelheld ist der Schatten dessen, der hinaus muß ins feindliche Leben”. (GS 4, p. 196 [p. 1983] *MM*, p. 151).

O caráter irônico, quase em tom de maldade, torna os aforismos da obra extremamente provocantes, carregados de crítica, fazendo explodir as contradições que por meio deles são expressas. Assim, os aforismos podem ser considerados exemplos do modelo de interpretação proposto por Adorno, com o qual a filosofia pode iluminar os enigmas que pairam na sociedade. Fica claro, então, que a interpretação, como afirma Vilar, “não tem a ver com um conceito platônico de sentido, como algo já dado ou presente que deveria ser investigado ou descoberto”,<sup>229</sup> uma vez que ela decompõe e reagrupa os elementos que permitem compor uma imagem de algum aspecto da realidade, a qual, uma vez visualizada, se dissolve, pois nesse momento se alcança a compreensão sobre sua verdade.

Outro aspecto relevante da relação entre a filosofia e a expressão presente em *Minima Moralia* é a preocupação com o rigor conceitual que impede o autor de escrever em termos mais acessíveis a seu público, o que pode gerar dificuldades para que os leitores entendam o texto. De acordo com Jay, a exigência de rigor que pode implicar uma densidade conceitual não constitui um problema para Adorno, pois

sua própria forma de escrever visava deliberadamente a impedir a recepção fácil por parte de leitores desinteressados. (...) Adorno se recusava a apresentar suas idéias complexas e plenas de nuances de maneira simplificada. Acusando os defensores da comunicabilidade fácil de minar a substância crítica daquilo que pretendiam comunicar, ele resistia de modo vigoroso ao imperativo de reduzir pensamentos difíceis ao estilo coloquial da linguagem cotidiana.<sup>230</sup>

Nas *Minima Moralia*, Adorno concretiza a idéia de que entre a forma de exposição e o objeto há uma imanência à qual deve estar atento o pensamento: se a investigação tem como problema algo complexo, é dessa forma que irá tratá-lo, pois assim lhe dá justeza e rigor. Quem escreve e deseja ser fiel ao seu objeto compromete-se, portanto, a encontrar a melhor e mais adequada expressão para seus pensamentos, como se quisesse “fazer justiça” a ele. Tal preocupação pode ser percebida, principalmente, em dois aforismos da obra: em

---

<sup>229</sup> VILAR, 1995, p. 196.

<sup>230</sup> JAY, 1988, p. 13.

*Atrás do espelho*, Adorno diz que a preocupação do autor deve ser, principalmente, a de “verificar em cada texto, cada fragmento, cada parágrafo, se o tema central sobressai com nitidez”.<sup>231</sup> O cuidado se justifica na medida em que uma pessoa, ao tentar expressar algo, envolve-se de tal maneira com o conteúdo de seus pensamentos que pode deixar-se levar por eles e, assim, diz Adorno, “esquece-se de dizer o que ela quer dizer”.<sup>232</sup> Quem escreve e se compromete com a expressão, não pode se preocupar a não ser com a adequação entre o tema e o modo como ele deve ser apresentado, seja o texto curto, longo, simples ou complexo. Para Adorno,

nunca se deve ser mesquinho nos cortes. A extensão não tem importância, e o medo de não haver aí o bastante é pueril. Não se deve achar que algo mereça existir só porque já está aí, porque foi escrito. Se várias frases parecem variações do mesmo pensamento, com frequência designam apenas diferentes abordagens para aprender algo que o autor ainda não dominou. Deve-se então escolher a melhor formulação e continuar a elaborá-la. Faz parte da técnica de escrever ser capaz de renunciar até mesmo a pensamentos fecundos, se a construção o exigir. Sua plenitude e sua força beneficiam-se precisamente dos pensamentos reprimidos. Como à mesa, não se deve comer até os últimos bocados, nem beber até o fim. Do contrário, nós nos tornamos suspeitos de pobreza.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> “Erste Vorsichtsmaßregel des Schriftstellers: jeden Text, jedes Stück, jeden Absatz daraufhin durchzusehen, ob das zentrale Motiv deutlich genug hervortritt”. (*GS* 4, p. 95 [p. 1798] *MM*, p. 73).

<sup>232</sup> “Man ist der Intention zu nah. »in Gedanken«, und vergißt zu sagen, was man sagen will”. (*GS* 4, p. 95 [p. 1798] *MM*, p. 73).

<sup>233</sup> “Nie darf man kleinlich sein beim Streichen. Länge ist gleichgültig und die Furcht, es stehe nicht genug da, kindisch. Man soll nichts darum schon für daseinswert halten, weil es einmal da ist, niedergeschrieben ward. Variieren mehrere Sätze scheinbar den gleichen Gedanken, so bezeichnen sie oft nur verschiedene Ansätze etwas zu fassen, dessen der Autor noch nicht mächtig ist. Dann soll man die beste Formulierung auswählen und an ihr weiter arbeiten. Es gehört zur schriftstellerischen Technik, selbst auf fruchtbare Gedanken verzichten zu können, wenn die Konstruktion es verlangt. Deren Fülle und Kraft kommen gerade unterdrückte Gedanken zugute. Wie bei Tisch soll man nicht den letzten Bissen essen, die Neige nicht trinken. Sonst macht man der Armut sich verdächtig”. (*GS* 4, p. 95 [p. 1798] *MM*, p. 73).

A questão da beleza de um texto irá se relacionar com o sucesso do pensamento ter alcançado uma expressão apropriada. Adorno recusa a distinção entre o que seria um texto belo e um texto com uma expressão adequada, pois eles, na verdade, coincidem. Não cabe ao escritor decidir de antemão qual “estilo” terá seu texto, pois, se é verdade que o próprio objeto exige uma determinada forma para se apresentar, seu autor decidirá como respeitar tal necessidade. A beleza estará relacionada, assim, à possibilidade de ele ter se expressado bem ou, como diz Adorno, se ele “consegue dizer inteiramente o que pretende dizer, então é belo o que diz”.<sup>234</sup> Nas *Minima Moralia* a crítica de Adorno à tentativa de desmistificar a idéia de uma beleza estilística também se relaciona à sua crítica à indústria cultural, pois não se pode escrever algo orientado por sua recepção, nem facilitar a compreensão ou mesmo procurar seguir padrões que tornem o texto mais aceito pelos leitores. Preocupações como essas devem estar ausentes no exercício de quem escreve. No aforismo chamado *Moral e estilo*, Adorno trata dessa questão, mostrando que o rigor é necessário a um escrito que não se quer tornar banal ao renunciar à densidade necessária ao pensamento:

a expressão vaga permite àquele que a ouve representar-se aproximadamente o que lhe convém e que ele de todo modo já tem em mente. A rigorosa impõe uma compreensão inequívoca, um esforço conceitual, do qual as pessoas perderam deliberadamente o hábito, exigindo delas diante de todo conteúdo a suspensão dos juízos habituais e, deste modo, um certo afastamento, a que elas resistem violentamente. Apenas aquilo que elas não precisam compreender primeiro é tido como compreensível; só aquilo que, em verdade, é alienado, a palavra cunhada pelo comércio, é capaz de tocá-las como algo familiar. Poucas coisas contribuem tanto para a desmoralização dos intelectuais. Quem quiser subtrair-se a ela, tem que considerar todo conselho a dar atenção à

---

<sup>234</sup> “Der Schriftsteller darf auf die Unterscheidung von schönem und sachlichem Ausdruck sich nicht einlassen. Weder darf er sie dem besorgten Kritiker glauben, noch bei sich selber dulden. Gelingt es ihm, ganz das zu sagen, was er meint, so ist es schön”. (GS 4, p. 97 [p. 1801] *MM*, p. 74).

comunicação como uma traição ao que é comunicado.<sup>235</sup>

Essa preocupação se reflete na construção do texto do próprio Adorno e se mostra no método por ele adotado, qual seja, de refletir sobre a realidade por meio de fragmentos, de aforismos que, ao serem lidos um a um, mas sem perder de vista um todo no qual acabam por se constituir, permitem visualizar traços da totalidade. O rigor conceitual é essencial para que se evite a imediatidade da leitura sobre um problema que deve ser entendido a partir de suas mediações. É nesse sentido que se compreende a afirmação de Adorno de que “precisamente quem não quer fazer concessão alguma à estupidez do senso comum, tem que se precaver para não enfeitar estilisticamente pensamentos em si mesmo banais”.<sup>236</sup> Além disso, diz Adorno no aforismo chamado *La nuance encor*, “quem escreve deve combinar o controle mais rigoroso, no sentido de que a palavra signifique a coisa e só a coisa, nenhum olhar de través com a auscultação de cada locução, o esforço paciente para ouvir o que linguisticamente, em si, se sustenta ou não se sustenta”.<sup>237</sup> Só assim se manteria a relação entre aquilo que é dito e a verdade. Seria então tarefa do intelectual, como também aponta Duarte, “se dirigir menos à compreensibilidade do que à adequação ao seu objeto, o que implica, na maior parte dos casos, numa obscuridade que afasta aqueles que não pretendem ser mais do que ‘consumidores’ de cultura”.<sup>238</sup> Esse pode ser considerado um momento de resistência a uma totalidade que ameaça invadir cada vez mais a esfera do particular.

É a partir dessa convicção que as *Minima Moralia* trazem uma investigação que vai desde a observação do trato entre as pessoas até a

---

<sup>235</sup> “Der vage Ausdruck erlaubt dem, der ihn vernimmt, das ungefähr sich vorzustellen, was ihm genehm ist und was er ohnehin meint. Der strenge erzwingt Eindeutigkeit der Auffassung, die Anstrengung des Begriffs, deren die Menschen bewußt entwöhnt werden, und mutet ihnen vor allem Inhalt Suspension der gängigen Urteile, damit ein sich Absondern zu, dem sie heftig widerstreben. Nur, was sie nicht erst zu verstehen brauchen, gilt ihnen für verständlich; nur das in Wahrheit Entfremdete, das vom Kommerz geprägte Wort berührt sie als vertraut. Weniges trägt so sehr zur Demoralisierung der Intellektuellen bei. Wer ihr entgegen will, muß jeden Rat, man solle auf Mitteilung achten, als Verrat am Mitgeteilten durchschauen”. (GS 4, p. 114 [p. 1834] MM, p. 88).

<sup>236</sup> “Die Besonnenheit, die es verbietet, in einem Satz zu weit sich vorzuwagen, ist meist nur Agent der gesellschaftlichen Kontrolle und damit der Verdummung”. (GS 4, p. 96-97 [p. 1801] MM, p. 74).

<sup>237</sup> “Der Schreibende muß die genaueste Kontrolle darüber, daß das Wort die Sache und nur diese, ohne Seitenblick, meint, verbinden mit dem Abklopfen jeglicher Wendung, der geduldigen Anstrengung zu hören, was sprachlich, an sich, trägt und was nicht”. (GS 4, p. 252 [p. 2088] MM, p. 194).

<sup>238</sup> DUARTE, 1997b, p. 157.

suspeita em relação à própria filosofia, buscando interpretar as diferentes dimensões da vida como se fossem reflexos de um mecanismo social que as sustenta, embora só se deixe compreender por meio de conceitos. Nada fica de fora do olhar crítico do filósofo que, por sua vez, dá atenção especial a cada um dos detalhes do seu objeto de investigação, como se este fosse um prisma capaz de decompor a luz branca aparentemente monocromática em diversos feixes coloridos. Tal objeto poderia revelar, assim, diferentes nuances de uma mesma coisa: ao mesmo tempo em que se mostra, revela algo mais profundo disfarçado no imediatismo de sua aparência. Buscar nas particularidades da vida dos indivíduos algo que as transpassa, portanto, é tarefa de uma filosofia que não se acomoda ao imediato e busca aquilo que vai além das aparências. Como afirma Adorno, “a verdade da totalidade não pode ser jogada de modo imediato contra os juízos individuais, nem a verdade pode ser limitada ao juízo individual; a pretensão da singularidade à verdade deve, antes, ser tomada literalmente, até que sua inverdade torne-se evidente”.<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> “Er nimmt die Hegelsche Logik beim Wort: weder darf unmittelbar die Wahrheit der Totalität gegen die Einzelurteile ausgespielt noch die Wahrheit zum Einzelurteil verendlicht werden, sondern der Anspruch der Singularität auf Wahrheit wird buchstäblich genommen bis zur Evidenz ihrer Unwahrheit”. (GS 11, p. 28 [p. 8841] NL, p. 39).

### CAPÍTULO III A FILOSOFIA E SEU ENSINO

No capítulo anterior, tratou-se de algumas características que compõem a concepção de filosofia na obra de Adorno, tornando-a uma espécie de formação do espírito que poderia emancipar, senão a sociedade, pelo menos o pensamento dos indivíduos. Essa filosofia é delineada na possibilidade de se realizar experiências intelectuais, exigindo, para isso, que esteja presentes em seu exercício a crítica dialética como tentativa de interpretar a realidade e de encontrar uma forma adequada para sua expressão, pois esta se torna o “corpo” do pensamento.

Neste capítulo será discutido, levando-se em consideração as questões abordadas até o momento, como essa concepção de filosofia pode ser colocada em prática na docência. Não se trata, porém, de indicar uma “didática” para o ensino de filosofia, tampouco de encontrar, a partir da obra de Adorno, uma “metodologia” que lhe seja mais apropriada. O esforço é o de perceber a implicação que a própria concepção de filosofia tem em relação a seu ensino, ou seja, da compreensão da filosofia como formação cultural desprende-se o compromisso de, em seu exercício, possibilitar a realização da experiência intelectual, a qual, em última instância, pode ser entendida como um exercício de pensamento que não simplesmente se coloca em uma relação de adequação com a realidade, mas que, justamente, tente interpretá-la com conceitos que exigem um tratamento dialético, recusando-se a integrar um modo de pensar meramente dedutivo, claramente contrário à tradição da teoria crítica.

Assim, este último capítulo se divide em quatro seções, que pretendem abordar o tema do ensino de filosofia por meio de perspectivas distintas, embora complementares. A primeira seção procura articular as considerações de Adorno, feitas em diferentes momentos de sua vida, sobre a relação entre teoria e práxis. Não se quer, contudo, desfazer a tensão que existe no interior do próprio pensamento adorniano, algo que se revela, por exemplo, nas críticas a ele endereçadas, especialmente por Marcuse. As considerações de Adorno apontam para um entrelaçamento entre teoria e prática que irá se expressar na sua postura como intelectual, exigindo da teoria um olhar voltado para a realidade que, por isso mesmo, é indissociável da prática, que tanto impulsiona a reflexão quanto se torna objeto dela.

Em um segundo momento, trata-se das considerações de Adorno sobre a docência e sobre o ensino da filosofia. Nesta seção, especialmente, retoma-se algumas das questões discutidas no primeiro capítulo, principalmente, a idéia da filosofia como uma espécie de formação cultural, que é imprescindível à prática docente. A partir do texto *A filosofia e os professores*, procura-se resgatar considerações valiosas remetidas ao ensino de filosofia, ao qual Adorno relaciona a responsabilidade daquele que vai formar sujeitos com o compromisso com a própria formação. Além disso, no texto acima mencionado é reforçada, ainda que indiretamente, a concepção de filosofia esboçada no capítulo anterior, segundo a qual ela estaria relacionada ao movimento de reflexão, sendo, por isso, tarefa do professor de filosofia provocar o pensamento independente dos alunos mais do que se preocupar com o ensino de conteúdos específicos.

A terceira seção, por sua vez, discute as representações associadas à imagem do professor, as quais têm como base o texto *Tabus sobre o magistério*. Nele Adorno reflete sobre o modo como a figura do professor é construída socialmente e as implicações que os tabus têm na formação. Assim, se eles podem ser compreendidos como obstáculos a uma relação mais apropriada entre professor e aluno, é preciso, na medida em que isso é possível, buscar o esclarecimento sobre eles para que possa haver uma transformação, a qual Adorno atribui, com mais ênfase, ao comportamento dos próprios professores. Essa preocupação com a representação criada em relação aos professores irá se refletir na prática de Adorno, como se verá, então, na última seção do capítulo.

Na última parte, busca-se analisar as aulas de Adorno na Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt am Main, a partir dos diversos elementos teóricos discutidos ao longo do trabalho. Não se quer simplesmente verificar se as posições defendidas por Adorno na teoria encontram uma atitude prática correspondente, como se o trabalho avaliasse a sua “coerência”. Antes, deseja-se compreender o modo como Adorno expressa suas convicções ao fazer, ele próprio, filosofia, ao se colocar na relação de professor que não somente “ensina” algo aos alunos, mas que, na qualidade de um intelectual com um pensamento próprio, se mostra como exemplo daquilo que defende ser a genuína tarefa filosófica: uma forma de refletir capaz de se apresentar como força de resistência à reificação. Assim, a partir da análise de algumas de suas aulas, tenta-se “costurar” as diversas considerações feitas no decorrer do trabalho, sem a pretensão, porém, de esgotar o tema.

### 3.1 Adorno: o intelectual entre a teoria e a prática

No primeiro capítulo, discutiu-se como, a partir das críticas de Adorno tanto à sociedade organizada em torno de uma racionalidade instrumental, quanto aos mecanismos que operam nela, dentre os quais se destacam a indústria cultural e a semiformação, a educação deveria se posicionar a favor da emancipação e contra a barbárie. O exercício de buscar a autonomia passaria, necessariamente, pela possibilidade de se realizar experiências intelectuais, as quais poderiam ter lugar em uma concepção de filosofia que incorporasse a crítica dialética e assumisse a imanência que o pensamento tem com sua expressão, o que já seria uma forma de resistência ao modo de operar tradicional da ciência e do pensamento lógico-formal.

Quando se trata de pensar o ensino da filosofia, portanto, em compreender como uma concepção elaborada teoricamente sobre o que constituiria a filosofia pode ser tratada em sua “prática”, surge a questão referente à maneira pela qual tal mediação é estabelecida. Por isso, parece necessário recorrer a alguns escritos de Adorno para localizar de forma mais apropriada, e antes de se analisar sua própria prática como docente, como o frankfurtiano entende aquela relação e qual a implicação de sua posição para o exercício da filosofia.<sup>240</sup> As reflexões aqui desenvolvidas terão como base os textos de Adorno *Notas marginais sobre teoria e práxis*, de 1969, o qual se encontra na edição brasileira *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*, a entrevista intitulada *A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria*, realizada no ano de 1969, as cartas trocadas entre Adorno e Marcuse a respeito das discordâncias sobre o movimento estudantil na Alemanha e sobre a polêmica referente à invasão dos estudantes no Instituto de Pesquisa Social em 1969, as quais estão publicadas na edição brasileira *A grande recusa hoje*, o texto *Reflexões sobre Theodor Adorno* de Marcuse que se encontra nessa mesma edição, assim como algumas passagens das *Minima Moralia*.

Em primeiro lugar, caberia indicar o que se entende propriamente pelo conceito de “práxis”. A concepção é esboçada por Horkheimer já no texto *Teoria tradicional e teoria crítica*, ao se referir a

---

<sup>240</sup> Não será feito aqui um estudo aprofundando sobre o tema da práxis no pensamento de Adorno, apenas se pretende estabelecer a relação que suas considerações teriam com o exercício da docência, especialmente, da filosofia. Para um exame sobre o conceito de “práxis” no contexto da teoria crítica, consultar o artigo “Apontamentos sobre a categoria práxis na teoria crítica” (VIEGA, 2002).

uma “práxis social”, a qual seria entendida, segundo Benhabib, como um

processo de trabalho por meio do qual a espécie reproduz sua existência transformando a natureza externa. Em segundo lugar, ele define “práxis social” como “atividade humana crítica” correspondente à atitude moral-reflexiva do pensamento que vê a sociedade como “objeto possível de decisão planejada e determinação racional de objetivos”.<sup>241</sup>

Desse modo, a realidade pode ser considerada como produto da práxis, uma vez que é o resultado da atividade humana voltada para a criação das condições que garantem sua própria existência, apoiada na racionalidade. Como afirma Adorno, “a práxis nasceu do trabalho. Alcançou seu conceito quando o trabalho não mais se reduziu a reproduzir diretamente a vida, mas sim pretendeu produzir as condições desta: isto colidiu com as condições então existentes”.<sup>242</sup> Nesse sentido, ela mantém um momento de não-liberdade, pois na sua origem teve que se contrapor ao princípio do prazer. Adorno parece ver na história uma mudança no modo como a práxis é entendida de forma correspondente à crítica à razão, uma vez que aquela tornou-se algo vazio, principalmente, por uma certo desprezo à teoria, sem a qual a práxis torna-se “vazia de espírito”. Segundo Adorno, o problema da relação entre teoria e práxis “coincide com a perda de experiência causada pela racionalidade do sempre-igual. Onde a experiência é bloqueada ou simplesmente já não existe, a práxis é danificada e, por isso, ansiada, desfigurada, desesperadamente supervalorizada”.<sup>243</sup> Como indica Viegas, Adorno localiza o problema da práxis na sociedade capitalista em sua conexão com o trabalho alienado, o que faria dela também uma “práxis social alienada”, que se realiza meramente pela prática e mostra-

---

<sup>241</sup> BENHABIB, 1986, p. 156.

<sup>242</sup> “Praxis ist entstanden aus der Arbeit. Zu ihrem Begriff gelangte sie, als Arbeit nicht länger bloß das Leben direkt reproduzieren sondern dessen Bedingungen produzieren wollte: das stieß zusammen mit den nun einmal vorhandenen Bedingungen”. (GS 10.2, p. 762 [p. 8668] PS, p. 206).

<sup>243</sup> “Was seitdem als Problem der Praxis gilt und heute abermals sich zuspitzt zur Frage nach dem Verhältnis von Praxis und Theorie, koinzidiert mit dem Erfahrungsverlust, den die Rationalität des Immergleichen verursacht. Wo Erfahrung versperrt oder überhaupt nicht mehr ist, wird Praxis beschädigt und deshalb ersehnt, verzerrt, verzweifelt überwertet”. (GS 10.2, p. 760 [p. 8664] PS, p. 204).

se, assim, ilusória.<sup>244</sup> Ao criticar a situação de ausência da experiência como base para a práxis, a qual também se deve ao modo de produção capitalista, Adorno retoma uma questão cara à educação, pois, também a práxis passaria a depender de uma transformação material da sociedade, mas se essa não está no horizonte de possibilidades visualizadas pela teoria, então, tampouco aquela pode se realizar de forma verdadeira, mas somente como práxis alienada. É nesse sentido que se compreende a afirmação de Adorno de que “uma práxis oportuna seria unicamente a do esforço de sair da barbárie”.<sup>245</sup>

Contudo, isso não significa que a práxis tenha que ser afirmada, ao contrário, ela deve ser, em um primeiro momento, negada, pois se sua situação é a da falta de um conteúdo que a apóie na sua intenção de transformação, o primeiro passo é resgatar a força da teoria que poderá lhe conferir sentido. Para Adorno, “práxis sem teoria, abaixo do nível mais avançado do conhecimento, tem que fracassar e, segundo seu conceito, a práxis deveria realizá-lo. Falsa práxis não é práxis”.<sup>246</sup> É a teoria a possibilidade de dar verdade à práxis e sua crítica já traz uma reflexão sobre suas possibilidades. Como afirma Vaz, “no tempo presente, de predomínio do irracionalismo racionalmente organizado, de *eclipse da razão*, nada mais necessário do que continuar teorizando *contra* a prática, para que, quem sabe, se possa fazê-lo também na direção dela”.<sup>247</sup> Claramente, não é a teoria tradicional que irá contribuir para uma práxis emancipatória, mas a teoria crítica. O pensamento dialético, crítico e negativo é o responsável pelo comprometimento que ele próprio tem com a prática. Assim, não é o caso de que a teoria crítica tenha que se converter em uma práxis, pois a relação entre elas não é de uma transição ou continuidade, mas deve ser entendida no sentido de que o pensamento, justamente ao não se curvar à prática e ser, portanto, fiel a si mesmo, já seria uma forma de agir.<sup>248</sup> De acordo com Adorno,

se teoria e práxis não são nem imediatamente o mesmo, nem absolutamente distintas, então sua relação é de descontinuidade. Não há senda

---

<sup>244</sup> Cf. VIEGA, 2002, p. 454.

<sup>245</sup> “Fällige Praxis wäre allein die Anstrengung, aus der Barbarei sich herauszuarbeiten”. (GS 10.2, p. 769 [p. 8682] PS, p. 214).

<sup>246</sup> “Praxis ohne Theorie, unterhalb des fortgeschrittensten Standes von Erkenntnis, muß mißlingen, und ihrem Begriff nach möchte Praxis es realisieren. Falsche Praxis ist keine”. (GS 10.2, p. 766 [p. 8676] PS, p. 211).

<sup>247</sup> VAZ, 2002, p. 437.

<sup>248</sup> Como afirma Adorno, “pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis”. “Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Práxis (...)”. (GS 10.2, p. 761 [p. 8666] PS, p. 204).

contínua que conduza da práxis à teoria. (...) A relação entre teoria e práxis, uma vez distanciadas uma da outra, é a da virada qualitativa, não a da transição, muito menos a da subordinação. Elas estão em relação de polaridade entre si. Precisamente aquelas teorias que não foram concebidas com vistas à sua aplicação são as que têm maior probabilidade de serem frutíferas na prática (...).<sup>249</sup>

Para Adorno, não se deve buscar a unidade entre a teoria e prática, já que ambas são momentos distintos, sendo impossível reduzir uma a outra. A teoria tem sua relevância por ser um modo de resistência à dominação, pois não precisa se integrar aos mecanismos sociais que determinam o todo e, nesse sentido, é autônoma mesmo fazendo parte dele. A práxis, por sua vez, necessita da orientação da teoria, mas não depende inteiramente dela, já que possui um momento de espontaneidade. Tampouco a teoria tem como critério a práxis, apesar desta se conservar como impulso naquela. Como diz Adorno, “não há pensamento – desde que seja algo mais que um ordenamento de dados e uma peça técnica – que não tenha seu ‘telos’ prático. Qualquer meditação sobre a liberdade prolonga-se na concepção de sua possível produção (...)”.<sup>250</sup> Assim, a crítica social, na medida em que se preocupa com seu objeto, compromete-se em pensar as suas condições. A crítica de Adorno à racionalidade instrumental, por exemplo, pode ser entendida não apenas em sua dimensão teórica, mas em suas implicações no campo da práxis. Quando se considera suas conseqüências para a educação, particularmente, logo o pensamento se depara com as dificuldades em visualizar uma práxis voltada para a emancipação em uma sociedade que não mais valoriza a formação cultural dos indivíduos. Por isso Adorno pode afirmar que “sempre que alcança algo importante, o pensamento produz um impulso prático, mesmo que oculto a ele. Só pensa quem não se limita a aceitar

---

<sup>249</sup> “Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist, nachdem beide einmal voneinander sich entfernten, der qualitative Umschlag, nicht der Übergang, erst recht nicht die Subordination. Sie stehen polar zueinander. Diejenige Theorie dürfte noch die meiste Hoffnung auf Verwirklichung haben, welche nicht als Anweisung auf ihre Verwirklichung gedacht ist (...)”. (GS 10.2, p. 780 [p. 8705] PS, p. 228).

<sup>250</sup> “Es gibt keinen Gedanken, wofern er irgend mehr ist als Ordnung von Daten und ein Stück Technik, der nicht sein praktisches Telos hätte. Jegliche Meditation über die Freiheit verlängert sich in die Konzeption ihrer möglichen Herstellung (...)”. (GS 10.2, p. 765-766 [p. 8674] PS, p. 210).

passivamente o desde sempre dado (...)”.<sup>251</sup> Dessa forma, o pensamento já é um modo de agir na medida em que se propõe a questionar, a refletir sobre algo que deixa de ser para ele óbvio, manifestando-se como resistência frente aos fatos. Contudo, pode-se ponderar que nem toda forma de pensar realmente se efetive como oposição à realidade, pois, para isso, ela precisa ser autônoma e, sobretudo, não se guiar por alguma pré-determinação. É assim que se a práxis for o ideal regulador da teoria, esta já se compromete com algo que a limita, portanto, sujeita-a a uma instância externa que retira sua liberdade. Por outro lado, toda teoria alimenta uma certa práxis, mesmo que esta seja alienada. Por isso a crítica à teoria tradicional é preservada nas considerações de Adorno sobre a relação entre teoria e práxis, uma vez que se a última tiver como objetivo a emancipação do indivíduo, assim como da sociedade, deverá conter em si o momento do pensamento crítico, pois, de outro modo, a práxis se converteria em justificação e manutenção da ordem social. Em uma passagem na qual Adorno se refere aos seus próprios escritos, ele diz:

nas últimas décadas, os *Studien über Autorität und Familie*, a *Authoritarian Personality* e também *Dialektik der Aufklärung* (“Dialética do esclarecimento”), cuja teoria da dominação é heterodoxa em muitos aspectos, foram escritos sem intenção prática e bem que tiveram algum efeito prático. O que se irradiou deveu-se, entre outras razões, ao fato de que num mundo em que até os pensamentos converteram-se em mercadoria e provocam ‘sale’s resistance’, não poderia ocorrer a ninguém, ao ler esses volumes, que se lhe estava vendendo, impingindo algo. Todas as vezes que intervim de maneira direta, em sentido estrito, com visível influência prática, isso ocorreu unicamente através da teoria: na polêmica contra o movimento musical juvenil e seus seguidores, na crítica ao neogermânico *Jargon der Eigentlichkeit*, que acabou com a festa de uma ideologia muito virulenta da nova Alemanha, deduzindo-a e levando-a ao seu próprio conceito Se, com efeito, essas ideologias

---

<sup>251</sup> “Betrifft Denken irgend etwas, worauf es ankommt, so setzt es allemal einen, wie sehr auch dem Denken verborgenen praktischen Impuls. Der allein denkt, welcher das je Gegebene nicht passiv hinnehmen will (...)”. (GS 10.2, p. 765 [p. 8673] PS, p. 210).

constituem uma falsa consciência, sua dissolução, que se difundiu amplamente nos meios intelectuais, inaugura um certo movimento para a maioria; este, em todo caso, é prático.<sup>252</sup>

Parece ser difícil separar a crítica social de seu impulso prático. No caso de Adorno, cuja obra mostra-se comprometida com a reflexão sobre a emancipação, seja no âmbito social, seja de modo mais específico na educação, o limite entre a teoria e a práxis é tênue, desde que a última seja entendida como o próprio pensamento que não se resigna frente ao dado e busca, na própria teoria, a razão da não-realização da liberdade dos indivíduos, tentando, por meio das luzes que ela lança sobre a consciência, provocar questionamentos e também mudanças na ordem social. Nesse sentido é que se coloca a preocupação de Adorno com a linguagem de seus textos, um esforço de resistir à reificação, mostrando o quão inseparável é o conteúdo da sua forma, do modo como ele é apresentado. Em entrevista dada à revista alemã *Der Spiegel*, Adorno afirma:

diante da questão “que fazer” eu na realidade só consigo responder, na maioria dos casos, “não sei”. Só posso tentar analisar de modo intransigente aquilo que é. Nisso me censuram: já que você exerce a crítica, então é também sua obrigação dizer como se deve fazer melhor as coisas. Mas é precisamente isso que eu considero um preconceito burguês. Verificou-se inúmeras vezes na história que precisamente obras que perseguiram propósitos puramente teóricos tenham

---

<sup>252</sup> “In den jüngstvergangenen Dezennien wurden die 'Studien über Autorität und Familie', die 'Authoritarian Personality', auch die in vielem heterodoxe Herrschaftstheorie der 'Dialektik der Aufklärung' ohne praktische Absicht geschrieben und übten doch wohl einige praktische Wirkung aus. Was davon ausstrahlte, rührte nicht zuletzt daher, daß in einer Welt, in der auch die Gedanken zu Waren geworden sind und sale's resistance provozieren, es bei der Lektüre dieser Bände keinem einfallen konnte, irgend etwas solle ihm verkauft, aufgeschwätzt werden. Wo ich im engeren Sinn unmittelbar, mit sichtbarer praktischer Wirkung eingegriffen habe, geschah es durch Theorie allein: in der Polemik gegen die musikalische Jugendbewegung und ihren Anhang, in der Kritik am neudeutschen Jargon der Eigentlichkeit, die einer sehr virulenten Ideologie das Vergnügen versalzte, indem sie abgeleitet und auf ihren eigenen Begriff gebracht wurde. Sind tatsächlich jene Ideologien falsches Bewußtsein, so inauguriert ihre Auflösung, die im Medium des Gedankens weit sich verbreitete, eine gewisse Bewegung hin zur Mündigkeit; sie allerdings ist praktisch”. (GS 10.2, p. 781 [p. 8706-8707] PS, p. 229).

modificado a consciência, e com isso também a realidade social.<sup>253</sup>

A convicção de Adorno de que uma teoria seriamente comprometida com a crítica dos mecanismos de dominação que operam na sociedade seria capaz de modificar algo da realidade não o isentou de críticas segundo as quais, em última instância, ele estaria distante da prática. Logo após a invasão do Instituto de Pesquisa Social por estudantes no ano de 1969, Adorno e Marcuse trocaram cartas que marcaram as diferenças de posicionamento acerca da questão da práxis. Marcuse, que se mostrava mais a favor de uma ação política do que Adorno, criticou a postura deste, por exemplo, ao afirmar que ainda que condenasse, assim como seu colega, a conversão imediata da teoria em prática, considerava que “há situações, momentos em que a teoria é impulsionada pela prática – situações e momentos nos quais a teoria que se mantém afastada da prática torna-se ela mesma falsa”.<sup>254</sup> Nas cartas, Adorno responde à Marcuse concordando que a teoria pode ser impulsionada pela prática, mas que esta nem sempre é acessível sem que se recaia em uma forma de regressão a um princípio fascista. O argumento de Adorno consiste em que mesmo essa prática ou ação política à qual Marcuse apela seria barrada dadas as condições objetivas da sociedade e pelo fato de ela não estar realmente entrelaçada a uma teoria que a indicasse como possível, uma vez que uma teoria crítica justamente aponta os limites da ação em uma sociedade “administrada”. Assim, ainda que houvesse uma ação mais efetiva, ela não deixaria de conter traços regressivos. A desconfiança de Adorno em relação à prática política refere-se, sobretudo, à sua impotência enquanto possibilidade de transformação social. Nesse sentido, sua posição se diferencia substancialmente daquela adotada por Marcuse. Como afirma Loureiro, “podemos dizer que diferentemente de Adorno e Horkheimer, que a partir dos anos 40 se dedicaram à crítica da cultura desvinculada da política radical, Marcuse levou adiante o projeto da Teoria Crítica dos anos 30 – unir filosofia, teoria social e política revolucionária”.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> “Da bin ich überfragt. Auf die Frage ‘Was soll man tun’ kann ich wirklich meist nur antworten ‘Ich weiß es nicht’. Ich kann nur versuchen, rücksichtslos zu analysieren, was ist. Dabei wird mir vorgeworfen: Wenn du schon Kritik übst, dann bist du auch verpflichtet zu sagen, wie man’s besser machen soll. Und das allerdings halte ich für ein bürgerliches Vorurteil. Es hat sich unzählige Male in der Geschichte ereignet, daß gerade Werke, die rein theoretische Absichten verfolgen, das Bewußtsein und damit auch die gesellschaftliche Realität verändert haben”. (*GS* 20.1, p. 404 [p. 17697] *FMM*, p. 133).

<sup>254</sup> MARCUSE; ADORNO. 1999, p. 88.

<sup>255</sup> LOUREIRO, 2005, p. 10.

Ao discutir com Marcuse sobre a relação entre teoria e prática, Adorno contesta, sobretudo, um episódio específico: a invasão realizada pelos estudantes no Instituto de Pesquisa Social, que teve como consequência a presença da polícia no próprio Instituto. Sua crítica, entretanto, é lançada à defesa da ação política como algo necessário e capaz de provocar uma mudança mais profunda na estrutura da sociedade. A posição de Adorno se torna mais clara a partir da seguinte passagem extraída da entrevista já mencionada acima:

*Adorno* – (...) Creio que o ativismo basicamente se deve ao desespero, porque as pessoas sentem quão pouca força têm para modificar a sociedade. Mas estou igualmente co vencido de que essas ações isoladas estão condenadas ao fracasso, como se viu na revolta de maio na França.

*Spiegel*: Se então não há sentido nas ações isoladas, ficaremos apenas com a “impotência crítica”, da qual a organização estudantil de esquerda (SDS) o acusa?

*Adorno*: O poeta Grabbe tem uma sentença: “Pois nada senão o desespero pode salvar-nos”. Isto é provocador, mas nada tem de tolo. Não vejo como condenar que se seja desesperançado, pessimista, negativo no mundo em que vivemos. Mais limitados serão aqueles que se aferram compulsivamente ao otimismo do oba-oba da ação direta, para obter alívio psicológico.<sup>256</sup>

Para Adorno, não se trata de negar completamente a ação política, a qual, em alguns casos seria necessária como forma de resistência à dominação, desde que ela não reproduza a violência que critica. O próprio Adorno, como comenta na entrevista, chegou a

---

<sup>256</sup> “Ich glaube, daß der Aktionismus wesentlich auf Verzweiflung zurückzuführen ist, weil die Menschen fühlen, wie wenig Macht sie tatsächlich haben, die Gesellschaft zu verändern. Aber ich bin ebenso überzeugt davon, daß diese Einzelaktionen zum Scheitern verurteilt sind; das hat sich auch bei der Mai-Revolte in Frankreich gezeigt. Spiegel: Wenn Einzelaktionen also sinnlos sind, bleibt dann nicht nur »kritische Ohnmacht«, wie sie der SDS Ihnen vorgeworfen hat?

Adorno: Es gibt einen Satz von Grabbe, der lautet: »Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten.« Das ist provokativ, aber gar nicht dumm. - Ich kann darin keinen Vorwurf sehen, daß man in der Welt, in der wir leben, verzweifelt, pessimistisch, negativ sei. Eher sind doch die Menschen beschränkt, die krampfhaft die objektive Verzweiflung durch den Hurra-Optimismus der unmittelbaren Aktion überschreien, um es sich psychologisch leichter zu machen”. (GS 20.1, p. 405 [p. 17698] *FMM*, p. 133).

participar do movimento contra as Leis de Emergência na Alemanha em 1968. Seu “ativismo”, porém, é como intelectual que se manifesta publicamente criticando a medida adotada pelo governo, trazendo ao debate argumentos e razões para se posicionar contrariamente a ela. Na ocasião, Adorno criticou o “esvaziamento da democracia”, alertando para o perigo de se oferecer legitimidade a um Estado de Exceção que, dada a história alemã, poderia ser converter novamente em um Estado autoritário, amparado na própria constituição. Em sua fala, Adorno diz que se deve, “na esfera pública mais ampla possível, fazer oposição às leis de emergência, em nome da suspeita de que aqueles que as propõem tenham por elas especial simpatia”,<sup>257</sup> pois essa “simpatia” pelo estado de emergência expressaria uma tendência social regressiva que ainda estaria presente na sociedade alemã e não deveria ser encarada, portanto, como algo casual. Além desse acontecimento mais pontual, político, em relação ao qual Adorno se manifestou publicamente, houve também outras ocasiões em que assumiu seu papel de intelectual para intervir sobre questões específicas, como, por exemplo, as conferências proferidas em rádios sobre os temas educacionais, as quais são utilizadas neste trabalho, ou mesmo os debates sobre educação realizados com Hellmut Becker, diretor do Instituto de Pesquisas Educacionais da Sociedade Max Planck de Berlim. No prefácio da edição brasileira de *Educação e emancipação*, Maar comenta que “desde o fim da década de 1950, Adorno valorizava progressivamente suas intervenções públicas, em debates com os estudantes radicais junto a Habermas, com os movimentos sociais e sindicatos, com Oskar Negt, influenciando o Cinema Novo alemão, com Kluge, etc.”.<sup>258</sup> Não é por acaso que Habermas chama Adorno de “intelectual filosofante” porque, diz ele, “não há qualquer outra expressão que mais bem caracterize Adorno e o tenha diferenciado de seus pares: um autor entre funcionários públicos. Um escritor entre filósofos (...)”.<sup>259</sup>

Embora Adorno se afirmasse como intelectual cuja intervenção pública assumia um caráter de práxis, não admitia que algum tipo de ação pudesse se seguir da sua própria teoria, a não ser indiretamente, como ele mesmo diz: “jamais ofereci em meus escritos um modelo para quaisquer condutas ou quaisquer ações. (...) Não é agora que eu me afastei da prática, meu pensamento sempre esteve numa relação muito

---

<sup>257</sup> “In der größten erreichbaren Öffentlichkeit ist gegen die Notstandsgesetze zu opponieren wegen des Verdachts der Notstandsfreude derer, die sie erlassen”. (*GS* 20.1, p. 397 [p. 17680] *FMM*, p. 133).

<sup>258</sup> MAAR, 2003, p. 13.

<sup>259</sup> HABERMAS, 1968, p. 36.

indireta com a prática”.<sup>260</sup> A afirmação de Adorno está em concordância com a própria concepção filosófica que ele defende, pois como crítica dialética e negativa que se coloca como resistência à dominação e reificação, a filosofia deveria se concentrar mais na formação de uma consciência não-alienada do que se preocupar com ações concretas que cumprissem aquele objetivo. Para Adorno, se é possível haver alguma transformação social, ela passaria, em primeiro lugar, pela mudança em uma forma de pensar e compreender a realidade e a teoria, nesse sentido, teria primazia sobre a práxis. Por isso, mesmo as indicações que Adorno faz no âmbito da educação não se dirigem exatamente para a prática, pois exigem antes um momento reflexivo para que, depois de se criar uma consciência sobre as contradições envolvidas na tarefa da educação, possam se efetivar de modo menos violento e mais comprometido com a emancipação dos indivíduos. Também na entrevista acima citada, Adorno se refere ao modo como a filosofia seria contemplada por suas considerações, reafirmando sua posição, já mencionada aqui, de que a teoria seria uma forma de práxis, na medida em que o pensar já é um modo de agir. Segundo Adorno,

a filosofia não pode, por si só, recomendar medidas ou mudanças imediatas. Ela muda precisamente na medida em que permanece teoria. Penso que seria o caso de perguntar se, quando alguém pensa e escreve as coisas como eu faço, se isso não é também uma forma de opor-se. Não será também a teoria uma forma genuína da prática?<sup>261</sup>

Essa questão reaparece nas aulas de Adorno sobre filosofia moral, reunidas na edição póstuma de sua obra intitulada *Probleme der Moralphilosophie (Problemas da filosofia moral)*. Em referência a Kant, ele diz: “Kant, for example, insisted that it was not essential to have studied moral philosophy in order to be a decent or a good or a just

---

<sup>260</sup> “Ich habe in meinen Schriften niemals ein Modell für irgendwelche Handlungen und zu irgendwelchen Aktionen gegeben. Ich bin ein theoretischer Mensch, der das theoretische Denken als außerordentlich nah an seinen künstlerischen Intentionen empfindet. Ich habe mich nicht erst neuerdings von der Praxis abgewandt, mein Denken stand seit jeher in einem sehr indirekten Verhältnis zur Praxis”. (GS 20.1, p. 402-403 [p. 17694] *FMM*, p. 132).

<sup>261</sup> “Die Philosophie kann von sich aus keine unmittelbaren Maßnahmen oder Änderungen empfehlen. Sie ändert gerade, indem sie Theorie bleibt. Ich meine, man sollte doch einmal die Frage stellen, ob es nicht auch eine Form des Sich-Widersetzens ist, wenn ein Mensch die Dinge denkt und schreibt, wie ich sie schreibe. Ist denn nicht Theorie auch eine genuine Gestalt der Praxis?”. (GS 20.1, p. 408 [p. 17704] *FMM*, p. 136).

human being”.<sup>262</sup> Com isso, Adorno esclarece o objetivo no decorrer de suas aulas, o qual não consistiria em apresentar “um guia prático da vida boa”,<sup>263</sup> embora a idéia de uma “prática” esteja intimamente ligada à filosofia moral, principalmente no sentido da inquietação kantiana sobre “O que devemos fazer?”. Tal tema é de relevância no contexto da obra adorniana, uma vez que nas *Minima Moralia*, por exemplo, está expressa a idéia de uma moralidade que perdeu seu lugar na sociedade; de um todo falso composto pelos restos do que um dia fora um sujeito e no qual não há mais espaço para uma concepção do que seja a vida reta. A moralidade se vê confrontada, assim, com a impotência da teoria para determinar o que é certo ou errado, bom ou mau, justo ou injusto; ou, como o próprio Adorno diz, não há vida correta na falsa.

Diante dessa falta de perspectiva em relação à possibilidade da moral, a atitude, embora possa parecer desoladora, deve ser outra, pois “the more uncertain practical action has become, the less we actually know what we should do, and the less we find the good life guaranteed to us – if indeed it was ever guaranteed to anyone – then the greater our haste in snatching at it”.<sup>264</sup> Entretanto, se há algo que ainda possa levar os indivíduos a uma forma válida de prática é a insistência na relação que ela possui com a teoria, mesmo porque o próprio ato de pensar é uma forma de agir,<sup>265</sup> como reafirma Adorno em suas aulas. Além disso, essa insistência na teoria seria o sentido da própria filosofia moral, a qual significa, de acordo com Adorno,

making a sustained effort – without anxieties or reservations – to achieve a true, conscious understanding of the categories of morality and of the questions that relate to the good life and practice in that higher sense, instead of continuing to imagine that this entire complex of issues must be excluded from the realm of theory on the grounds that is practical.<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> “Kant, por exemplo, insistiu que não seria essencial estudar filosofia moral para poder ser um ser humano justo ou bom”. *PM*, p. 1, tradução nossa.

<sup>263</sup> Cf. *PM*, p. 1.

<sup>264</sup> “quanto mais incerta a ação prática se tornou, quanto menos nós realmente sabemos sobre como devemos agir e quanto menos nós consideramos a vida boa garantida a nós – se é que um dia ela o fora para alguém – então maior a nossa pressa em agarrá-la”. *PM*, p. 3, tradução nossa.

<sup>265</sup> Cf. *PM*, p. 4.

<sup>266</sup> “fazer um esforço consistente – sem ansiedades ou reservas – para alcançar a verdade, um entendimento consciente das categorias da moralidade e das questões relacionadas à vida boa e à prática no sentido mais alto, ao invés de continuar imaginando que todo esse complexo de

Adorno reforça a idéia de que não se deve atender ao impulso da “praticidade”, mas insistir na teoria como possibilidade de resistência a essa tendência de se deixar levar por objetivos instrumentais. Assim, reafirma a tarefa do intelectual em intervir na realidade por meio da teoria, pois “there was a greater and more urgent need of theoretical intervention at the presente time”.<sup>267</sup> Em seu texto, Adorno rejeita a posição de quem considera ser a teoria uma forma de pensar isolada da realidade, defendendo que uma teoria sem um elemento prático “degenerates into a empty, complacent and irrelevant game, or, what is even worse, it becomes a mere component of culture, in other words, a piece of dead scholarship, a matter of complete indifference to us as living minds and active, living human beings”.<sup>268</sup>

A questão se reflete diretamente na postura de Adorno como intelectual e professor. Sua forma de atuar é fazendo teoria e comprometendo-se com um pensamento autônomo, fecundo na crítica e ousado para ultrapassar seus próprios limites. É por isso que sua filosofia se manifesta de forma negativa, pois ela visa, intencionalmente, à resistência, a qual, dadas as condições históricas, pode não se efetivar como ação coletiva, mas, pelo menos, como uma tomada de posição teórica que implica a crítica social, constituindo-se em uma ação política, voltada, sobretudo, para a formação de uma consciência verdadeira sobre a realidade, algo que se constrói tendo como pressuposto a formação cultural e também a filosofia. Em outra passagem, Adorno explicita a maneira pela qual a filosofia, em sua dimensão moral, se apresenta, nesse contexto, como resistência à reificação e à dominação:

(...) there are situations – and I believe that we find ourselves still living in such a situation – in which the contradiction involved in thinking about something when we should be doing something about it is especially flagrant. But on the other hand, this contradiction is not one we can simply ignore. And when I say to you that our

---

temas deve ser excluído do âmbito da teoria sob o pretexto de que ela é prática”. *PM*, p. 5, tradução nossa.

<sup>267</sup> “haveria uma necessidade maior e mais urgente da intervenção teórica no tempo presente”. *PM*, p. 6, tradução nossa.

<sup>268</sup> “degenera em um jogo vazio, complacente e irrelevante, ou, o que é ainda pior, torna-se um mero componente da cultura, em outras palavras, um fragmento morto do conhecimento, um problema completamente indiferente a nós como mentes vivas e ativas, seres humanos vivos”. *PM*, p. 6, tradução nossa.

task was to achieve a greater consciousness – and the task of moral philosophy today is above all the production of consciousness – it was precisely such things that I had in mind. In other words, where we find contradictions, where we find ourselves unable to eliminate contradictions through the stratagems of theory or conceptual devices, what we have to do is to become conscious of them out of existence by more or less logical procedures.<sup>269</sup>

Nesse sentido é que o aforismo “para uma moralidade do pensamento” das *Minima moralia*, já comentado anteriormente, estabelece uma exigência moral para o pensamento de enfrentar as contradições e, ainda que não seja possível resolvê-las, que elas estejam claras, pois assim é possível começar a refletir a partir delas na tentativa de suprassumi-las. A teoria, na medida em que se torna consciente dessa problemática, já contém em si uma ação de resistência e, nesse sentido, não está desvinculada da prática, possibilitando que o pensamento alcance a consciência dos indivíduos e, talvez assim, permita alguma forma de transformação. É por isso que fazer teoria não é permanecer simplesmente em uma dimensão abstrata, nem em um pólo da relação “teoria-práxis”. A crítica de Adorno à sociedade e aos seus mecanismos de reificação, quando levada às suas últimas conseqüências, reconhece as limitações que a práxis individual encontra em relação a uma totalidade que se afirma em diferentes instâncias, inclusive, como forma de subjetivização. Contra ela, afirma Adorno, só o pensamento seria capaz de resistir ao se impor como reflexão crítica, dialética, acolhedora das contradições que permeiam a sociedade e que devem ser expressas também em forma teórica. O próprio Marcuse reconhece essa atitude em Adorno ao dizer que

Adorno encontrava-se numa situação em que a sociedade existente tinha conseguido sufocar e manipular a tal grau a consciência, manipular de

---

<sup>269</sup> “(...) há situações - e eu acredito que nós ainda nos encontremos vivendo-a – em que a contradição envolvida em pensar em algo, quando deveríamos estar agindo, é especialmente flagrante. Mas, por outro lado, essa contradição não pode ser simplesmente ignorada. E quando eu digo a vocês que nossa tarefa seria alcançar uma maior consciência – seria precisamente isso que eu tenho em mente. Em outras palavras, quando nós encontramos contradições, quando nós nos consideramos incapazes de eliminá-las por meio de estratégias teóricas e ferramentas conceituais, o que nós temos que fazer é nos tornarmos conscientes deles, de sua existência, por procedimentos mais ou menos lógicos”. *PM*, p. 9, tradução nossa.

tal maneira as próprias necessidades, que as formas tradicionais de comunicação e, particularmente, as formas tradicionais de transformação do pensamento crítico em prática evidentemente não pareciam mais possíveis. E sua resposta era uma retirada, uma retirada temporária para – digo isso com tranqüilidade – o pensamento puro (e com pensamento puro estou pensado em pensamento sem concessões), mas apenas para pouco a pouco, e tão eficazmente quanto possível, desenvolver novamente a consciência das mudanças necessárias e, assim, preparar a mudança necessária.<sup>270</sup>

Assumir que o próprio pensamento possa estar vinculado à dominação, que é necessário fazer um esforço para impulsioná-lo para além de suas próprias limitações, para evitar que ele reproduza a estrutura da sociedade, é um posicionamento teórico que exige do intelectual um determinado modo de pensar, de desenvolver e expor seus argumentos. Disso decorre a importância dada por Adorno tanto ao objeto de sua reflexão quanto ao modo como ele deveria ser exposto, mostrando a imanência entre forma e conteúdo e a possibilidade de que, assim, o pensamento se opusesse à reificação. Como afirma Hohendahl,

o ensaio de Adorno sobre o ensaio - um *salto mortale* performativo – deve ser muito seriamente considerado; ele aborda o papel e função da intervenção crítica, ou seja, a questão do intelectual. Certamente, Adorno, ao usar a forma do ensaio para sua discussão, está plenamente consciente das implicações para sua própria posição – o fato de que ele escreve com um intelectual sobre a tarefa do intelectual.<sup>271</sup>

O ensaio se torna o veículo pelo qual o intelectual intervém na realidade, já que sua própria forma, oposta à maneira tradicional de se argumentar na filosofia, constituiria, por si só, resistência ao pensamento identificante. Isso não significa falta de rigor, mesmo porque Adorno defende que a atividade intelectual não deve ceder à pressão de superficialidade teórica ou de “facilitação” daquilo que está

---

<sup>270</sup> MARCUSE, 1999, p. 104.

<sup>271</sup> HOHENDAHL, 1997, p. 223.

sendo comunicado, insistindo, cada vez mais, no caráter rigoroso e denso do pensamento. A primazia do objeto, dada a realidade social e econômica visualizada por Adorno, exige também a ênfase na teoria para que aquele seja respeitado. Desse modo, a confiança no pensamento é, igualmente, uma esperança de que a própria realidade possa ser mais bem compreendida, inclusive em suas contradições e, conseqüentemente, que se consiga agir de forma apropriada a ela.

O posicionamento de Adorno, porém, o leva a reconhecer um impasse em relação à filosofia, que se entrelaça com a práxis de modo tenso, pois ao mesmo tempo em que ela é o objeto de sua crítica, também está distante dela, já que sua atividade é essencialmente teórica. O intelectual que se dedica à filosofia não pode ignorar a sociedade, para a qual seu trabalho, segundo critérios imediatistas, não é útil, nem pode se render a ela, pois sua atividade correria o risco de reproduzir ou de se constituir a partir daquela realidade que ele pretende criticar. Na obra *Minima Moralia*, ele afirma que

o intelectual, e em particular o que se volta para a filosofia, está separado da práxis material; a repulsa que ela lhe inspira impele-o a se ocupar com as coisas ditas espirituais. Mas a práxis material não é apenas o pressuposto de sua própria existência, ela se encontra na base do mundo, cuja crítica coincide com seu trabalho. Se nada sabe dessa base, ele está mirando o vazio. Ele está diante da alternativa de informa-se ou dar as costas ao que detesta. Se ele se informa, faz violência a si mesmo, pensa contra seus impulsos, correndo ademais o risco de tornar-se tão vulgar quanto aquilo com que está lidando, pois a economia não tolera brincadeiras e quem quiser compreendê-la precisa “pensar economicamente”. Mas se não se interessa por ela, ele hipostasia seu espírito como algo absoluto, espírito que só se formou em contacto com a realidade econômica e que, em geral, com a abstrata relação de troca, ao passo que o intelectual só poderia se tornar espírito na reflexão sobre o seu próprio condicionamento.<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> “Der Intellektuelle, und gar der philosophisch gerichtete, ist von der materiellen Praxis abgeschnitten: der Ekel vor ihr trieb ihn zur Befassung mit den sogenannten geistigen Dingen. Aber die materielle Praxis ist nicht nur die Voraussetzung seiner eigenen Existenz, sondern

Ao intelectual se apresenta, assim, um desafio que exige dele uma atitude reflexiva com a práxis. Nesse sentido, pode-se pensar na figura de Adorno como alguém que valoriza a teoria e justamente ao se deter nela, reconhece a impossibilidade de que ela seja traduzida imediatamente em termos práticos. Contudo, é também sua própria teoria que não o deixa ignorar a realidade, exigindo posicionamentos em relação a questões, como a que já foi citada acima, que necessita de argumentação e esclarecimento. O intelectual, portanto, porque sua atividade é essencialmente abstrata, não se desvincula totalmente da prática, a qual está presente em seu pensamento como impulso que procura, de alguma forma, tornar realidade aquilo que existe na dimensão do espírito. Contudo, esse intelectual ao qual Adorno se reporta não é, claramente, aquele que realiza sua atividade nos moldes tradicionais, e sim o indivíduo que respeita seu objeto e o apreende por meio de categorias dialéticas e críticas. Como ele diz, “a mediação dialética não é o recurso a algo mais abstrato, e sim o processo de dissolução do concreto no interior de si mesmo”,<sup>273</sup> de tal modo que o intelectual que pensa dialeticamente conseguiria trazer para si e incorporar o objeto de sua reflexão, justamente porque não se coloca separado dele, mas se compreende como consciência indissociável da matéria de seu pensamento, ou seja, se assume como sujeito e, ao mesmo tempo, objeto do próprio refletir. Para Adorno, “o conhecimento só é capaz de proporcionar um alargamento se ele adere ao indivíduo com uma tal insistência que seu isolamento se desfaz”.<sup>274</sup> E isso ocorre porque a reflexão à qual Adorno se refere tem uma relação muito estreita com a formação cultural, a qual proporciona o aprofundamento do espírito na cultura e possibilita o próprio pensar, principalmente, o filosófico, que depende dessa forma de experiência para se realizar como reflexão crítica da realidade. Na próxima seção se discutirá a formação cultural como condição para o próprio exercício docente na

---

liegt auch auf dem Grunde der Welt, mit deren Kritik seine Arbeit zusammenfällt. Weiß er nichts von der Basis, so zielt er ins Leere. Er steht vor der Wahl, sich zu informieren oder dem Verhaßten den Rücken zu kehren. Informiert er sich, so tut er sich Gewalt an, denkt gegen seine Impulse und ist obendrein in Gefahr, selber so gemein zu werden wie das, womit er sich abgibt, denn die Ökonomie duldet keinen Spaß, und wer sie auch nur verstehen will, muß »ökonomisch denken«. Läßt er sich aber nicht darauf ein, so hypostasiert er seinen an der ökonomischen Realität, dem abstrakten Tauschverhältnis überhaupt erst gebildeten Geist als Absolutes, während er zum Geist werden könnte einzig in der Besinnung auf die eigene Bedingtheit”. (GS 4, p. 150 [p. 1903] MM, p. 116).

<sup>273</sup> “Die dialektische Vermittlung ist nicht der Rekurs aufs Abstraktere, sondern der Auflösungsprozeß des Konkreten in sich”. (GS 4, p. 83 [p. 1779] MM, p. 64).

<sup>274</sup> “Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim Einzelnen so verharrt, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt”. (GS 4, p. 83 [p. 1779] MM, p. 64).

filosofia, uma vez que este exige não apenas a compreensão dos conceitos presentes na tradição, mas do seu entrelaçamento histórico, cultural e político.

### 3.2 A formação cultural como condição da docência na filosofia

Em um importante texto da década de 1960, embora pouco discutido na literatura secundária, Adorno comenta a prova geral de filosofia realizada como requisito para a docência em ciências nas escolas superiores no estado de Hessen, na Alemanha. Trata-se do escrito intitulado *A Filosofia e os Professores*, no qual é defendido que ela seja uma espécie de formação cultural. Adorno, que chegou a participar da prova na qualidade de examinador, manifesta sua preocupação com o modo como a filosofia é apropriada pelos candidatos ao magistério e, portanto, pelo próprio sentido atribuído a ela.

Alguns dos candidatos, diz Adorno, são aqueles que “freqüentemente adquiriram uma relação genuína com a filosofia enquanto participantes de nossos seminários. Mas também fora desse contexto não faltam estudantes dotados de horizonte e sensibilidade intelectual”.<sup>275</sup> Esse seria um perfil mais favorável ao quadro de futuros professores, contudo, muitos, e eles não são apenas os reprovados no exame, são candidatos que compõem a “média aprovada” e que são exemplos de uma certa incompreensão do que, afinal, é a filosofia. Não que os candidatos mais aptos tenham que passar por seminários e cursos, pois, como Adorno mesmo diz, “levo a idéia da liberdade acadêmica extremamente a sério e considero inteiramente indiferente a maneira pela qual um estudante se forma, se como participante de seminários e aulas ou unicamente mediante a leitura por conta própria”.<sup>276</sup> Isso porque a filosofia não pode ser identificada a um conteúdo que se aprenda em uma instituição, tampouco consiste ela em uma disciplina especializada e pressuposta na reflexão de quem pretende “ensiná-la”. Adorno afirma que “seria infantil esperar que qualquer um queira ou possa se tornar um filósofo profissional; é justamente esta a concepção em relação à qual tenho profundas desconfianças. (...) A filosofia só faz jus a si mesma quando é mais do que uma disciplina específica”.<sup>277</sup> Assim como em outros textos já discutidos neste trabalho, também em *A filosofia e os professores* Adorno critica a

---

<sup>275</sup> “Das sind meist solche, die von sich aus ein spezifisches Interesse an der Philosophie nehmen; häufig haben sie als Teilnehmer an unseren Seminaren ein genuines Verhältnis zur Philosophie gewonnen. Auch über ihren Umkreis hinaus fehlt es nicht an Studierenden mit Horizont und geistiger Sensibilität”. (GS 10.2, p. 474 [p. 8176] EE, p. 51).

<sup>276</sup> “Ich nehme den Gedanken der akademischen Freiheit überaus ernst und halte es für völlig gleichgültig, auf welche Weise ein Student sich bildet, ob als Teilnehmer von Seminaren und Vorlesungen oder bloß durch die eigene Lektüre”. (GS 10.2, p. 476 [p. 8178] EE, p. 53).

<sup>277</sup> “Philosophie genügt nur dort sich selbst, wo sie mehr ist als ein Fach”. (GS 10.2, p. 476 [p. 8179] EE, p. 53).

redução da filosofia a um conteúdo ou uma disciplina que poderiam expressá-la, principalmente porque ele diferencia o professor de filosofia em um sentido “profissional”, do professor que exerce sua atividade na qualidade de um intelectual. Essa distinção está presente na seguinte passagem:

que o termo “intelectuais” tenha sido difamado a partir dos nazistas, parece-me um motivo a mais para assumi-lo positivamente: um primeiro passo da conscientização de si mesmo é não assumir a estupidez como integridade moral superior; não difamar o esclarecimento, mas resistir sempre em face da perseguição aos intelectuais, seja qual for a forma em que esta se disfarça. Mas se alguém é ou não um intelectual, esta conclusão se manifesta, sobretudo na relação com seu próprio trabalho e com o todo social de que esta relação forma uma parcela. Aliás, é essa relação, e não a ocupação com disciplinas específicas, tais como teoria do conhecimento, ética ou até mesmo história da filosofia, que constitui a essência da filosofia.<sup>278</sup>

Adorno não nega que se possa falar da “profissão” de ser professor, mas chama a atenção para a exigência de quem se ocupa com a filosofia ter que ir além dela. Assim, não se espera que um professor domine todos os conteúdos disciplinares que compõem os diferentes temas com os quais a filosofia trabalha, mas que as questões tenham para ele uma relevância no que diz respeito ao modo como ele interage com elas, incorpora-as em sua atividade e como realiza sua crítica frente à realidade, a qual, em última instância, é também, como se comentou na seção anterior, a base que dá a sustentação ao seu trabalho. Na medida em que os problemas filosóficos adquirem uma importância que não reside em um valor que teriam em si mesmos, mas porque ajudam o

---

<sup>278</sup> “Daß der Ausdruck »Intellektuelle« durch die Nationalsozialisten in Verruf geriet, dünkt mir nur ein Grund mehr, ihn positiv aufzunehmen: ein erster Schritt der Selbstbesinnung ist es, Dumpfheit sich nicht als höheres Ethos zuzuschreiben, Aufklärung nicht zu verlästern, sondern der Hetze gegen die Intellektuellen, wie immer sie auch sich tarnt, zu widerstehen. Ob jedoch einer ein Intellektueller ist, manifestiert sich vor allem im Verhältnis zu seiner eigenen Arbeit und zu dem gesellschaftlichen Ganzen, dessen Teil sie bildet. Dies Verhältnis, nicht die Beschäftigung mit Spezialgebieten wie Erkenntnistheorie, Ethik oder gar Philosophiegeschichte, macht überhaupt das Wesen von Philosophie aus”. (*GS* 10.2, p. 477 [p. 8180] *EE*, p. 54).

professor-intelectual a compreender a sociedade em que vive, é que ele já estará fazendo uso de conceitos filosóficos, os quais são os instrumentos por excelência da filosofia e, sobretudo, são os meios pelos quais o indivíduo consegue fazer uma mediação com a realidade que o torna, por isso, capaz de realizar uma experiência intelectual, nos termos em que esta idéia foi apresentada no capítulo anterior. Para Adorno, a filosofia seria, então, uma espécie de formação cultural, integralmente relacionada ao sujeito ou, como ele próprio diz, a filosofia seria equivalente a uma “autoconsciência de espírito”. O contrário disso, a filosofia convertida em uma disciplina especializada é vista por Adorno como expressão da reificação do espírito, por isso, sua insistência em que a qualidade “intelectual” esteja relacionada à tarefa do professor, já que ela é marca de uma atitude reflexiva e crítica que encontra no pensar a possibilidade de se opor a uma práxis alienada. De acordo com Adorno, é quando existe a autoconsciência de que a filosofia não pode ser reduzida a uma disciplina, processo esse que se entrelaça à progressiva reificação da sociedade, que ela “pode ser lida como sendo o potencial de resistência por meio do próprio pensamento que o indivíduo opõe à parva de conhecimentos, inclusive as chamadas filosofias profissionais”.<sup>279</sup>

A filosofia, assim entendida, não é algo que possa ser facilmente assimilado. Se ela envolve a realização de experiências, equiparando-se à formação cultural, não se pode pensar que sua apropriação ocorra pela simples freqüência à universidade, pois ela requer uma atitude do indivíduo no sentido de trazê-la para si, de contextualizá-la historicamente, o que ocorre pela reflexão, principalmente, como auto-reflexão. Ela está relacionada à capacidade para pensar sobre um determinado tema reunindo os diferentes elementos que o compõem e o explicam, inclusive, utilizando-se de conteúdos de ciências particulares. Por isso, a filosofia está relacionada à formação cultural do sujeito e, nesse sentido, Adorno mostra que a própria escolha dos temas dos candidatos ao prestarem o exame revela a presença ou, ao contrário, a ausência daquela “consciência de espírito” que não se limita a reproduzir conteúdos filosóficos específicos, os quais são importantes, mas não deveriam ser as únicas possibilidades apresentadas pelos candidatos. Adorno cita o exemplo de uma moça que

---

<sup>279</sup> “(...) so wird man Philosophie geradezu an der Kraft des Widerstands durchs eigene Denken ablesen können, den der Einzelne der bornierten Aneignung von Kenntnissen, wären es auch die sogenannten Fachphilosophien, entgegensetzt!”. (GS 10.2, p. 478 [p. 8182] EE, p. 56).

prestava o exame e havia escolhido como objeto de sua prova oral a filosofia de Henri Bergson. Para saber se ela conhecia o contexto histórico-cultural no qual seu objeto estava inserido, o examinador perguntou-lhe sobre pintores contemporâneos a Bergson e que estariam relacionados com sua filosofia. Então, comenta Adorno,

primeiro ela respondeu que se tratava do naturalismo. Perguntada quanto a nomes, inicialmente ela citou Manet, depois Gauguin e, finalmente, após muita conversa, Monet. O examinador insistiu em perguntar como se chamava aquele grande movimento geral da pintura do fim do século XIX, e ela respondeu, convicta de sua vitória: expressionismo. Ora, ela não havia escolhido como tema o impressionismo, mas apenas Bergson, contudo a formação cultural viva deveria consistir precisamente em ter havido a experiência de relações como essas entre a filosofia da vida e a pintura impressionista. (...) Mas se fossemos confrontados com a questão de como afinal é possível adquirir esse tipo de formação cultural que permite associar Bergson e o impressionismo, isto provocaria perplexidade entre os examinadores. Isso porque a formação cultural é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da freqüência de cursos, e de qualquer modo, estes seriam do tipo ‘cultura geral’.”<sup>280</sup>

---

<sup>280</sup> “Sie meinte darauf zunächst, das sei der Naturalismus gewesen. Nach Namen gefragt, brachte sie erst Manet hervor, dann Gauguin und schließlich, auf gutes Zureden, Monet. Der Examinator insistierte: wie denn nun jene große malerische Gesamtbewegung aus dem späteren neunzehnten Jahrhundert heiße, und sie antwortete siegesbewußt: Expressionismus. Ach, sie hatte nicht den Impressionismus angegeben sondern nur Bergson, aber lebendige Bildung bestünde genau darin, daß solche Beziehungen wie die zwischen der Lebensphilosophie und der impressionistischen Malerei erfahren sind. (...) Würde uns etwa entgegengehalten, wie man denn nun jene Art von Bildung sich erwerben könne, die einem erlaube, Bergson und den Impressionismus zu assoziieren, so bereitete das uns Philosophie-Examinatoren Verlegenheit. Denn Bildung ist eben das, wofür es keine richtigen Bräuche gibt; sie ist zu erwerben nur durch spontane Anstrengung und Interesse, nicht garantiert allein durch Kurse, und wären es auch solche vom Typus des Studium generale”. (GS 10.2, p. 484-485 [p. 8193] EE, p. 63).

Adorno fornece outros exemplos ao longo do texto, comentando as entrevistas realizadas com os candidatos e algumas tendências que se manifestam, como a escolha de filósofos “importantes” tais como Kant ou Locke, o medo de se desviar do convencional, de pensar de modo livre e autônomo. Para Adorno, essa resistência é expressão de uma consciência reificada, da falta de formação cultural que impede os candidatos de refletirem sobre o objeto com o qual se ocupam. A ausência de uma relação entre reflexão e objeto é criticada por Adorno não apenas em relação aos candidatos do exame, mas, como já se viu nos capítulos anteriores, como uma tendência geral presente na sociedade, a qual expressa uma forma de pensar alienada e que é causa da dominação a que os indivíduos ainda estão submetidos, pois, sem a reflexão intelectual, o pensamento se conforma a seguir determinadas direções sem qualquer crítica. Assim, torna-se “natural” ao indivíduo pensar de uma certa forma, o que se expressa, por exemplo, em uma “disposição a se adaptar ao vigente, uma divisão com valorização distinta entre massa e liderança, deficiência de relações diretas e espontâneas com pessoas, coisas, idéias, convencionalismo impositivo, crença a qualquer preço no que existe”.<sup>281</sup> Essa acomodação do pensamento à realidade, que se impõe de forma opressiva, gera não somente a resignação do indivíduo, mas também a possibilidade de que ele passe a se identificar com figuras de autoridade, sejam na forma de líderes políticos, religiosos, na propaganda ou mesmo nas formas ideológicas reproduzidas na sociedade. Nesse sentido, Adorno afirma que “conforme seu conteúdo, síndromes e estruturas de pensamento como essas são apolíticas, mas sua sobrevivência tem implicações políticas. Este talvez seja o aspecto mais sério do que estou procurando transmitir”.<sup>282</sup>

A falta de uma formação cultural, então, se impõe como limite à resistência subjetiva, sendo um potencial para a passividade diante da própria realidade. Na continuidade da citação mencionada acima, Adorno diz que a formação cultural corresponde não ao esforço, “mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar

---

<sup>281</sup> “Zu ihnen rechnet beflissene Anpassung ans je Geltende, zweiwertige Aufteilung nach Schafen und Böcken, Mangel an unmittelbaren, spontanen Beziehungen zu Menschen, Dingen, Ideen, zwangshafter Konventionalismus, Glaube an Bestehendes um jeden Preis. (GS 10.2, p. 484 [p. 8192] EE, p. 62).

<sup>282</sup> “Derlei Denkstrukturen und Syndrome sind als solche, dem Inhalt nach, apolitisch, aber ihr Überleben hat politische Implikationen. Das ist vielleicht an dem, was ich mitzuteilen suche, das Ernsteste”. (GS 10.2, p. 484 [p. 8192] EE, p. 63).

com os mesmos unicamente para aprender, conforme prevê um clichê insuportável”.<sup>283</sup> Adorno se refere ao “esforço espontâneo” que exige uma atividade intelectual por parte do sujeito, mas que ocorre por uma capacidade de amar, a qual consiste em uma condição para essa disposição de se apropriar da cultura e trazê-la para si e, ao mesmo tempo, nessa compreensão do mundo, conseguir se relacionar também com as demais pessoas.

O tema do amor como condição para o magistério aparece nesse texto, assim como em *Educação após Auschwitz*, evidenciando a necessidade de que a formação cultural não se restrinja a uma “aquisição” de conhecimentos, mas a um desenvolvimento de qualidades no homem que o tornem incapaz de praticar atos de violência e dominação. Nesse sentido, essa prática começa também pelo modo de pensar, o qual revela a capacidade e flexibilidade de se compreender a realidade por meio de diferentes categorias, as quais, dialeticamente, expressam o movimento e contradição inerentes à sociedade, apresentando-se como uma moralidade do próprio pensamento, como já comentado anteriormente. Essa exigência “moral” se coloca contra a “ingenuidade” da reflexão, a qual, diz Adorno nas *Minima Moralia*, “está a serviço de tudo o que é mau, desde a obstinação da opinião privada de que é assim que as coisas são até a justificação da injustiça social como algo natural”.<sup>284</sup> A resistência a essa postura ingênua, contudo, não é uma “antiingenuidade”, a qual se aproximaria de uma forma de idealismo responsável por hipostasiar os conceitos e a universalidade, sem reconhecer o particular como parte daqueles, não no sentido apenas de que está subsumido nos conceitos, mas que, justamente porque o conceito é ele próprio uma forma de determinação, restringe o particular na medida em que o toma em suas especificidades, mas não em sua integralidade. De acordo com Adorno, “afirmar mediatamente a imediatidade, ao invés de compreendê-la como mediada nela mesma, converte o pensar em apologia de seu próprio contrário, em mentira imediata”.<sup>285</sup> A filosofia, portanto, em sua possibilidade de

---

<sup>283</sup> “Ja, in Wahrheit fällt sie nicht einmal Anstrengungen zu sondern der Aufgeschlossenheit, der Fähigkeit, überhaupt etwas Geistiges an sich herankommen zu lassen und es produktiv ins eigene Bewußtsein aufzunehmen, anstatt, wie ein unerträgliches Cliché lautet (...).” (GS 10.2, p. 485 [p. 8194] EE, p. 64).

<sup>284</sup> “Sie dient allem Schlechten, von der Verstocktheit des privaten Nun- einmal-so-Seins bis zur Rechtfertigung des gesellschaftlichen Unrechts als Natur”. (GS 4, p. 82 [p. 1778] MM, p. 63).

<sup>285</sup> “Vermittelt die Unmittelbarkeit behaupten anstatt diese als in sich vermittelte begreifen, verkehrt Denken in die Apologetik seines eigenen Gegensatzes, in die unmittelbare Lüge”. (GS 4, p. 82 [p. 1778] MM, p. 63).

mediação dialética, pode contribuir para uma relação mais justa entre o pensamento, os conceitos, e as coisas, não apenas utilizando aqueles para definir seus objetos, mas para, sem esquecer o sujeito que os pensa, incorporá-los por meio de uma experiência intelectual. Essa seria uma tarefa de moralização do pensamento, a qual, além de fazer justiça ao objeto, impediria que as injustiças que estão presentes na realidade se reproduzissem em um modo de pensar que procura disfarçá-las ao adotar uma postura teórica “ingênua”, a qual insiste na identificação do sujeito com o objeto, algo que, nos termos da crítica adorniana, não seria mais possível. Assim como se tentou mostrar anteriormente, o intelectual tem um dever de lutar contra a reificação do pensamento, o que se mostra, por exemplo, na afirmação de Adorno de que

hoje, o que se exige de um pensador é nada menos que esteja presente, a todo instante, nas coisas e fora das coisas – o gesto do Barão de Münchhausen, que se arranca do pântano puxando-se por seu próprio rabicho, tornou-se o esquema de todo conhecimento que pretende ser mais do que constatação ou projeto.<sup>286</sup>

A linguagem, nesse sentido, é fundamental para a expressão desse pensamento que não se conforma à realidade. No texto *A Filosofia e os professores*, Adorno enfatiza a relação que ela tem com a formação cultural, pois, como já se discutiu no capítulo anterior, ela dá corpo ao pensamento, é o meio pelo qual se torna possível acessar, de forma mediada, as próprias coisas e é essencial que ela expresse seu objeto adequadamente. Nos comentários de Adorno sobre os candidatos do exame, ele constata a falta de “intimidade” com a linguagem. Diz, por exemplo, que “somente muitos poucos pressentem algo na diferença entre a linguagem como meio de comunicação e a linguagem como meio de expressão rigorosa do objeto; acreditam que basta saber falar para saber escrever (...)”.<sup>287</sup> A dificuldade em usar a linguagem de uma forma apropriada seria marca da falta de formação cultural,

---

<sup>286</sup> “Vom Denkenden heute wird nicht weniger verlangt, als daß er in jedem Augenblick in den Sachen und außer den Sachen sein soll - der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht, wird zum Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf”. (GS 4, p. 83 [p. 1780] *MM*, p. 64).

<sup>287</sup> “Vom Unterschied zwischen der Sprache als einem Mittel der Kommunikation und der als einem des präzisen Ausdrucks der Sache ahnen nur die wenigsten etwas; sie meinen, es genüge, daß man sprechen kann, damit man schreiben könne (...)”. (GS 10.2, p. 486 [p. 8195] *EE*, p. 64).

principalmente, a ausência de uma reflexão mais séria sobre o objeto ao qual ela se refere. Se a atividade filosófica é essencialmente lingüística, então, ser incapaz de se expressar evidencia a inaptidão para o próprio pensamento, já que para Adorno o pensamento e a sua expressão estão em uma relação de imanência. Como ele mesmo afirma, “a reflexão acerca da linguagem constitui o parâmetro original de qualquer reflexão filosófica”.<sup>288</sup> É quando pensamento e expressão tornam-se momentos inseparáveis que a experiência intelectual acontece. Contudo, o que Adorno constata no exame é uma aparência lógico-dedutiva na expressão que não corresponde à estrutura lógica do pensamento. Nesse caso, a exposição apenas comunica algo, mas não se vincula de modo mais profundo com o conteúdo do pensamento. Uma passagem do texto mostra essa crítica à superficialidade com que a linguagem é utilizada pelos candidatos:

nexos pseudológicos e pseudocausais são produzidos por meio de palavras que unem as frases entre si na superfície da linguagem, mas no plano da reflexão sobre o objeto revelam-se totalmente desprovidas de conteúdo; assim, por exemplo, a partir de duas sentenças, uma é apresentada como conseqüência da outra, embora ambas estejam no mesmo nível do ponto de vista lógico.<sup>289</sup>

Se a dificuldade com a linguagem já se encontra no nível da lógica da argumentação, o estilo torna-se um momento caricato da expressão. No lugar dele, critica Adorno, está presente o tom cientificista dado à linguagem, o qual tampouco confere profundidade às reflexões. A ausência da formação cultural se manifesta, igualmente, no receio de fazer afirmações com convicção, levando os candidatos a usar expressões como “até certo ponto”, eximindo-se imediatamente da responsabilidade pelo que havia sido dito. Essas considerações feitas por Adorno, embora pareçam casuais, manifestam sua preocupação com a compreensão que aqueles que se ocupam com a filosofia deveriam ter da

---

<sup>288</sup> “(...) die Reflexion auf die Sprache ist das Urbild einer jeglichen philosophischen (...)”. (GS 10.2, p. 486 [p. 8196] EE, p. 65).

<sup>289</sup> “Pseudologische und pseudokausale Beziehungen werden durch Partikeln hergestellt, die auf der sprachlichen Oberfläche die Sätze zusammenkleistern, beim Durchdenken der Sache selbst jedoch gegenstandslos sind; so etwa wird von zwei Sätzen der eine sprachlich als Folgerung aus dem andern vorgeführt, während beide logisch auf der gleichen Stufe stehen”. (GS 10.2, p. 487 [p. 8197] EE, p. 65).

importância da linguagem para a reflexão. É nesse sentido que também a relação com os dialetos da língua materna, com as expressões mais carregadas ou rudes deveriam se tornar delicadas por meio da formação cultural, principalmente porque a expressão filosófica exige o domínio da língua, de seus significados precisos, de suas metáforas, para que ela possa ser ao mesmo tempo abrangente e pontual, para que, ao dispor de um amplo repertório conceitual, possa escolher aqueles termos mais adequados, mais rigorosos para o conteúdo que por meio deles surgirá. Por essa razão, a habilidade de encontrar a palavra exata para o que se pretende dizer pressupõe uma intimidade com a língua que é fundamental à reflexão filosófica. Por isso, também, que é preciso haver um distanciamento em relação àquela linguagem que se formou no indivíduo em um primeiro momento. Como diz Adorno, “o indivíduo só se emancipa quando se liberta do imediatismo de relações que de maneira alguma são naturais, mas constituem meramente resíduos de um desenvolvimento histórico já superado, de um morto que nem ao menos sabe de si mesmo que está morto”.<sup>290</sup>

Seguindo a linha das considerações acima, Adorno faz uma crítica ao campo como um lugar em que essas relações “imediatizadas” estariam presentes, em que o modelo de semiformação é predominante, de tal modo que nele residiriam potenciais de barbárie. Essa crítica aparece no texto *Educação após Auschwitz*, quando ele mostra que no campo o processo de desbarbarização acontece com mais dificuldades, retardando a formação de uma consciência verdadeira, a qual, fragilizada, cede mais facilmente às imagens de poder, portanto, também ao poder autoritário do coletivo cego. Contudo, essa propensão à barbárie não é exclusiva do campo, pois, diz ele, “tendências de regressão – ou seja, pessoas com traços sádicos reprimidos – são produzidas por toda parte pela tendência social geral”.<sup>291</sup> Em *A filosofia e os professores* também a idéia de que no campo residem traços de uma personalidade que se constrói à margem da formação cultural é discutida por Adorno, principalmente com relação à linguagem, pois, no caso da língua alemã, ela permanece como dialeto, não alcançando o nível culto, o que evidencia a ausência do processo de formação cultural como um

---

<sup>290</sup> “Das Individuum wird mündig überhaupt nur dann, wenn es aus der Unmittelbarkeit von Verhältnissen sich löst, die keineswegs naturwüchsig sind, sondern bloß noch Rückstand überholter historischer Entwicklung, eines Toten, das nicht einmal von sich selbst weiß, daß es tot ist”. (GS 10.2, p. 489 [p. 8199] EE, p. 67).

<sup>291</sup> “Regressionstendenzen - will sagen, Menschen mit verdrückt sadistischen Zügen - werden von der gesellschaftlichen Gesamttenenz heute überall hervorgebracht”. (GS 10.2, p. 681 [p. 8527] EE, p. 126).

meio capaz de tornar mais delicadas as formas rudes que a linguagem regional pode ter. Desse modo, o campo seria um local em que se perpetuam relações de imediatidade e que exigem dos indivíduos a busca pela “urbanidade”, ou pela cultura o transcende. De acordo com Adorno,

à formação cultural (*Bildung*) precisa corresponder a urbanidade, e o lugar geométrico da mesma é a linguagem. Ninguém pode ser recriminado por ser do campo, mas ninguém deveria transformar este fato em um mérito, insistindo em permanecer assim. Que, não conseguiu emancipar-se da província, posiciona-se de um modo extraterritorial em relação à formação cultural. A obrigação de se desprovincianoizar, em vez de imitar ingenuamente o que é considerado culto, deveria constituir uma meta importante para a consciência daqueles que pretendem ensinar alguém.<sup>292</sup>

O reconhecimento dessa “extraterritorialidade”, que não se reduz, repita-se, àqueles provindos do campo, deveria ocorrer na própria universidade e marcar uma cisão na consciência dos indivíduos. Além disso, na avaliação de Adorno, os candidatos parecem ter escolhido o magistério como uma segunda opção, para a qual não apresentam liberdade intelectual necessária à própria atividade do ensino que, segundo ele, não é meramente uma profissão, mas exige a presença de auto-reflexão crítica. Esta deveria começar pela autocrítica em relação ao modo como o indivíduo busca sua formação. No caso específico da filosofia, diz Adorno, exige-se que “os futuros professores tenham uma luz quanto ao que eles próprios fazem, em vez de manterem desprovidos de conceitos em relação à sua atividade”.<sup>293</sup>

É por essa razão que a compreensão sobre a filosofia é fundamental para o exercício docente, uma vez que sem haver a

---

<sup>292</sup> “Zur Bildung gehört Urbanität, und ihr geometrischer Ort ist die Sprache. Keinem Menschen ist es vorzuhalten, daß er vom Lande stammt, aber auch keiner dürfte daraus sich ein Verdienst machen und dabei beharren; wem die Emanzipation von der Provinz mißglückte, der steht zur Bildung exterritorial. Die Pflicht zur Entprovinzialisierung anstelle der hilflosen Nachahmung dessen, was man für gebildet hält, wäre von denen, die andere etwas lehren wollen, mit Nachdruck dem eigenen Bewußtsein zuzueignen”. (*GS* 10.2, p. 488 [p. 8199] *EE*, p. 67).

<sup>293</sup> “(...) daß den zukünftigen Lehrern ein Licht aufgeht in dem, was sie selbst tun, anstatt daß sie darin begriffslos befangen bleiben”. (*GS* 10.2, p. 490 [p. 8201] *EE*, p. 69).

consciência do que sua prática exige e da finalidade que a ela se relaciona, o professor estará limitado a reproduzir conteúdos específicos sem que se permita pensar para além deles. A formação cultural, assim, é essencial à filosofia, pois nutre o espírito do indivíduo com pensamentos que alargam seu horizonte de compreensão da realidade. Nesse sentido, a crítica de Adorno presente no texto em questão reafirma o caráter formativo que deve estar presente no sujeito que se ocupa da filosofia ao mesmo tempo em que a própria filosofia, quando praticada no sentido do aprofundamento das relações entre idéias, teorias e a cultura que a produz, já é uma forma de buscar aquela formação capaz de criar uma consciência mais viva. Sobretudo, há uma exigência iluminista de se pensar com coragem, ultrapassando as convenções que limitam o pensamento a se conformar com o existente. A teoria, como se discutiu na seção anterior, tem um impulso para a prática que se realiza como resistência à reificação. Assim, quem está no exercício da docência deve ser consciente de que a forma com a qual lida com o pensamento já se mostra como posição perante a realidade. Como afirma Adorno, “na incapacidade do pensamento em se impor, já se encontra à espreita o potencial do enquadramento e subordinação a uma autoridade qualquer, do mesmo modo como hoje, concreta e voluntariamente, a gente se curva ao existente”.<sup>294</sup>

Pode-se constatar nas considerações de Adorno que o exercício da filosofia no sentido da formação cultural corresponde a uma atitude de liberdade intelectual, de crítica auto-reflexiva, de apropriação subjetiva da cultura, na qual as idéias filosóficas se conectam com outros domínios do conhecimento. Além disso, ele passa pela reflexão sobre o objeto e a possibilidade de que ele seja trazido à expressão com rigor e precisão, sendo a linguagem, portanto, a ferramenta principal do pensamento. Ao exercício filosófico corresponde a busca por um conhecimento cultural mais profundo capaz de enriquecer o espírito, escapando da superficialidade que o remeteria à reificação. E aos professores, especialmente de filosofia, Adorno aponta a necessidade de que reflitam sobre sua prática, tentando compreender o que é a própria filosofia para que, por meio dela, possam ser *formadores* comprometidos com a emancipação.

---

<sup>294</sup> “In der Unfähigkeit des Gedankens, sich zu erheben, lauert bereits das Potential, sich einzugliedern und irgendeiner Autorität so sich zu unterwerfen, wie man jetzt schon konkretistisch, willfährig an Bestehendem haftet”. (GS 10.2, p. 492 [p. 8204] EE, p. 71).

### 3.3 Considerações sobre os tabus presentes no magistério

Se um bom formador é aquele que deve refletir criticamente sobre sua prática, entender os tabus que cercam a imagem do professor é fundamental para que ele possa exercer sua atividade de forma consciente na tentativa de superar as barreiras inerentes à própria profissão. Adorno, em seu texto, *Tabus acerca do magistério*, originalmente uma conferência conferida em 1965 no Instituto de Pesquisa Educacionais de Berlim, faz algumas considerações que lançam luz sobre uma certa aversão mantida em relação à profissão de professor. Adorno diz observar nos universitários formados, inclusive naqueles talentosos, uma repulsa pela atividade do magistério. No texto, ele indica alguns motivos que lhe parecem explicar essa visão negativa da profissão, alguns racionais, outros inconscientes. Diz Adorno que “o principal é a antipatia em relação ao que se encontra regulamentado, ao que se encontra disposto por meio do desenvolvimento definido por meu amigo Hellmut Becker como dirigido à escola administrada”,<sup>295</sup> além de haver uma tendência a considerar o magistério como uma profissão “de fome”. Contudo, os principais motivos são os tabus, definidos por Adorno como

representações inconscientes ou pré-conscientes dos eventuais candidatos ao magistério, mas também de outros, principalmente das próprias crianças, que vinculam esta profissão como que a uma interdição psíquica que a submete a dificuldades raramente esclarecidas. Portanto utilizo o conceito de tabu de um modo relativamente rigoroso, no sentido da sedimentação coletiva de representações que, de modo semelhante àquelas referentes à economia, já mencionadas, em grande parte perderam sua base real, mais duradouramente até do que as econômicas, conservando-se porém com muita tenacidade como preconceitos psicológicos e sociais, que por sua vez retroagem

---

<sup>295</sup> “So vor allem Antipathie gegen das Reglementierte, das gesetzt ist durch die Entwicklung, die mein Freund Hellmut Becker als die zur verwalteten Schule bezeichnete”. (GS 10.2, p. 656 [p. 8487] EE, p. 97).

sobre a realidade convertendo-se em forças reais.<sup>296</sup>

Aqui se pode dizer que os tabus se tornam uma espécie de “segunda natureza” dos objetos aos quais se vinculam, passando a representá-los por meio de imagens distorcidas que acabam por se afirmar como verdadeiras ou reais. Nesse sentido, se há uma desvalorização do magistério relacionada a esses tabus, é preciso desconstruí-los ou, se isso não é possível, ao menos tomar consciência deles. É nesse sentido que Adorno persegue os motivos que sustentariam as representações ligadas à atividade do professor, não com pretensões de elaborar uma teoria sobre o assunto, apenas para colocá-los em questão, já que, como ele mesmo afirma, não seria “uma teoria constituída, para o que não tenho legitimidade por não ser pedagogo, nem tampouco o relato de resultados de investigações empíricas”,<sup>297</sup> as quais ele considera ser importantes para mais bem compreender o problema, principalmente, com o auxílio da psicanálise.

A principal idéia defendida por Adorno no texto diz respeito à imagem ambígua do professor: ele é visto como alguém com poder para castigar ao mesmo tempo em que esse poder não é real. Sua força está na possibilidade de impor aos alunos a disciplina e em exercer o controle sobre o corpo desse sujeitos, os quais, no entanto, não são plenos, o que acaba por ridicularizar a profissão, já que, na verdade, ela envolve um poder limitado pela própria instituição escolar. O professor exerce um poder que não chega a ser soberano, na medida em que, mesmo que possa controlar os seus alunos, ainda se encontra submetido às normas da instituição, às quais deve obedecer. Sua profissão, diferentemente daquelas liberais burguesas, além de estar em uma relação de subordinação que se vincula de forma tensa à suposta autonomia intelectual, é representada coletivamente como um “poder

---

<sup>296</sup> “Das meine ich mit Tabus: unbewußte oder vorbewußte Vorstellungen der für diesen Beruf in Betracht Kommenden, aber auch der anderen, vor allem der Kinder selber, die etwas wie ein psychisches Verbot über diesen Beruf verhängen, das ihn Schwierigkeiten aussetzt, über die man sich selten recht klar wird. Ich gebrauche also den Tabubegriff einigermaßen streng, im Sinne des kollektiven Niederschlags von Vorstellungen, die, ähnlich wie die das Ökonomische betreffenden, die ich Ihnen nannte, ihre reale Basis in weitem Maß verloren haben, länger sogar als die ökonomischen, die sich aber, als psychologische und soziale Vorurteile, zäh erhalten und ihrerseits wieder in die Realität zurückwirken, reale Kräfte werden”. (*GS* 10.2, p. 657 [p. 8487] *EE*, p. 98.)

<sup>297</sup> “Was ich Ihnen vortrage, ist lediglich eine Problemstellung; weder eine durchgebildete Theorie, zu der ich als Nicht-Fachpädagoge in keiner Weise legitimiert wäre, noch die Wiedergabe von verbindlichen empirischen Forschungsergebnissen”. (*GS* 10.2, p. 656 [p. 8486] *EE*, p. 97.)

fraco”, pois apenas imita aquele socialmente reconhecido. Assim, diz Adorno,

o poder do professor é execrado porque só parodia o poder verdadeiro, que é admirado. Expressões como “tirano da escola” lembram que o tipo de professor que querem marcar é tão irracionalmente despótico como só poderia sê-lo a caricatura do despotismo, na medida em que não consegue exercer mais poder do que reter por uma tarde as suas vítimas, algumas pobres crianças quaisquer.<sup>298</sup>

Essa idéia está ligada ao que Adorno chama de “ressentimento do guerreiro”, uma alusão às imagens que historicamente constituíram a figura do professor, principalmente no que diz respeito à separação entre a força física e a intelectual. Essa dicotomia remete à teoria psicanalítica das pulsões, já comentada neste trabalho, segundo a qual elas seriam reprimidas por uma exigência da própria cultura, que redireciona a energia libidinal do indivíduo para outras instâncias necessárias a sua reprodução, como, por exemplo, o trabalho. Contudo, essas pulsões são reprimidas, mas a promessa de sua satisfação é conservada, gerando no indivíduo um recalque que não encontra um modo de se libertar porque a sociedade passou a ser, além de repressora, também opressora, negando espaços para a satisfação do prazer. Como explica Ramos,

a conclusão que podemos extrair da dialética entre cultura e sublimação é que a sociedade é essencialmente repressora. Mas isto não quer dizer que ela deva ser opressiva. Na sociedade opressiva, a repressão não é condição de cultura, mas de barbárie; nesta situação, o objetivo da repressão não é o desenvolvimento das condições materiais de existência dos indivíduos para um posterior afrouxamento das proibições e um conseqüente aumento da fruição, mas a perpetuação das condições de dominação.<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> “Die Macht des Lehrers wird verübelt, weil sie die wirkliche Macht nur parodiert, die bewundert wird. Ausdrücke wie Schultyrann erinnern daran, daß der Typus von Lehrer, den sie festnageln, sowohl irrational despotisch sei wie nur das Zerrbild von Despotie, weil er ja nicht mehr anrichten kann, als irgendwelche armen Kinder, seine Opfer, einen Nachmittag lang einsperren”. (GS 10.2, p. 661 [p. 8494] EE, p. 103).

<sup>299</sup> RAMOS, 2006, p. 12.

Esse estado de constante opressão é reforçado pela estrutura do trabalho na sociedade capitalista, pela política, pela indústria cultural e, também, pelas instituições sociais, como a escola. Nesta, o corpo é controlado pela forte presença da disciplina, a qual é aplicada principalmente com a mediação do professor. Daí ser ele um “fraco que castiga”, reproduzindo a opressão sobre o corpo do aluno. Para Ramos, o “ressentimento do guerreiro” pode ser explicado como “a memória negada de um corpo que já teria sido menos negado”,<sup>300</sup> que vem à tona, por exemplo, nas aulas de educação física em que as crianças têm mais liberdade para satisfazer sua necessidade de liberar a energia relacionada à força física, em contraposição à disciplina que as “aprisiona” na sala de aula. As crianças exibem traços daquela violência física já utilizada pelos homens para se afirmarem, mas que foi abandonada no processo civilizatório pelo uso da racionalidade, sobrevivendo, contudo, nos seus impulsos inconscientes. Assim, diz Adorno,

todas as crianças revelam afinal uma forte tendência a se identificar com “coisas de soldados”, como se diz tão bem hoje em dia; lembro apenas o prazer com que os meninos se fantasiam de *cowboys*, e a satisfação com que correm “armados” por aí. Ao que tudo indica, eles reproduzem, de novo, ontogeneticamente, o processo filogenético, que gradualmente libertou os homens da força física.<sup>301</sup>

Nesse sentido, o ressentimento do guerreiro retornaria como menosprezo pelos professores, aqueles que são mais fortes, que podem castigar, embora sejam profissionais vistos como fracos, cujo poder material não se equivale ao status social. Segundo Adorno, o ressentimento do guerreiro “acaba se impondo ao conjunto da população pela via de um mecanismo interminável de identificações” que se manifesta de diferentes formas na construção de representações que tornam a profissão do magistério inferiorizada, mesmo quando comparada a outras atividades intelectuais, como os médicos ou juristas. O professor é visto como um “coitado”, alguém “socialmente incapaz”,

---

<sup>300</sup> RAMOS, 2006, p. 14.

<sup>301</sup> “Kinder haben ja insgesamt eine starke Neigung sich zu identifizieren mit Soldatischem, wie man heute so schön sagt; ich erinnere daran, wie gerne sie als Cowboys sich kostümieren, welche Freude es ihnen bereitet, mit Schießprügeln herumzulaufen. Sie machen offensichtlich ontogenetisch noch einmal den phylogenetischen Prozeß durch, der die Menschen von der physischen Gewalt allmählich befreite (...).” (*GS* 10.2, p. 659-660 [p. 8492] *EE*, p. 102).

que mesmo exercendo uma atividade intelectual, não tem prestígio, já que ela não lhe confere poder na sociedade, ainda que, na realidade, sua situação material não seja tão precária. Para Adorno, “haveria nisso a influência do tardio desenvolvimento burguês, da longa sobrevida do feudalismo alemão que não era propriamente afeito ao espírito, e que gerou a figura do mestre de escola como sendo um serviçal”.<sup>302</sup> Assim, eles não são considerados membros importantes no processo de reprodução da sociedade, pois agem sobre ela de forma indireta, disciplinando as crianças, usando, portanto, da violência que o exercício formativo exige e, com isso, atraindo para si a imagem também arcaica do carrasco: aquele que é forte o suficiente para executar o castigo, sem que seja bom o suficiente para decidir sobre ele, sendo apenas alguém que obedece a ordens que lhe são delegadas. Por isso, Adorno defende que somente quando a escola se livrasse dessa idéia de punição é que poderia ocorrer uma mudança nessa representação associada ao magistério.

Além disso, outro aspecto que se relaciona à imagem do professor é de que ele seria um “mutilado”, “castrado sexualmente”, o que o torna tão infantil quanto as crianças a quem ele deve ensinar. Sua imagem é ambígua, pois ao mesmo tempo em que se anula no plano erótico, também é visto eroticamente, como diz Adorno, por “adolescentes deslumbrados”. Essa percepção também se relaciona ao fato de ele ser sempre alguém inatingível, que se destaca do mundo de seus alunos e mantém uma aura singular, o que custa, exatamente, seu pertencimento no plano erótico. De acordo com Adorno, “esta imagem do quase castrado, da pessoa neutralizada ao menos eroticamente, não livremente desenvolvida, esta imagem de pessoas descartadas na concorrência erótica, corresponde à infantilidade real ou imaginária do professor”.<sup>303</sup> Essa associação com a infantilidade reforça a idéia de que o professor é alguém incapaz, aumentando o desprestígio e o menosprezo por sua profissão. Esse se localiza em uma região limite, pois, por um lado, se aproxima do infantil dada sua anulação na esfera erótica, mas, por outro, ele é um adulto de fato. Assim, “sua dignidade desajeitada continua a ser experimentada como uma compensação

---

<sup>302</sup> “ Das dürfte von der Verspätung der bürgerlichen Entwicklung bedingt sein, dem langen Überleben des nicht gerade spirituellen deutschen Feudalismus, der den Typus des Hofmeisters als eines Bedienten hervorbrachte”. (*GS* 10.2, p. 658-659 [p. 8490] *EE*, p. 101).

<sup>303</sup> “Dies Bild des quasi Kastrierten, wenigstens erotisch Neutralisierten, nicht frei Entwickelten; das von Menschen, die in der erotischen Konkurrenz nicht zählen, deckt sich mit der wirklichen oder vermeintlichen Infantilität des Lehrers”. (*GS* 10.2, p. 665 [p. 8501] *EE*, p. 108).

insuficiente dessa discrepância”.<sup>304</sup> Há, ainda, outro motivo que possivelmente reafirma a imagem de infantilidade do professor e ela diz respeito ao fato de ele estar freqüentemente alheio à realidade, fechado no mundo da escola, cuja própria organização e estrutura exige essa espécie de isolamento em relação à sociedade. Para Adorno, “a infantilidade do professor apresenta-se pela sua atitude de substituir a realidade pelo mundo ilusório intramuros, pelo microcosmo da escola, que é isolado em maior ou menor medida da sociedade dos adultos (...)”.<sup>305</sup> A infantilidade, contudo, serve como possibilidade de identificação para os alunos, os quais buscam na figura do professor aquela fonte de autoridade ou o ideal de ego que a psicanálise mostrou ser necessária ao processo de constituição subjetiva. Essa identificação, porém, não ocorre, principalmente porque a relação entre o professor e o aluno é sempre marcada por antinomias, pois, ao mesmo tempo em que a criança gostaria de se identificar com o professor, este é o sujeito que a limita, que impõe a disciplina a ela e que também se constitui como sujeito por esse processo, marcado em algum momento de sua vida pelas adequações a que foi submetido. Como afirma Adorno em seu texto,

o professor não é aquela pessoa íntegra que forma a expectativa das crianças, por mais vaga que seja, mas alguém que no plano de todo um conjunto de outras oportunidades e tipos profissionais concentrou-se inevitavelmente como profissional na sua própria profissão, sendo propriamente já *a priori* o contrário daquilo que o inconsciente aguarda dele: que precisamente ele não seja um profissional, quando justamente ele precisa sê-lo.<sup>306</sup>

Nessa passagem, está colocada outra questão importante relativa aos tabus que cercam o magistério. Ela diz respeito ao modo

---

<sup>304</sup> “Seine täppische Würde wird weithin als unzulängliche Kompensation dieser Diskrepanz erfahren”. (GS 10.2, p. 665 [p. 8502] EE, p. 109).

<sup>305</sup> “Das Infantile des Lehrers zeigt sich darin, daß er den Mikrokosmos der Schule, der gegen die Gesellschaft der Erwachsenen mehr oder minder abgedichtet ist (...)”. (GS 10.2, p. 666 [p. 8503] EE, p. 109).

<sup>306</sup> “Der Lehrer ist nicht der unverstümmelte Mensch, den, sei's noch so vag, die Kinder erwarten, sondern jemand, der sich unvermeidlich unter allen möglichen anderen Berufschancen und Berufstypen auf den seinen eingeschränkt, auf ihn als Fachmensch konzentriert hat, eigentlich schon *a priori* Gegenteil dessen, was das Unbewußte von ihm erhofft: daß gerade er kein Fachmensch sei, während er es doch erst recht sein muß”. (GS 10.2, p. 668 [p. 8506] EE, p. 111).

como o professor se relaciona com os alunos. Tal relação contém momentos de tensão, antinomias, os quais se definem pela própria prática docente. O professor, inevitavelmente, é aquele que sabe mais e que não tem como negar esse fato. Sua posição já é, em princípio, estabelecida em um “nível acima” dos alunos, o que resulta naquilo que Adorno chama de *unfairness*, uma injustiça que decorre da profissão mesma. Ela é percebida pelo aluno, assim como pelo professor, inclusive em nível universitário, pois, como o autor explica, ela “afeta a vantagem do saber do professor frente ao saber de seus alunos, que ele utiliza sem ter direito para tanto, uma vez que a vantagem é indissociável de sua função, ao mesmo tempo em que sempre lhe confere uma autoridade de que dificilmente consegue abrir mão”.<sup>307</sup> Assim, há uma lacuna na relação que não pode ser preenchida e que, justificadamente, obriga ambas as partes a se posicionar resignadamente em seus lugares. O que Adorno critica, além dessa injustiça própria da relação entre o professor e os alunos, é que ela se legitima também externamente, pois a sociedade reconhece que o professor “sabe mais”, portanto, sustenta a hierarquia que a partir dessa convicção é gerada, a qual não deixa de ser problemática, principalmente porque ela se presta a outras formas de injustiças que acabam por extrapolar as instituições de ensino. Adorno menciona, por exemplo, o modo como os nazistas se utilizaram da contraposição entre uma hierarquia oficial, correspondente ao intelecto, e outra não-oficial, determinada pela força física, como instrumentos de dominação. O professor, símbolo da atividade intelectual, conta com o menosprezo da sociedade por ser um fraco na hierarquia não-oficial, mas é esta, no entanto, que legitima a sua autoridade dentro da instituição, onde ele pode exercer seu “poder”, o que acaba soando como ironia.

Além disso, há outro elemento que ampara a antinomia da relação entre professor e aluno e ela se refere à separação entre os momentos objetivo e subjetivo do trabalho, que, no magistério, se confundem. O professor deve ser afetuoso no trato com os alunos ao mesmo tempo em que é a autoridade na sala de aula, algo que por si só já exige uma postura de distanciamento. Para Adorno, essa tensão é responsável por tornar a escola um lugar de alienação social, justamente porque é um ambiente caracterizado pela dureza, seriedade, disciplina e

---

<sup>307</sup> “Von solcher unfairness hat - und das kann jeder Lehrende, auch der Universitätslehrer spüren - etwas auch der Vorsprung des Wissens vor dem seiner Schüler, den er geltend macht, ohne daß er ein Recht dazu hätte, weil ja der Vorsprung selbst von seiner Funktion untrennbar ist, während er ihm stets wieder eine Autorität verleiht, von der abzusehen ihm schwer wird”. (GS 10.2, p. 662-663 [p. 8497] EE, p. 105).

repressão. Assim, aquela idéia já discutida sobre o ressentimento do guerreiro, pode ser retomada aqui para explicar o desprezo sofrido pelo professor em razão de ele se constituir na autoridade da qual emerge a situação de repressão e privação dos alunos, as quais, como diz Adorno,

mobilizam automaticamente nas crianças as imagens do professor que se acumularam no curso da história e que, como todas as sobras remanescentes no inconsciente, podem ser despertadas conforme as necessidades da economia psíquica. Os professores têm tanta dificuldade em acertar justamente porque sua profissão lhes nega a separação entre seu trabalho objetivo – e seu trabalho em seres humanos vivos é tão objetivo quanto o do médico, nisto inteiramente análogo – e o plano afetivo pessoal, separação possível na maioria das outras profissões. Pois seu trabalho realiza-se sob a forma de uma relação imediata, um dar e receber, para a qual, porém, este trabalho nunca pode ser inteiramente apropriado sob o jugo de seus objetivos altamente mediatos.<sup>308</sup>

A exigência em relação à atuação do professor, portanto, é desproporcional, pois ele nunca conseguirá atender as demandas psíquicas dos alunos, as quais se misturam a um inconsciente coletivo e histórico que forma a própria imagem do professor e cria determinadas expectativas sobre ele. Nesse sentido, Adorno aponta para um caráter arcaico presente no profissional do magistério, já que, além dessa insatisfação constante gerada pela incapacidade de corresponder ao imaginário que dele se tem, não consegue esconder suas próprias reações de insegurança, fraqueza, raiva. Adorno considera que seria melhor admitir que o professor é um ser humano e que, do mesmo modo que os alunos, não está imune às reações afetivas, o que, possivelmente,

---

<sup>308</sup> “Die Zivilisation, die er ihnen antut, die Versagungen, die er ihnen zumutet, mobilisieren in den Kindern automatisch die imagines des Lehrers, die im Lauf der Geschichte sich angehäuft haben und die, wie aller Unrat, der im Unbewußten fortwest, nach den Bedürfnissen der psychischen Ökonomie wieder erweckt werden können. Es ist darum so verzweifelt schwer für die Lehrer, es recht zu machen, weil ihr Beruf ihnen die in den meisten anderen Berufen mögliche Trennung ihrer objektiven Arbeit - und ihre Arbeit an lebendigen Menschen ist genauso objektive Arbeit wie die darin analoge des Arztes - vom persönlichen Affekt verwehrt. Denn ihre Arbeit vollzieht sich in der Form einer unmittelbaren Beziehung, eines Gib und Nimm, der sie doch unterm Bann ihrer höchst mittelbaren Zwecke nie gerecht werden kann”. (GS 10.2, p. 668-669 [p. 8507-8508] EE, p. 112).

desmistificaria a sua autoridade e pertencimento a um mundo completamente distante daquele vivido por seus alunos. A tentativa de esclarecer professores, pais e alunos a respeito desses tabus poderia ser uma possibilidade de transformar a imagem da profissão. Contudo, Adorno pondera que sendo o tabu formado inconscientemente, o próprio esclarecimento, na medida em que consiste em uma forma externa de explicação, tem suas limitações, sendo, por isso, mais fecundo tentar resistir aos elementos presentes na sociedade que geram aquelas representações. Para Adorno, “é necessário tratar aqueles pontos nevrálgicos ainda na fase de formação dos professores, em vez de orientar a sua formação pelos tabus vigentes”.<sup>309</sup>

A importância dada por Adorno à discussão sobre os tabus está ligada às possibilidades de que, na ausência deles, a escola possa realizar sua tarefa de desbarbarização. Isso exige uma atitude de reflexão sobre os traços de dominação, autoritarismos e repressão que se reproduzem nessa instituição, as quais, já Horkheimer, em *Autoridade e família*, nos anos 1930, havia sugerido. Assim, é preciso também que o professor possa ocupar sua posição equilibrando a necessidade de disciplina e autoridade exigida pela própria atividade de promover a emancipação, as quais são contrárias à opressão e autoritarismo. A melhor forma de tentar alcançar esse equilíbrio seria, segundo as considerações de Adorno, promover o esclarecimento sobre os elementos de dominação que estão presentes na escola e nas relações entre alunos e professores, para que, quando eles se mostrarem inevitáveis, que pelo menos se tenha consciência de que são momentos de um processo orientado para outra finalidade: a formação de sujeitos emancipados. Como Adorno diz,

enquanto a sociedade gerar a barbárie a partir de si mesma, a escola tem apenas condições mínimas de resistir a isto. Mas se a barbárie, a terrível sombra sobre a nossa existência, é justamente o contrário da formação cultural, então a desbarbarização das pessoas individualmente é muito importante. A desbarbarização da humanidade é o pressuposto imediato da sobrevivência. Este deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam seu alcance e suas

---

<sup>309</sup> “Vor allem wird man die neuralgischen Punkte schon in der Ausbildung der Lehrer behandeln müssen, anstatt die Ausbildung ihrerseits an den geltenden Tabus zu orientieren”. (GS 10.2, p. 670 [p. 8510] EE, p. 114).

possibilidades. E para isto ela precisa libertar-se dos tabus, sob cuja pressão se reproduz a barbárie. O *pathos* da escola hoje, a sua seriedade moral, está em que, no âmbito do existente, somente ela pode apontar para a desbarbarização da humanidade, na medida em que se conscientiza disso.<sup>310</sup>

Desse modo, a dissolução dos tabus contribui para a tarefa da desbarbarização, pois traria à luz o menosprezo ao magistério que inconscientemente se reproduz na sociedade, que, no entanto, é um pouco menos direcionado ao professor universitário. Em algumas passagens do texto, Adorno chama a atenção para essa diferença, como, por exemplo, quando mostra que os professores universitários são mais prestigiados, principalmente porque não estão submetidos à obrigação de controlar seus alunos. Sua prática não inclui as funções disciplinares que se relacionam àquele imaginário do professor como carrasco. Sobretudo, o professor universitário, por freqüentemente ser pesquisador e intelectual, está mais preocupado com os problemas de sua área de conhecimento, sem se comprometer com a dimensão pedagógica de sua prática. Adorno tem uma posição que poderia ser entendida como “antipedagógica”, no sentido de que ele entende que os problemas com os quais se depara a educação não podem ser resolvidos apenas com a pedagogia, pois estão profundamente relacionados com a própria sociedade. Contudo, em suas considerações mais pontuais sobre a educação, fica claramente delineada uma preocupação com o modo como o professor se relaciona com seus alunos, já que este vínculo exerce uma forte influência na constituição do indivíduo, principalmente, na infância. Na universidade, porém, Adorno enfatiza a seriedade que o professor deve ter com o próprio conteúdo sobre o qual versam suas aulas, algo que, como já se viu neste trabalho, é fundamental para incentivar a reflexão nos estudantes. A imanência

---

<sup>310</sup> “Sicherlich ist, solange die Gesellschaft die Barbarei aus sich heraus erzeugt, zum Widerstand dagegen die Schule nur minimal fähig. Ist aber Barbarei, der furchtbare Schatten über unserer Existenz, doch eben der Gegensatz zur Bildung, so hängt Wesentliches auch davon ab, daß die einzelnen Menschen entbarbarisiert werden. Entbarbarisierung der Menschheit ist die Voraussetzung des Überlebens unmittelbar. Dem muß die Schule, so beschränkt ihr Bereich und ihre Möglichkeiten auch sein mögen, dienen, und dazu bedarf sie der Befreiung von den Tabus, unter deren Druck die Barbarei sich reproduziert. Das Pathos der Schule heute, ihr moralischer Ernst ist, daß inmitten des Bestehenden nur sie, wenn sie sich dessen bewußt ist, unmittelbar auf die Entbarbarisierung der Menschheit hinarbeiten vermag”. (GS 10.2, p. 672 [p. 8514] EE, p. 116).

entre o conteúdo e forma, portanto, corresponde à dissolução da dicotomia entre o conteúdo e a metodologia, pois aquilo que tem que ser expresso na linguagem já encontra sua forma condicionada pelo objeto. Nessa perfeita adequação residiria, então, a verdade sobre o objeto investigado, sendo essa a principal preocupação do professor universitário, o qual é, em última instância, um intelectual. É nesse sentido que Adorno faz menção a Scheler:

Max Scheler disse certa feita que só atuou pedagogicamente porque nunca tratou seus estudantes de maneira pedagógica. Se me permitem a observação pessoal, a minha própria experiência confirma inteiramente este ponto de vista. Ao que tudo indica, o êxito como docente acadêmico deve-se à ausência de qualquer estratégia para influenciar, à recusa em convencer.<sup>311</sup>

A exigência da reflexão sobre a prática docente, assim como da tentativa de buscar o esclarecimento sobre os tabus relacionados à imagem do professor são preocupações constantes tanto nas considerações teóricas de Adorno, quanto em sua própria atividade como professor universitário. Elas se mostrarão na forma de se relacionar com os conteúdos, no modo de expô-los aos alunos e, também, na maneira como ele conduzia suas próprias aulas, sendo essas expressões objeto de investigação da próxima seção deste capítulo, na qual será discutido o modo como Adorno exercia sua atividade docente, especificamente, a acadêmica.

---

<sup>311</sup> “Max Scheler sagte einmal, er habe pädagogisch nur deshalb gewirkt, weil er niemals seine Studenten pädagogisch behandelt habe. Wenn mir die persönliche Bemerkung gestattet ist, so kann ich das aus meiner Erfahrung sehr bestätigen. Erfolg als akademischer Lehrer verdankt man offenbar der Abwesenheit einer jeden Berechnung auf Einflußnahme, dem Verzicht aufs Überreden”. (GS 10.2, p. 662 [p. 8496] EE, p. 104).

### 3.4 Adorno: filósofo e professor

Em sua atividade como professor, Adorno levou a sério a tarefa de se aprofundar nos temas da filosofia, procurando o núcleo de verdade existente na tradição filosófica, desenvolvendo, juntamente com os demais intelectuais da Teoria Crítica, um pensamento que, inconformado com uma realidade permeada de injustiças, contradições e dominação, busca superar a si mesmo por meio de uma dialética que desafia a própria razão em sua pretensão de compreender e determinar seus objetos. Esse comprometimento com a filosofia se manifesta em suas atividades como intelectual, como docente, as quais pretendem romper com os limites do pensamento, da teoria e, quiçá, da razão.

As considerações feitas até o momento tanto sobre a relação entre teoria e prática na figura de Adorno como intelectual, quanto a respeito das observações dele sobre a filosofia como formação cultural, que deve estar presente na atividade docente, também sobre suas ponderações acerca dos tabus relacionados à figura do professor serão analisadas, a seguir, como momentos que se revelam em suas próprias aulas. O entendimento de que a docência não está imune a elementos de violência, expressos na forma de autoritarismo e de controle, por exemplo, é algo presente na atividade de Adorno, modelando-a para que ela, em alguma medida, corresponda àquilo que ele próprio define como fundamental: a busca pela emancipação. Na medida em que a educação se coloca tal fim e em que a própria filosofia se mostra como um exercício de pensamento que resiste à reificação, ambas estão intimamente ligadas em sua possibilidade de se opor à barbárie. Como condição para a realização dessa tarefa, está pressuposta a idéia de uma formação cultural capaz de proporcionar ao indivíduo a experiência que o torna capaz de não aceitar o existente, de pensar a realidade em suas contradições e de resistir à dominação que tendencialmente se projeta em todas as dimensões da vida humana.

Tais considerações estarão presentes na análise que será feita de algumas das aulas de Adorno na Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt am Main. Serão consideradas as aulas ministradas no final do ano de 1965 que estão reunidas na edição póstuma intitulada *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66* (Conferência sobre a dialética negativa: fragmentos para as conferências de 1965/66).<sup>312</sup> As dez primeiras são transcrições feitas de

---

<sup>312</sup> O termo alemão “*Vorlesung*”, em inglês “*lecture*”, se refere a uma modalidade de aula praticada nas universidades, na qual o professor faz uma espécie de conferência, ou uma série

gravações, as quais contam, ainda, com notas de Adorno sobre sua fala, provavelmente, utilizadas como uma espécie de roteiro, já que nelas se encontram algumas observações na forma de tópicos, definições, palavras-chave, algo que não apresenta, contudo, o argumento que seria apresentado. Essas aulas referem-se à publicação de Adorno, *Dialética negativa* e, por isso, trazem temas fundamentais à filosofia e ao método dialético adotado por ele. A edição póstuma apresenta, ainda, outras quinze aulas, as quais, porém, contêm apenas as notas de Adorno, mas nenhuma transcrição completa e, eventualmente, trechos de suas falas nas quais as notas foram baseadas. A obra que reúne esse ciclo de aulas é, portanto, fragmentária, mas permite extrair algumas idéias importantes sobre sua atividade como professor universitário. Ainda que de forma eventual, serão analisadas também as aulas de sociologia reunidas na edição *Introdução à sociologia*, as quais contêm, além das contribuições de Adorno para a reflexão sociológica, comentários que ficam à margem das suas discussões relativas a conteúdos, referindo-se a própria dinâmica docente na universidade.

Além dessas obras, são analisadas as aulas reunidas na edição póstuma intitulada *Probleme der Moralphilosophie*, referentes ao ano de 1963, as quais tratam, em especial, da filosofia moral kantiana.<sup>313</sup> O livro, editado por Thomas Schröder, reúne dezessete aulas entre os meses de maio e julho daquele ano, as quais apresentam uma leitura minuciosa da teoria moral kantiana, inserindo-a no cerne dos problemas com os quais a filosofia moral, em geral, se depara. Cabe lembrar que Adorno não tinha a intenção de publicar essas aulas, de tal forma que os textos que após sua morte foram editados a partir das gravações podem conter imprecisões e pequenas correções julgadas necessárias pelos editores a fim de preservar a inteligibilidade do material.<sup>314</sup>

Em *Problems of Moral Philosophy* pode-se encontrar nas primeiras aulas, e especialmente no início de cada uma delas, várias considerações importantes sobre o desenvolvimento do próprio curso, as quais tomam a forma de uma justificativa sobre o modo como as aulas seriam conduzidas no decorrer do semestre. Adorno chega a comentar em uma delas, por exemplo, que a própria forma “*Vorlesung*” deve ser

---

de palestras, que ocorrem regularmente durante um ou mais semestres, semelhantes à forma como as aulas ocorrem nas universidades brasileiras. Na *Vorlesung*, o professor fala sobre um tema que é desenvolvido ao longo das aulas e raramente é interrompido pelos alunos. A edição será referida daqui em diante por *Lectures on Negative Dialectics*, já que se utilizou a tradução em inglês para as citações feitas ao longo do trabalho.

<sup>313</sup> A obra será citada em sua edição inglesa, intitulada *Problems of Moral Philosophy*.

<sup>314</sup> Cf. SCHRÖDER, 2008, p. 216.

distinta tanto em natureza quanto em finalidade da expressão escrita. Em um trecho da aula de catorze de maio de 1963, diz:

I would say that the lecture, which came into being in an age when printing had long since been in existence, is in a certain sense an 'archaic form', a point Horkheimer once demonstrated very elegantly. That is to say, it has in a sense been superseded by the written form. Hence if this form is to be retained, if people are to continue to give real lectures, this can only have meaning if the things that are said during a lecture, and the way they are said, cannot be found in printed form, especially not in the so-called authoritative texts of philosophy.<sup>315</sup>

Adorno recomendava aos estudantes que não tomassem notas durante a aula a fim de que realizassem o exercício de abstração, de reflexão, ainda que algumas coisas se perdessem nesse movimento, justamente porque é esse tipo de exercício que constitui a própria filosofia. Tal atividade é, também, qualitativamente diferente do que se ter acesso a um texto, cuja leitura impõe outro ritmo para a compreensão dos conceitos. Além disso, a orientação se devia ao fato de que o modo de exposição não era linear, nem possuía o encadeamento lógico-analítico de quem procede em sua explicação por etapas. Como não refletia dedutivamente, o estudante que tentasse traçar uma seqüência argumentativa acabaria frustrado, já que, assim como os ensaios, também a fala de Adorno se movia segundo a ordem prioritária do objeto, a qual era acompanhada pelo pensamento, mas não determinada por ele. Desse modo, havia, na aula, uma renúncia ao pensamento sistemático, devendo ser a reflexão, e não a busca pela compreensão de conteúdos específicos e pontuais, o objetivo principal. Adorno chegou a fazer um comentário sobre essa questão em uma de suas aulas:

---

<sup>315</sup> “Eu diria que a aula (conferência), que surgiu em uma época em que a impressão há muito já existia é, em certo sentido, uma "forma arcaica", um ponto que Horkheimer demonstrou muito elegantemente. Ou seja, ela foi, de certo modo, substituída pela forma escrita. Portanto, se esse formato deve ser mantido, se as pessoas continuam a dar aulas, isso só pode ter sentido que as coisas que são ditas, e o modo como são ditas, não pode ser encontrado na forma impressa, especialmente não nos assim chamados “textos de filosofia respeitadas”. *PM*, p. 24, tradução nossa.

I have told you that I would think contemptible were I to formulate my ideas in terms of ‘firstly’, ‘secondly’, ‘thirdly’, since this would amount merely to the pretence of a systematic treatment that is inappropriate to the subject-matter. What I am trying to do instead is to lead you undaunted over the rough ground in pursuit of the ideas and reflections which in my view represent the actual movement of philosophical thought.<sup>316</sup>

A recomendação se baseia na concepção defendida por Adorno sobre o que constitui a filosofia. Se fosse o caso de apenas receber determinados conteúdos, como se ela transmitisse conhecimentos, então, bastaria ter contato com os livros, os quais proporcionariam esse tipo de informação ao leitor, pois “if it were simply a matter of gaining a knowledge of some theories or other, of opinions or doctrines that have been handed down in the history of philosophy, these are matters that you could indeed learn much more easily by reading by yourselves”.<sup>317</sup> Contudo, as aulas têm outra finalidade que não se reduz à comunicação de conteúdos. Antes, elas incitam o estudante a pensar, a aprender a pensar certos temas e conteúdos. Esse modo de refletir, contudo, não é sistemático, embora tenha uma lógica em sua exposição. É por Adorno conceber a filosofia como um exercício de reflexão livre, que ele rejeita a tendência tradicionalmente adotada por ela de subsumir o pensamento em regras lógicas e dedutivas. Em um momento de sua aula, Adorno faz uma afirmação certamente fundamental para se compreender o que é a atividade filosófica:

philosophy consists in reflection on knowledge and not in the immediate transmission of information, and anyone who becomes seriously involved with philosophy – and I assume that this applies to you – has to be prepared to submit to the process of reflection, and to reflection,

---

<sup>316</sup> “Eu já disse a vocês que eu acharia desprezível formular minhas idéias em termos como “em primeiro lugar”, “em segundo lugar”, “em terceiro lugar”, pois isso equivaleria, meramente, à pretensão de um tratamento sistemático que é inapropriado ao objeto. O que eu estou tentando fazer, em vez disso, é conduzi-los destemidamente sobre um terreno acidentado em busca de idéias e reflexões que, em minha opinião, representam o movimento real do pensamento filosófico”. *PM*, p. 23, tradução nossa.

<sup>317</sup> “se fosse simplesmente uma questão de obter conhecimento de teorias, opiniões ou doutrinas que foram tratadas na história da filosofia, seriam coisas que vocês poderiam aprender muito mais facilmente lendo por si mesmos”. *PM*, p. 24, tradução nossa.

moreover, conceived as free, without any spoon-feeding, and cannot expect philosophy to provide any kind of solid subject-matter that is normal elsewhere.<sup>318</sup>

Dessa forma, as aulas de Adorno, fossem elas sobre filosofia ou sociologia, não consistiriam em espaços para se “ensinar” conteúdos, mas, em uma atividade reflexiva conduzida pelo próprio objeto. Os conteúdos se tornam a matéria do pensamento e emergem de acordo com o movimento realizado pela reflexão, seja como necessidade de se adentrar em um conceito ou para explorar as diferentes dimensões de um tema. Assim, o “ensino” ocorre sem que seja pretendido, pois é o exercício de pensar que surge em primeiro plano. A famosa frase de Kant de que não se pode ensinar filosofia, mas como filosofar, é lembrada por Adorno no sentido de reafirmar que aquilo que deve ser apreendido em uma aula não é, necessariamente, o que se diz sobre um determinado filósofo, sobre um conceito, mas como o pensamento opera a partir dos elementos que tem à disposição. No caso do curso sobre a filosofia moral, Adorno discorre sobre o tema ao longo de suas aulas partindo de categorias da teoria kantiana, as quais servem como base para se pensar, de forma crítica, a própria moralidade. Ele comenta esse procedimento no início de uma das primeiras aulas do curso:

(...) Kant never attempted to teach his own philosophy directly, but always did so in the context of traditional ideas, and in actual fact there were ideas of the selfsame philosophy of Leibniz and Wolff that were the target of the critique in the title of the Critique of Pure Reason. I am using Kant in a similar fashion, namely, as a vehicle, in order, on the one hand, to introduce you to the problems of moral philosophy by telling you about his problems and his way of tackling them, and, on the other hand, to lead you to go beyond Kant through my critical and other reflections on him.<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> “filosofia consiste na reflexão sobre o conhecimento e não na transmissão imediata da informação. Quem se envolve seriamente com ela - e suponho que isso se aplica a vocês - tem que estar preparado para se submeter a um processo de reflexão e, além disso, à reflexão entendida como livre, sem qualquer colher de chá, e não pode esperar que a filosofia forneça qualquer tipo de objeto sólido que é normal em outros lugares”. *PM*, p. 23, tradução nossa.

<sup>319</sup> “(...) Kant nunca tentou ensinar diretamente sua própria filosofia, mas sempre o fez no contexto das idéias tradicionais e, na realidade, havia idéias exatamente iguais

É possível pensar que a figura de Adorno se torna um exemplo de alguém que faz filosofia e, assim, implicitamente mostra aos estudantes um modo de pensar filosófico. Entretanto, não é apenas a forma da aula que está em questão, pois ela é inseparável do conteúdo ou, como diz Adorno, “it is an essential feature of philosophy that form and content cannot be separated from each other, as is supposed to be the case in the various branches of learning (...)”.<sup>320</sup> Não se trata, portanto, de mostrar o que seja a filosofia pura e simplesmente, mas de refletir de um certo modo que, para Adorno, deve ser essencialmente crítico. Assim, ele se torna um exemplo de uma filosofia crítica, que se apropria da tradição para ir além dela, incentivando os estudantes a fazer o mesmo. Adorno mesmo reconhece que suas aulas são de certo modo “enigmáticas”, algo que soa incompreensível ao público e, por isso, ele recomenda que as pessoas presentes em seu curso diminuam suas expectativas quanto ao que acompanharão. Adorno diz isso de modo mais pontual, pois como o curso de 1963 levou o título de “Problemas da filosofia moral”, parecia haver uma expectativa de que ele proporia algum sistema ético em suas aulas ou conselhos práticos sobre a vida boa, algo que ele já na primeira aula alerta que não seria o caso. Se os estudantes vão à aula ansiosos por respostas como essas, então, no momento em que a discussão não é feita na direção esperada, há como que uma reação de incompreensão e frustração. Por isso, Adorno, no início da aula, diz aos estudantes:

if I may give you some advice to make our discussions here easier to understand – something that of course matters as much to me as it does to you – that advice would be not to come to these lectures with those expectations, or indeed with any fixed expectations of the kind you may have acquired from elsewhere in your philosophical studies. Instead you should try merely to give your attention to the matter in hand, and to what I shall try to tell you about it as well or as badly as I am able. You should try to follow the argument

---

da filosofia de Leibniz e Wolff que foram o alvo da crítica na Crítica da Razão Pura. Estou usando Kant de modo semelhante, ou seja, como um veículo, a fim de, por um lado, apresentar a vocês os problemas da filosofia moral falando sobre seus problemas e seu modo de lidar com eles e, por outro lado, levá-los para além de Kant por meio da minha crítica e de outras reflexões sobre ele”. *PM*, p. 25, tradução nossa.

<sup>320</sup> “é um aspecto essencial da filosofia que forma e conteúdo não possam ser separados um do outro, como se supõe ser o caso em vários ramos do saber (...)”. *PM*, p. 23, tradução nossa.

and spontaneously think along with it, instead of being constantly on the lookout for nuggets that can be conveniently picked up.<sup>321</sup>

A preocupação de Adorno com os pressupostos metodológicos de suas aulas está de acordo com sua posição, já vista anteriormente, de que a relação entre o professor e o aluno deve ser transparente, no sentido de que é preciso esclarecer também aquilo que acontece de forma mais ou menos implícita na relação, mas que pode levar a uma falsa representação, seja sobre o professor, sobre a aula ou mesmo sobre o conteúdo. Seguindo as idéias apresentadas no texto *Tabus acerca do magistério*, pode-se perceber que Adorno esteve constantemente atento para as questões “pedagógicas”, ainda que elas não fossem seu foco. Elas na verdade decorrem da preocupação com a relação entre o conteúdo discutido e sua recepção, algo que, no caso específico das aulas de Adorno, pode se tornar problemático, já que ele insiste no rigor, na profundidade dos temas e, assim, faz-se necessário esclarecer os estudantes sobre os motivos que o levam a proceder desse modo, que claramente não é arbitrário, mas consequência da sua maneira de entender a filosofia. Há da parte de Adorno, portanto, uma profunda preocupação com o modo pelo qual aquilo que é dito por ele seja experienciado pelos alunos. Gruschka destaca esse caráter “paradoxal” contido na prática de Adorno como professor:

em um sentido paradoxal, Adorno como esclarecedor foi, também, um pedagogo, que conscientemente deixou de se servir dos meios que os pedagogos em geral utilizam. Até mesmo as aulas com as quais pretendia introduzir os estudantes ao tema da filosofia e da sociologia, fundamentam isso de maneira enfática para o leitor paciente dessas anotações: eles são textos propedêuticos no melhor sentido. Eles abrem mão de simplificações didáticas. Eles abarcam a coisa sob a renúncia àquela pedagogização e envolvem

---

<sup>321</sup> “se eu pudesse dar um conselho a vocês para tornar nossas discussões mais compreensíveis – algo que importa certamente mais a mim do que a vocês – o conselho não seria para vir às aulas com aquelas expectativas, ou com qualquer expectativas fixas do tipo que vocês possam ter adquirido de um outro lugar em seus estudos filosóficos. Em vez disso, vocês deveriam tentar apenas prestar atenção ao assunto em questão e ao que eu tentarei falar sobre ele, tão bem ou mal quanto eu for capaz. Vocês deveriam tentar acompanhar o argumento e pensar espontaneamente com ele ao invés de estarem constantemente à procura de pepitas que podem ser facilmente apanhadas”. *PM*, p. 24, tradução nossa.

o leitor na coisa, no nível do conhecimento avançado, com a exposição do procedimento. Essa unidade de método e coisa, com a suposição de que algo seja ensinável [lehrbar], sem ensiná-lo, de fato era um empreendimento exigente. E, assim, não é surpreendente quando alguns se lembram do professor como se eles "nada tivessem entendido". Na verdade, os ouvintes e leitores de modo algum ficaram para trás sem terem idéia. Antes, eles experienciaram tanto, que lhes veio à consciência que precisam repensar [durchdenken] a coisa de maneira autônoma.<sup>322</sup>

Gruschka também chama a atenção para algo importante que pode ser verificado nas aulas de Adorno: a unidade entre método e conteúdo, distinção que Adorno se recusa a fazer. Na edição *Lectures on Negative Dialectics*, ele afirma: "I do not recognize the usual distinction between method and content. In particular, I maintain that the so-called methodological questions are themselves dependent upon questions of content".<sup>323</sup> Como já afirmado anteriormente, a posição teórica defendida por Adorno da imanência entre conteúdo e forma se repete, no plano da prática, na relação entre método e conteúdo. Ainda que as aulas possuam uma dinâmica particular no que se refere à apresentação de um tema, distinguindo-se da elaboração mais precisa e fechada dos textos, pode-se observar que Adorno segue um estilo de exposição, permitindo que o pensamento aborde os conceitos que lhe são necessários para apresentar determinado objeto, recorrendo eventualmente a idéias de outros filósofos, criticando seu objeto e extraindo dele suas próprias conclusões. Em um comentário ao estilo de Adorno, Rose afirma que

Adorno se opõe à separação entre filosofia e sociologia uma vez que ela equivale, em sua opinião, à separação de temas substanciais do desenvolvimento de metodologia e de técnicas empíricas. Sua própria preocupação com "método" e "estilo" era de uma ordem diferente. Os "métodos" de Adorno apresentam idéias seminais; eles não são dispositivos impostos aos

---

<sup>322</sup> GRUSCHKA, 2004, p. 189.

<sup>323</sup> "Eu não reconheço a distinção usual entre método e conteúdo. Em particular, eu sustento que as assim chamadas 'questões metodológicas' são elas próprias dependentes de questões de conteúdo". *LND*, p. 5, tradução nossa.

materiais a fim de organizá-los e explicá-los. “Método” (e ainda mais “estilo”) significa para ele a relação entre idéias e a composição de textos. Não significa procedimentos para aplicar teorias.<sup>324</sup>

O texto de Rose chama a atenção para o fato de que a filosofia, para Adorno, não está separada da sociologia, mesmo porque ela não tem um objeto específico. Como já se discutiu no capítulo anterior, a experiência intelectual que deve ocorrer por meio da filosofia constitui-se em uma atitude aberta do sujeito frente aos objetos, que detém seu olhar sobre eles sem querer esgotá-los. Adorno afirma que a “philosophy should not be exhaustive; it should not reduce its objects to a minimum of propositions or concepts”.<sup>325</sup> Ele chega a fazer um comentário autobiográfico dizendo que nunca entendeu por que ao final das aulas os professores diziam não ter “esgotado” o tema, o que lhe parece algo impossível de acontecer, uma vez que “the human mind was concerned with intensity, depth of immersion, and not a sort of quantitative completeness”.<sup>326</sup> Assim, não há como mensurar o objeto, determinando quando ele foi completamente abordado, pois a própria experiência intelectual se opõe ao que é estático, sendo antes um movimento em que o espírito se deixa envolver pelo objeto, alimenta-se dele, como se fosse impulsionado em sua direção sem, no entanto, conseguir capturá-lo. A experiência intelectual se caracteriza mais pela transitoriedade e abertura da sua relação com o objeto do que com uma “apreensão” final. Em sua aula, Adorno afirma:

the meta-critical turn against a first philosophy that I am trying to explain to you from a number of angles is the turn against a finite philosophy that sounds off about the infinite which constantly eludes it. According to this view, philosophy does not have full possession of any of its objects – and this too forms part of the specificities of dialectics among which, if we only grasp it with sufficient energy, a negative dialectics seems to me to take shape. Philosophy’s aim is not to create the

---

<sup>324</sup> ROSE, 1978, p. 11.

<sup>325</sup> “a filosofia não deveria ser exaustiva; ela não deveria reduzir seus objetos a um mínimo de proposições e conceitos”. *LND*, p. 75, tradução nossa.

<sup>326</sup> “a mente humana estaria preocupada com a intensidade, com a profundidade da imersão e não com uma espécie de plenitude quantitativa”. *LND*, p. 75, tradução nossa.

phantasm of a totality; it is something in which truth is supposed to crystallize.<sup>327</sup>

A passagem mostra de forma clara algo que ele já havia anunciado nos anos 1930: que a filosofia, na sua tarefa de interpretação, deve se colocar contra o idealismo e sua tentativa de capturar conceitualmente a totalidade, devendo, antes, dialeticamente, olhar para o particular que pode ser considerado expressão objetiva de uma totalidade, ainda que ele, individualmente, seja como uma mônada solitária. É nesse sentido que Adorno se refere a uma “micrologia”, que olha para o particular indo além dele. Em uma comparação que não pretende equiparar filosofia e arte, Adorno mostra que as obras de arte seriam o protótipo do conhecimento da realidade, pois pensadas em si, como objetos, elas são fechadas, mas uma análise que vai além delas tenta capturar seu conteúdo de verdade, seu sentido objetivo, ampliando o conhecimento e transformando-o em uma experiência intelectual. Assim, diz Adorno, “only if we have the possibility of experiencing things in the way I have described with reference to works of art, only then will it become possible to understand what I have tried to explain to you about the concept of an intellectual experience (...)”.<sup>328</sup>

É por isso que a filosofia não pode se manter fechada, mas sim trazer para si o sentido da formação cultural como modo de se aprofundar no conhecimento dos seus objetos. As outras ciências (humanas, sociais) podem contribuir fornecendo-lhe elementos da experiência para que ela possa interpretar criticamente a realidade. O trabalho de Adorno como intelectual e professor mostra essa necessidade de dialogar de diferentes formas, de olhar para os objetos por distintos ângulos, pois só assim é possível construir uma imagem da realidade mais próxima da verdade, ainda que nesse jogo o pensamento se depare com contradições. Como diz Negt, “o filósofo e sociólogo Adorno não assumem papéis diferentes em campos de conhecimento

---

<sup>327</sup> “o giro meta-crítico contra a filosofia primeira que eu estou tentando explicar a vocês a partir de vários ângulos é o giro contra a filosofia finita que defende enfaticamente [sounds off about] o infinito que constantemente lhe escapa. De acordo com essa visão, a filosofia não tem uma posse completa de qualquer um de seus objetos – e isso também faz parte das especificidades da dialética entre as quais, se nós apreendemos isso com energia suficiente, uma dialética negativa me parece ganhar forma. O objetivo da filosofia não é criar o fantasma da totalidade; é algo em que a verdade deve estar cristalizada”. *LND*, p. 83, tradução nossa.

<sup>328</sup> “somente se tivermos a possibilidade de experimentar as coisas do modo que eu descrevi, com referência às obras de arte, somente então se tornará possível entender o que eu tentei explicar-lhes sobre o conceito de uma experiência intelectual (...)”. *LND*, p. 84, tradução nossa.

precisamente delimitados entre si; a divisão do trabalho entre um e outro não é mais do que uma diferença de ênfase nos aspectos sob os quais uma determinada situação é abordada”.<sup>329</sup>

Em suas aulas, Adorno fazia filosofia do modo como a concebia: como reflexão crítica, que procura no interior das teorias filosóficas suas inverdades para, assim, também a partir delas, construir novos modelos de pensamento, deixando de lado conceitos que são expressão da reificação, pois a filosofia, sobretudo, deve se opor à formação de uma falsa consciência renunciando ao desejo de se firmar em certezas, assumindo sua falibilidade que é, ao mesmo tempo, a possibilidade de se confrontar com a verdade. Essa atitude pretensiosa e crítica em relação aos conceitos e às teorias é símbolo da convicção de Adorno de que o pensamento livre seria aquele capaz de extrair da linguagem, dos conceitos, verdades cristalizadas e verdades que só se mostram em seu contrário, nas falsidades. Assim é que ele examina minuciosamente a teoria moral kantiana e por meio de sua crítica descobre as contradições do pensamento moderno e da condição do sujeito nas categorias que Kant adotou. Sua crítica, que ao mesmo tempo é uma interpretação no sentido que Adorno mesmo confere a essa noção, revela um Kant intimamente vinculado à sociedade burguesa de seu tempo. Além disso, as idéias kantianas sobre a moralidade expressariam o próprio princípio de dominação da natureza, o qual, por sua vez, relaciona-se à redução da racionalidade à perseguição dos fins ligados à autopreservação. Assim, a filosofia de Adorno, já desenvolvida em textos como a *Dialética do esclarecimento*, se mistura à interpretação que ele faz da teoria kantiana e que é apresentada aos estudantes em sua aula, abordando de forma detalhada os argumentos e passagens da obra de Kant que tornam sua leitura possível. Ao mesmo tempo em que faz suas críticas, mostrando como as contradições emergem da teoria de Kant, Adorno faz ele próprio uma filosofia moral, no sentido em que ele considera ser ainda possível: não como uma teoria ou sistema, mas como “the attempt to make conscious the critique of moral philosophy, the critique of its options and na awareness of its antinomies”.<sup>330</sup> E é dessa forma, ao fazer filosofia a seu próprio estilo, que Adorno se torna um exemplo para seus alunos sem ter que “ensinar” algo a eles, mostrando, mais uma vez, que ser professor é ser, também, um intelectual. Buck-Morss comenta esse “método” adotado por

---

<sup>329</sup> NEGТ, 2004, p. 92.

<sup>330</sup> “uma tentativa de tornar consciente a crítica da filosofia moral, a crítica de suas opções e a consciência de suas antinomias”. *PM*, p. 167, tradução nossa.

Adorno, correspondente a uma filosofia interpretativa e crítica, capaz de formar constelações conceituais que revelam algo objetivo sobre a realidade:

quando constelações são construídas a fim de resolver os enigmas [riddles] da filosofia idealista, o fenômeno, os objetos, são textos filosóficos e seus “elementos” são díspares, fragmentários, detalhes aparentemente insignificantes: partículas de pensamento, contornos de frases, palavras e imagens específicas. Os “enigmas” estão localizados nas antinomias, nas quebras lógicas dos textos, porque ali, onde a intenção subjetiva do filósofo vacila, onde, diante da contradição ele próprio sente que falhou, consegue, sem querer, tornar a verdade social visível.<sup>331</sup>

Embora Adorno não reconheça a distinção entre método e conteúdo, há uma dinâmica presente em seu modo de lecionar que varia de acordo com os temas a que os cursos se referem. Nas aulas sobre filosofia moral, Adorno faz uma espécie de introdução ao tema, comentando como ele será desenvolvido no decorrer das aulas, mas também faz muitas considerações, algumas delas apresentadas nesta seção, sobre o que ele entende por filosofia, sobre o método em suas aulas, fornecendo aos estudantes informações importantes que permitem compreender o processo que ocorrerá nas aulas, o qual não se reduz a uma transmissão de conhecimento ou simples reprodução da filosofia de Kant. As aulas partem das categorias presentes na teoria moral de Kant para ir além delas por meio da crítica. Há também continuidade entre elas e, em casos de interrupções ou cancelamento, Adorno faz uma revisão do que se discutira até o momento. As últimas aulas desse curso possuem um enfoque mais crítico, em que Adorno expõe suas considerações sobre a moralidade, reforçando a idéia de que nas condições em que se encontravam naquele momento, a única força que restava era a de resistir às formas da “má vida” e à heteronomia, o que exige, nos termos de seu pensamento, uma forma de reflexão que assumisse uma postura política, na medida em que também é crítica da sociedade. Como diz Adorno, “we might even say that the quest for the good life is the quest for the right form of politics, if indeed such a right

---

<sup>331</sup> BUCK-MORSS, 1977, p. 112.

form of politics lay within the realm of what can be achieved today”.<sup>332</sup> A reflexão filosófica, enquanto possibilidade de se contrapor às formas de pensamento que são espelhos da racionalidade instrumental presente na sociedade, torna-se uma necessidade no que diz respeito à formação de uma consciência verdadeira, implicando também na responsabilidade dos professores em serem uma espécie de “esclarecedores” de seu público.

Já nas aulas sobre a dialética negativa, a própria edição traz as notas particulares de Adorno que permitem compreender melhor como ele abordava os conteúdos. Tomando as notas da primeira aula como exemplo, Adorno registra pontos a serem abordados, quase na forma de palavras-chave. Acrescenta, além disso, uma seqüência que ele denomina de “plano”, o qual consiste, quando se lê a transcrição da aula, no fio condutor das suas reflexões, com algumas frases que resumem a idéia a ser apresentada. Adorno indica, ainda, no caso dessa aula que tem como tema o conceito de contradição, elementos que o compõem e o duplo caráter que o conceito carrega. Por fim, as notas apresentam dois curtos parágrafos com as conclusões resultantes a partir daquelas considerações.

Embora Adorno elabore um “esquema” de aula, a dinâmica que essa assume de forma alguma é fixa e sistemática, pois ele não segue uma ordem dedutiva na exposição. Analisando essa aula, em particular, nota-se que Adorno apresenta o objetivo geral do curso, ou seja, discutir o conceito de dialética negativa e, após iniciar sua fala sobre o tema, aponta outros conceitos que estão intrinsecamente ligados àquele, como o de contradição, não-identidade, recorrendo também ao modo como Hegel pensou a dialética e, assim, ele “cerca” seu objeto, que não é esgotado nesse momento. A recusa em proceder dedutivamente e a defesa da dialética como forma de se pensar filosoficamente faz com que as aulas de Adorno tenham um sentido particular, o qual está em concordância com uma posição defendida por Adorno em *Minima Moralia*, ainda que nesta a referência seja ao texto.

em um texto filosófico, todas as proposições deveriam situar-se a igual distância do centro. Mesmo que Hegel jamais tenha dito isso expressamente, todo seu procedimento dá testemunho dessa intenção. Assim como esta não

---

<sup>332</sup> “poderíamos até dizer que a busca pela boa vida é a busca pela forma correta da política, se, de fato, isso está dentro da esfera do que pode ser alcançado hoje”. *PM*, p. 176, tradução nossa.

reconheceria algo que fosse primeiro, tampouco poderia, a rigor, saber de alguma coisa que fosse segunda ou derivada, deslocando então o conceito de mediação precisamente das determinações formais intermediárias para as coisas mesmas e pretendendo assim superar a diferença entre estas e um pensamento que lhes fosse exterior e as mediasse. Os limites que se impõem ao sucesso de tal intenção na filosofia de Hegel são ao mesmo tempo os limites da verdade desta filosofia, a saber, os restos da *prima philosophia*, da suposição do sujeito, apesar de tudo, como um “primeiro”. Uma das tarefas da lógica dialética é eliminar os últimos vestígios do sistema dedutivo juntamente com os últimos gestos advocatórios do pensamento.<sup>333</sup>

Trazida para o contexto das aulas de Adorno, a passagem acima citada explica a dinâmica presente em seus cursos. Se as aulas forem observadas em conjunto, pode-se perceber que cada uma delas é um fragmento do objeto que pretendem apresentar. Assim, à medida que o curso avança, novos conceitos são acrescentados à mesma temática, no sentido em que Adorno se referiu na passagem acima citada, ou seja, assim como nos textos as proposições deveriam se situar a uma mesma distância do centro, nos cursos, cada aula também se localiza a uma mesma distância do tema. Não há aulas “primárias” ou “secundárias”, pois todas apresentam elementos importantes que iluminam seu objeto. No curso *Lectures on negative dialectic*, por exemplo, Adorno discute a questão da negação determinada, a possibilidade de uma dialética negativa, a relação entre teoria e prática, o conceito de experiência intelectual, dentre outros temas que, juntos, formam o conceito de dialética negativa. Vistas conjuntamente, portanto, as aulas realizam a idéia de constelação tão defendida por Adorno.

---

<sup>333</sup> “In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen. Ohne daß Hegel das je ausgesprochen hätte, legt sein ganzes Verfahren Zeugnis ab von dieser Intention. Wie sie kein Erstes kennen möchte, so dürfte sie streng genommen kein Zweites und kein Abgeleitetes kennen, und den Begriff der Vermittlung hat sie gerade von den formalen Zwischenbestimmungen in die Sachen selber verlegt und damit deren Unterschied von einem ihnen äußerlichen, vermittelnden Denken überwinden wollen. Die Grenzen, die dem Gelingen solcher Intention in der Hegelschen Philosophie gesetzt bleiben, sind zugleich die Grenzen von deren Wahrheit, nämlich die Reste der *prima philosophia*, der Supposition des Subjekts als eines trotz allem »Ersten«. Zu den Aufgaben der dialektischen Logik gehört es, die letzten Spuren des deduktiven Systems zusammen mit der letzten advokatorischen Gebärde des Gedankens zu beseitigen”. (*GS* 4, p. 79 [p. 1772-1773] *MM*, p. 61).

Mesmo quando as aulas de Adorno tem um caráter de introdução à filosofia ou a algum tema filosófico em especial, a linguagem empregada, a densidade com que os conceitos emergem em sua fala, de modo algum são facilitadas para que sejam compreensíveis. Nessa exigência de rigor reside sua convicção de que o próprio objeto faz uma reivindicação do modo como deve ser apresentado, portanto, se o tema filosófico é complexo, também a forma de se chegar até ele será. Adorno parece tratar um problema filosófico como um novelo de lã que precisa ser desemaranhado até que o fio se encontre completamente estendido. Os nós que nesse movimento surgem são resolvidos pela reflexão dialética, que enfrenta a resistência dos conceitos e provoca sua tensão até revelarem seu caráter negativo, o qual não deixa de constituirlos. Adorno não escondia o fato de que não facilitaria a exposição aos alunos, algo que está registrado, por exemplo, na primeira aula do curso *Problems of Moral Philosophy*, quando afirma:

I am going to throw stones at your heads, if you will allow the expression, it will be better if I say so at the outset than for me to leave you under the illusion that I am distributing bread. And if the bread that you hope to receive fails to materialize, this may mean that the stones I have thrown will miss, or – and this is my real hope – they will not turn out to be too terribly hard.<sup>334</sup>

Também aqui se manifesta o comprometimento de Adorno com a exposição, elemento essencial à filosofia, e que deve ser entendido pelos estudantes como necessário. Por isso o esforço de Adorno em mostrar tal necessidade aos alunos para que ficasse claro como o professor, ao lecionar filosofia, está inevitavelmente comprometido com uma concepção do que seja a atividade filosófica. Esta determina o modo como os temas serão tratados, como acontecerão as aulas, como os seus objetivos serão definidos. Na medida em que Adorno assume ser a filosofia uma reflexão crítica, a qual, além disso, pressupõe os elementos de dialeticidade, negatividade, como se viu no capítulo anterior, sua prática docente é uma forma de concretizar essa concepção

---

<sup>334</sup> “irei atirar pedras em suas cabeças, se vocês me permitem a expressão. Será melhor dizer isso no início do que deixá-los na ilusão de que distribuirei pão. E se o pão que vocês esperam receber não se materializar, isso pode significar que as pedras que eu atirei terão se perdido, ou – e essa é minha verdadeira esperança – elas não terão se mostrado tão terrivelmente pesadas”. *PM*, p. 2, tradução nossa.

teórica assumida. Daí decorre sua recusa em ministrar aulas de forma sistemática, de tornar o conteúdo acessível no sentido de não se aprofundar nas questões filosóficas, e mesmo de tornar essas posições públicas, pois desse modo, que chega a parecer “antipedagógico”, é que se realiza uma mediação honesta entre professor e aluno. Nesse sentido é que a passagem já citada sobre Max Scheler torna-se ainda mais pertinente, uma vez que é ao recusar um comportamento pedagógico em termos tradicionais que o professor age pedagogicamente, respeitando sua relação com os estudantes e a necessidade destes em serem conscientes do processo do qual fazem parte. Como afirma Gruschka sobre Adorno, “se nós lermos hoje o que, especialmente, a edição de Rolf Tiedemann revela sobre Adorno como professor universitário, nós somos surpreendidos pela intensidade com a qual Adorno procurou se relacionar com seus alunos nessa forma monológica e solitária de ensinar”.<sup>335</sup>. Cabe lembrar aqui uma passagem do texto *Tabus acerca do magistério*, em que Adorno faz referência à necessidade de se expor os motivos até inconscientes que orientam a prática docente, inclusive no sentido de mostrar que o professor também está sujeito a afecções, as quais, contudo, se espera que sejam reprimidas, idéia que ajuda a manter o tabu de que ele se anularia subjetivamente. Segundo Adorno,

se o professor não reagisse subjetivamente, se ele fosse realmente tão objetivo a ponto de nunca possibilitar reações incorretas, então pareceria aos alunos ser ainda mais desumano e frio, sendo possivelmente ainda mais rejeitados por eles. (...) A solução, se posso dizer assim, pode provir apenas de uma mudança no comportamento dos professores. Eles não devem sufocar suas reações afetivas, para acabar revelando-as em forma racionalizada, mas deveriam conceder essas reações afetivas a si próprio e aos outros, desarmando desta forma os alunos. Provavelmente um professor que diz: “sim, eu sou injusto, eu sou uma pessoa como vocês, a quem algo agrada e algo desagrade” será mais convincente do que um outro apoiado ideologicamente na justiça, mas que acaba

---

<sup>335</sup> GRUSCHKA, 2005, p. 242.

inevitavelmente cometendo injustiças  
reprimidas.<sup>336</sup>

Nesse sentido, Adorno não escondia suas “fragilidades”, fossem elas relativas aos limites de suas próprias aulas, ou na relação com os alunos ou ainda na sua atuação como professor, reconhecendo as dificuldades existentes até para falar sobre determinadas questões filosóficas. Ele menciona, por exemplo, em uma passagem já citada nesta seção, que tentaria falar aos estudantes sobre o tema tão bem ou mal quanto fosse capaz ou, também, que achava extraordinariamente difícil encontrar palavras para explicar um aspecto da moralidade que era, na verdade, não-teórico, e que por isso não poderia evitar o elemento absurdo da sua tentativa de abordá-lo teoricamente.<sup>337</sup> Em outro momento, ele se desculpa perante os alunos por alternar, em sua aula, entre o uso dos termos “ética” e “moralidade”, os quais, mesmo ele tendo diferenciado, estavam sendo empregados arbitrariamente. Adorno afirma: “I do so because the constant repetition of the word morality simply gets on my nerves, but I think that I have said enough on that score to prevent any misunderstandings”.<sup>338</sup>

Além disso, Adorno coloca em questão seu próprio trabalho na universidade. Na primeira aula do curso *Lectures on Negative Dialectic*, expressa seu descontentamento com a forma pela qual o seu trabalho, seja com aulas ou com tarefas administrativas, exige um tempo que o impede de realizar sua atividade como pesquisador, algo que ele considera ser fundamental para o próprio ensino. Em um trecho da transcrição da aula referida acima, Adorno faz o seguinte comentário:

ladies and gentleman, you are aware that the traditional definition of a university calls for the

---

<sup>336</sup> “Reagierte jedoch der Lehrer subjektiv gar nicht; wäre er wirklich so objektiviert, daß es zu falschen Reaktionen gar nicht käme, so erschiene er den Kindern erst recht unmenschlich und kalt und würde womöglich von ihnen noch heftiger abgelehnt. (...)Dagegen helfen könnte, wem ich das andeuten darf, nur eine veränderte Verhaltensweise der Lehrer. Sie dürften ihre Affekte nicht unterdrücken und dann rationalisiert doch herauslassen, sondern müßten die Affekte sich selbst und anderen zugestehen und dadurch die Schüler entwaffnen. Wahrscheinlich ist ein Lehrer überzeugender, der sagt: »Jawohl, ich bin ungerecht, ich bin genauso ein Mensch wie ihr, manches gefällt mir und manches nicht«, als einer, der ideologisch streng auf Gerechtigkeit hält, dann aber unvermeidlich verdrückte Ungerechtigkeit begeht”. (GS 10.2, p. 669 [p. 8508-8509] EE, p. 113).

<sup>337</sup> Cf. PM, p. 7.

<sup>338</sup> “Eu faço isso porque a repetição constante da palavra moralidade simplesmente me dá nos nervos, mas eu acho que eu já disse o suficiente sobre esse ponto para evitar qualquer mal-entendido”. PM, p. 19, tradução nossa.

union of teaching and research. You know likewise just how problematic it can be to achieve the fulfillment of this idea despite the fact that it is still generally upheld. My own work has had suffer a great deal from this situation: the quantity of teaching and administrative chores that I have gradually accumulated render it almost impossible to continue with my research during term time – if indeed we can speak of research in connection with philosophy – with the diligence that is not objectively indicated but would above all reflect my own inclination and disposition.<sup>339</sup>

Adorno mostra sua preocupação em relação à necessidade do professor realizar suas pesquisas, uma vez que é a partir delas que novas idéias, conceitos ou interpretações podem surgir. Também para que o ensino não seja reduzido à reprodução de conhecimentos, é preciso que as aulas consistam em uma atividade reflexiva por parte do professor, assim como dos alunos que a acompanham, a qual, por sua vez, exige profundidade no tratamento das questões. E aqui tem sentido a ressalva de Adorno na passagem acima: “se realmente podemos falar de pesquisa em conexão com a filosofia”, pois se a filosofia é entendida como uma formação cultural mais abrangente, envolvendo uma relação com a cultura e, principalmente, com a experiência intelectual, a pesquisa, em seu sentido técnico, não parece ser o meio mais apropriado para estreitar o contato do espírito com a filosofia. Há uma passagem no texto *Observações sobre o pensamento filosófico*, comentado no capítulo anterior, que pode esclarecer essa questão colocada na passagem acima citada. Adorno tenta mostrar como é essencial ao pensamento um momento de paciência, de passividade e concentração. Tais qualidades, contudo, estão em oposição ao modo como as instituições funcionam, as quais, sob a exigência de racionalização e tecnização, reproduzem a alienação também no domínio da pesquisa. De acordo com Adorno,

---

<sup>339</sup> “Senhoras e senhores, vocês estão conscientes de que a definição tradicional de uma universidade requer a união de ensino e pesquisa. Vocês sabem, igualmente, o quão problemático pode ser conseguir realizar essa idéia, apesar do fato de que ela ainda é geralmente aceita. Meu próprio trabalho tem sofrido muito com essa situação: a quantidade de aulas e tarefas administrativas que tenho gradualmente acumulado torna quase impossível que eu continue com minha pesquisa durante o semestre – se é que realmente podemos falar da pesquisa em conexão com a filosofia – com a diligência que não é indicada objetivamente, mas sobretudo, reflete minha própria inclinação e disposição”. LND, p. 4, tradução nossa.

é característico que se tenham instituído, reativamente, espaços académicos que devem oferecer aos escolhidos a oportunidade para o meditar. Sem o momento contemplativo, a práxis degenera em um empreendimento carente de conceito; contudo, a meditação cultivada como esfera particular, em recinto fechado, separada de uma práxis possível, dificilmente conduz a algo melhor.<sup>340</sup>

Adorno critica a “cientificação” da própria filosofia que torna os intelectuais “técnicos de pesquisa”. Na medida em que o pensamento se adapta às exigências externas, às imposições institucionais, do mercado e de interesses políticos, a capacidade mesma de pensar se atrofia, pois incorpora a dominação que acaba impedindo o pensamento independente. Em uma das aulas de sociologia do ano de 1968, Adorno menciona a reforma universitária que estava acontecendo na Alemanha e critica o modo como ela se realizava, segundo ele, seguindo a idéia de racionalidade instrumental “que almeja escolarizar a universidade, convertendo-a em fábrica de homens, produtora, do modo mais racional possível, da mercadoria força de trabalho, e que habilita os homens a vender por um bom preço a sua mercadoria força de trabalho”.<sup>341</sup> A racionalidade que também se institui na academia acaba por promover a idéia de um trabalho útil que se adéqua às exigências de produção, tornado os próprios intelectuais sujeitos a esse processo e transformando-os em vendedores de seu trabalho. Essa crítica já havia aparecido anteriormente nas *Minima Moralia*, em que Adorno afirma, por exemplo, que “uma das transferências nefastas do domínio do planeamento económico para o da teoria (...) é a crença de que o trabalho intelectual pode ser administrado segundo os critérios que decidem se uma ocupação é necessária ou racional”.<sup>342</sup>

Além disso, para Adorno “a empresa da ciência possui sua contrapartida exata na espécie de mentalidade que ela aciona: eles não

---

<sup>340</sup> “Charakteristisch, daß man, reaktiv, eigene akademische Stätten eingerichtet hat, die den dorthin Berufenen die Gelegenheit zum Meditieren bieten sollen. Ohne kontemplatives Moment artet die Praxis in begriffslosen Betrieb aus; Meditation als gehegte Sondersphäre jedoch, von möglicher Praxis abgeschnitten, führe schwerlich besser”. (*GS* 10.2, p. 603 [p. 8394] *PS*, p. 20).

<sup>341</sup> *IS*, p. 155.

<sup>342</sup> Zu den verhängnisvollen Übertragungen aus dem Bereich wirtschaftlicher Planung in das der Theorie, die eigentlich gar nicht mehr vom Grundriß des Ganzen unterschieden wird, zählt der Glaube an die Verwaltbarkeit geistiger Arbeit, nach den Maßstäben dessen, womit sich zu beschäftigen notwendig oder vernünftig sei. (*GS* 4, p. 141 [p. 1887] *MM*, p. 108).

precisam mais infligir-se nenhuma violência para dar provas de que são os controladores voluntários e zelosos de si mesmos”.<sup>343</sup> Desse modo, o pensamento é preso em amarras que se tornam, justamente porque internalizadas pelo indivíduo, invisíveis a este. O mecanismo de reprodução social é incorporado ao modo de pensar, a tal ponto que, diz Adorno, “mesmo quando se mostram, fora da empresa, como seres bastante humanos e racionais, ficam paralisados numa estupidez pática no instante mesmo em que se põe a pensar de modo profissional”.<sup>344</sup> A crítica se refere, sobretudo, à falta de um momento reservado à realização da experiência intelectual que está na base da reflexão filosófica e que, contudo, não se reduz à filosofia no sentido tradicional, pois se, como Adorno defende, ela não tem um objeto específico, então, é necessário que se relacione com outras áreas de conhecimento, as quais, na medida em que podem entrar em contato com os dados da experiência, fornecem o material para a interpretação filosófica. Além disso, se nem todo o pensar ocorre no sentido emancipatório, pois ele também é instrumento de dominação, a “estupidez” adquire um caráter moral, pois o sujeito que não assume seu poder de pensar de forma independente, se entrega irresponsavelmente aos mecanismos de reificação. Tiburi, em comentário relativo ao tema, afirma: “a estupidez, do ponto de vista não-gnosiológico, mas ético, é deficiência moral, falta de autonomia e de responsabilidade que o sujeito, eliminado na sua adesão à massa e à imediatidade do mundo, leva adiante”.<sup>345</sup> Contra essa tendência, objetivamente presente na sociedade e, também, no contexto da prática filosófica, Adorno diz:

a estupidez coletiva dos técnicos da pesquisa não é a simples ausência ou regressão das faculdades intelectuais, e sim uma proliferação dessas mesmas faculdade, que devora com sua própria força o pensamento. A maldade masoquista dos jovens intelectuais decorre da doença de que padecem.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> “Der Wissenschaftsbetrieb hat seine genaue Entsprechung in der Geistesart, die er einspannt: sie brauchen sich gar keine Gewalt mehr anzutun, um als die freiwilligen und eifrigen Kontrolleure ihrer selbst sich zu bewähren”. (*GS* 4, p. 140 [p. 1884] *MM*, p. 108).

<sup>344</sup> “Selbst wenn sie außerhalb des Betriebs als ganz humane und vernünftige Wesen sich erweisen, erstarren sie zur pathischen Dummheit in dem Augenblick, in dem sie von Berufs wegen denken”. (*GS* 4, p. 140 [p. 1884-1885] *MM*, p. 108).

<sup>345</sup> TIBURI, 2005, p. 91.

<sup>346</sup> “Die kollektive Dummheit der Forschungstechniker ist nicht einfach Absenz oder Rückbildung intellektueller Fähigkeiten, sondern eine Wucherung der Denkfähigkeit selber,

Como já mencionado anteriormente, Adorno considera a inteligência, assim como a estupidez, categorias morais. É por isso que sua filosofia pode ser entendida como um impulso para a moralidade do pensamento, pois incentiva a busca pela autonomia e emancipação intelectual como condição de qualquer transformação maior em termos sociais. É preciso destacar, porém, que aqui se fala em “filosofia” no sentido que Adorno lhe atribui, pois, de outro modo, ela pode servir diretamente ao oposto de um pensamento independente. Adorno mesmo afirma que “alongside its other functions, philosophy is capable of making people stupid”.<sup>347</sup> Assim, é preciso que a filosofia, na tentativa de se voltar contra a reificação, resista às formas de pensamento reducionistas presentes em sua tradição, insistindo, principalmente, na formação cultural e na crítica dialética como uma espécie de “remédio” para a doença da semiformação, do cientificismo acadêmico, do positivismo que, ao impor seus próprios critérios ao pensamento, tornam-no “administrado”.

Além disso, há nessas críticas uma reafirmação da necessidade de que o professor, como já foi afirmado anteriormente, seja não apenas um profissional, mas um intelectual que supere o conhecimento específico sobre a filosofia para poder pensar a realidade de modo independente. Na continuação da transcrição das aulas sobre a dialética negativa citada anteriormente, Adorno ainda diz:

my solution to this problem, one that I have had recourse to during the last two semesters and shall do so again this semester, is to take the material for my lectures from a voluminous and somewhat burdensome book that I have been working on for six years now with the title ‘Negative Dialectics’, the same title I have given to this lecture course.<sup>348</sup>

---

die diese mit der eigenen Kraft zerfrißt. Die masochistische Bosheit der jungen Intellektuellen rührt von der Börsartigkeit ihrer Erkrankung her”. (*GS* 4, p. 141 [p. 1886] *MM*, p. 108).

<sup>347</sup> “Além de suas outras funções, a filosofia é capaz de tornar as pessoas estúpidas”. *LND*, p. 19, tradução nossa.

<sup>348</sup> “minha solução para esse problema, ao qual eu tenho tido que recorrer durante os dois últimos semestres e devo fazê-lo novamente neste, é usar o material para minhas aulas de um livro volumoso e um pouco difícil no qual eu venho trabalhando nos últimos seis anos, agora com o título ‘Dialética Negativa’, o mesmo que eu dei a esse curso”. *LND*, p. 4, tradução nossa.

Nesta passagem, Adorno esclarece o motivo de ministrar suas aulas com base no livro *Dialética negativa*, algo que está também de acordo com a idéia de que a filosofia, sendo um movimento reflexivo, não necessita apresentar conclusões, portanto, que as próprias aulas podem ser uma espécie de exercício independente de um resultado. Lembrando Hegel, Adorno defende que na filosofia os momentos de “processo” e “resultado” se confundem, de tal modo que não há um momento estático no qual ela possa ser cristalizada. Sendo um exercício de pensamento, ela é essencialmente dinâmica, constituindo-se em um processo constante de reflexão, sem necessidade de chegar a um ponto final. Como diz Adorno, “what characterizes philosophical thinking is an element of tentative, experimental and inconclusive, and this is what distinguishes it from the positive sciences”.<sup>349</sup> Por isso, suas aulas renunciam à pretensão de se desenvolver como se pudessem esgotar o tema em questão ou encontrar respostas definitivas a ele. O próprio Adorno sugere que o curso sobre a dialética negativa teria um caráter experimental, além de ser relacionado com idéias já discutidas por ele em outros momentos. Entretanto, o fato de não haver a pretensão de esgotar seu objeto, não significa a ausência de um percurso a ser seguido durante as aulas. Na primeira aula, Adorno indica quais questões serão tratadas por ele ao longo do curso, reconhecendo ainda que ao não aceitar a diferença entre método e conteúdo, possa haver dificuldades na exposição do tema proposto. Segundo ele, “a feature of the themes we shall be discussing is that you may well become confused about the customary distinctions that you have learnt in your subject disciplines, which are in the habit of placing method on the one side and subject matter on the other”.<sup>350</sup>

Novamente, a postura pedagógica de Adorno se apresenta, embora se deva mais à conexão interna que ele assume entre o conteúdo e o modo como este é apresentado aos alunos. Ainda que as aulas se apresentem na forma de monólogos, Adorno refere-se constantemente aos alunos, seja para indicar leituras, para chamar a atenção para algum elemento mais importante da aula, para questioná-los sobre detalhes técnicos, por exemplo, se eles conseguem ouvi-lo com clareza ou para, em suas “interrupções pedagógicas”, explicitar algo sobre a própria aula, como no caso da passagem citada acima. Esses elementos tornam a aula

---

<sup>349</sup> “o que caracteriza o pensamento filosófico é um elemento de tentativa, experimental e inconclusiva, e isso é o que o distingue das ciências positivas”. *LND*, p. 5, tradução nossa.

<sup>350</sup> “uma característica dos temas que nós discutiremos é que vocês podem ficar confusos sobre as distinções habituais que aprenderam em suas disciplinas temáticas, as quais têm o hábito de colocar o método de um lado e o conteúdo de outro”. *LND*, p. 6, tradução nossa.

um momento particular da atividade intelectual de Adorno, pois, mesmo que estejam em concordância com suas posições teóricas sobre a filosofia, inclusive no que se refere à defesa do ensaio, da forma fragmentária da exposição, elas possuem outro ritmo que é dado, sobretudo, em função da oralidade.<sup>351</sup> Nesse sentido, pode-se observar que embora as aulas sobre a dialética negativa retomem os temas presentes na obra de mesmo nome, no curso eles são tratados com mais abertura. É possível perceber essa dinâmica diferenciada mesmo na leitura das transcrições, pois há elementos que são característicos da expressão oral, como as pausas na argumentação, indicadas, por exemplo, por advérbios como “agora”, “bem”, por locuções como “até o momento”, por afirmações do tipo “eu gostaria agora de falar...” ou “eu gostaria de chamar a atenção neste momento para...”, ou ainda pelo vocativo comumente utilizado no início das aulas, “senhoras e senhores”. Tais expressões mostram que a argumentação teve um momento de conclusão, ao qual se segue, então, uma nova reflexão. Além disso, Adorno utiliza exemplos que não são tão frequentes em seus textos, pelo menos não na forma “simplificada” em que estão presentes nas aulas. Ele mesmo recomenda que a filosofia não perca sua proximidade com a experiência mais imediata, como se pode ler na passagem que segue abaixo:

I should like to demonstrate this to you quite simply, in a way that perhaps some of you will think almost childish. However, my intention is merely that our discussions should not cause you to lose touch with simple, straightforward realities. For even though I believe that thinking involves raising oneself above primitive things, an essential part of thought is that it should remain in touch with immediate experience.<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> Em comentário à *Introdução à sociologia*, o editor diz que “a idéia um pouco vaga evocada pelo discurso da exposição ‘livre’ pôde no caso de Adorno se tornar mais concreta por meio de apontamentos manuscritos de que se servia como referência: eles não ultrapassam mais do que nove páginas de um bloco de papel com linhas no formato A4, das quais quatro se encontram anotadas dos dois lados”. *IS*, p. 145.

<sup>352</sup> “Eu gostaria de demonstrar isso a vocês de um modo muito simples que talvez alguns considerem quase infantil. Contudo, minha intenção é apenas de que nossa discussão não deveria causar em vocês a perda do contato com o simples, com realidades simples, pois embora eu acredite que pensar envolve elevar-se por sobre as coisas primitivas, uma parte essencial do pensamento é que ele deveria continuar em contato com a experiência imediata”. *LND*, p. 7, tradução nossa.

Além dos exemplos a que Adorno se refere, ele também faz menções autobiográficas para explicitar suas afirmações. Ainda que a presença desse tipo de comentário pareça banal, é interessante notar que a referência à experiência individual de Adorno exerce um efeito de “humanização” do professor, algo que não apenas ele defendia em textos como *Tabus acerca do magistério*, como também praticava em suas aulas. Há vários exemplos do comportamento de Adorno que o aproximava de seu público ouvinte. Especialmente na edição *Introdução à sociologia*, há transcrições, geralmente localizadas no início da aula, que quebram a imagem de professor e intelectual sisudo ou absolutamente compenetrado. Ao contrário, muitos dos comentários de Adorno, alguns referentes a problemas técnicos que causavam algum tipo de interrupção em sua aula, são carregados de humor. Nas transcrições, o editor manteve entre colchetes as reações do público, o que permite visualizar a ambivalência da figura de Adorno como professor: por um lado, alguém sério em relação aos conteúdos sobre os quais reflete e, por outro lado, uma pessoa sensível às coisas mais “práticas” do cotidiano, chegando a ser engraçado em suas afirmações. Toma-se a liberdade de concluir este capítulo apresentando-se alguns trechos das aulas sobre sociologia em que Adorno faz comentários da espécie descrita acima, que provocam risos e uma certa euforia nos alunos, desmistificando a antiga representação do filósofo que, a exemplo de Tales, presta apenas atenção no céu e se esquece de olhar para o chão em que caminha. Não serão feitos comentários em relação a eles, principalmente porque não parece necessário analisar tão exaustivamente a figura de Adorno. Assim, apenas para mostrar o caráter descontraído de suas aulas, seguem abaixo algumas transcrições do curso de sociologia.

### **Frankfurt am Main, 14.5.1968 (7.<sup>a</sup> aula)**

Senhoras e senhores, da mesma forma que é preciso imaginar um público de iniciantes à Sociologia, também devo agora ... [*Assobios*] Assim está melhor? – Agora melhorou? – Acho que alguém poderia – senhor Kulenkampff, o senhor faria a gentileza de assumir esse equipamento? – Obrigado – Agora melhorou? – O senhor Kulenkampff fará a gentileza de informar o apoio técnico – enquanto isso começarei gritando. [*Risos*]<sup>353</sup>

---

<sup>353</sup> IS, p. 145.

### **Frankfurt am Main, 21.5.1968 (8.<sup>a</sup> aula)**

Antes de iniciar eu até gostaria de dizer que hoje minha disposição para ministrar aula é igual à da maioria dos senhores para assisti-la. Contudo, trata-se da minha obrigação e nesse sentido peço a sua paciência e compreensão para o caso de eu não ter o êxito esperado como considero ser minha obrigação. Isto é muito difícil na situação atual em que somos cercados por muitas preocupações.<sup>354</sup>

### **Frankfurt am Main, 11.6.1968 (9.<sup>a</sup> aula)**

Informamos que o microfone, de tão sobrecarregado devido aos numerosos “*ins*”, encontra-se em greve. Bem, afinal o microfone também tem esse direito. Peço que me desculpem se nem tudo pode ser ouvido como normalmente deveria. Nesse caso a culpa é tanto minha, quanto do microfone.<sup>355</sup>

### **Frankfurt am Main, 18.6.1968 (10.<sup>a</sup> aula)**

Peço que me desculpem pelo atraso. Como aconteceu provavelmente a muito dos presentes, esperei em vão pelo sinal. Mais uma vez parece que muitas coisas não funcionam. Tenho a impressão de que algo não vai bem com o sistema de som e acho que também com o ar-condicionado – mas de resto tudo se encontra na mais perfeita ordem.<sup>356</sup>

### **Frankfurt am Main, 20.6.1968 (11.<sup>a</sup> aula)**

Senhoras e senhores, acabam de me informar que mais uma vez o ar-condicionado não funciona. O funcionamento do alto-falante é duvidoso. Dos dois elevadores, um já não funciona há semanas. Considero essa situação escandalosa. [*Aplausos*] Quando se constroem auditórios planejados para receberem um grande número de ouvintes e que possivelmente são visitados por um grande número de ouvintes, então o mínimo que se pode exigir é que a aparelhagem técnica seja apropriada. Solicitei enfaticamente aos assistentes do seminário de filosofia que procurassem a administração do prédio para reclamar

---

<sup>354</sup> *IS*, p. 163. Esta aula ocorre no período do debate acerca das Leis de Emergência, daí Adorno se referir às “preocupações” daquele momento.

<sup>355</sup> *IS*, p. 181. O tradutor esclarece em nota que os “*ins*” se referiam eventos como marchas (*go-ins*), ocupação sentada (*seat-ins*) e doutrinações (*teach-ins*) que marcavam aquele período de protesto na Alemanha em oposição às Leis de Emergência.

<sup>356</sup> *IS*, p. 205.

acerca dessas coisas, mas acredito que uma eventual intervenção mais enérgica dos estudantes a esse respeito ajudaria muito.<sup>357</sup>

**Frankfurt am Main, 4.7.1968 (15.<sup>a</sup> aula)**

Senhoras e senhores, para poder planejar o restante deste curso, gostaria de ter um quadro de intenção da maioria dos presentes quanto à sua presença na terça-feira, dia 16. Se comparecerem, darei aula; mas se apenas uma pequena minoria estiver presente [*Risos*] – quero dizer: uma pequena minoria em sentido quantitativo e não qualitativo – então já não darei aula nesse dia. Portanto: peço que se manifeste quem pretende comparecer na terça-feira, dia 16! Agora: inversão de votação! – Bem, é uma decisão verdadeiramente salomônica. Tenho a impressão de que estamos divididos meio a meio. Caso não haja aula na terça-feira, os protestos serão intensos? [*Risos*] E se eu der aula, os protestos serão intensos? [*Risos*] Se eu der aula, parece que os protestos serão mais intensos. [*Risos*] Até onde meus ouvidos de músico possibilitam algum julgamento, a não ser que se peça de maneira muito enfática, eu então não mais darei aula nessa última terça-feira do semestre. [*Assobios*] Bem, agora me encontro na situação do jumento no meio de duas manjedouras cheias. Até que ponto chegou a questão da autoridade. [*Risos*] Tudo bem; de qualquer maneira ainda podemos decidir nas próximas semanas.<sup>358</sup>

---

<sup>357</sup> *IS*, p. 223.

<sup>358</sup> *IS*, p. 295.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal deste trabalho foi mostrar como se pode compreender a filosofia e seu ensino no contexto da obra de Adorno. Sustentou-se que sua concepção de filosofia está relacionada de forma imanente a sua prática como intelectual e professor comprometido com o desenvolvimento de um pensamento crítico e dialético, nos mesmos moldes em que propôs fazer uma teoria crítica da sociedade. A argumentação que apóia tal consideração foi desenvolvida ao longo dos três capítulos do trabalho e será aqui brevemente reconstituída.

A filosofia, embora não seja definida de modo conclusivo, pode ser entendida a partir de alguns elementos que a constituem e que se relacionam à idéia de uma formação cultural. Este conceito é tratado por Adorno com base na *Bildung* iluminista, principalmente, a partir das considerações feitas por Kant sobre a formação do homem e o papel que a educação desempenhava com relação à constituição do caráter dos indivíduos. Ainda que Adorno critique a confiança depositada por Kant no esclarecimento como um potencial para a emancipação, exatamente por Adorno perceber a dialética presente em tal conceito, ele se mantém um iluminista, apostando na formação cultural como meio para a criação de uma consciência verdadeira nos sujeitos que proporcione a capacidade para resistir à reificação e às formas de dominação que se encontram na sociedade. A formação cultural estaria relacionada à apropriação que o indivíduo faz da cultura, realizando um movimento que se dirige tanto ao alargamento de seus conhecimentos, quanto ao aprofundamento e incorporação deles na própria vida, algo que ocorre pelo trabalho da memória, por meio da experiência com as formas artísticas e culturais, assim como pelo exercício de mediação conceitual. A formação do indivíduo, assim, não se daria em um plano superficial, nem estaria voltada para que ele se tornasse meramente “culto”, mas, sobretudo, se direcionava à possibilidade de que essa experiência formativa o levasse a se emancipar das formas de pensamento limitadoras, exercendo sua liberdade e autonomia. Mesmo entendendo a contradição envolvida no conceito de formação cultural, pois este se volta para uma sociedade emancipada ao mesmo tempo em que pressupõe a desigualdade entre os indivíduos, tentando dissolvê-la, Adorno considera ser ainda a *Bildung* e o esclarecimento meios para se buscar a autonomia.

O conceito de formação cultural se depara, contudo, com um obstáculo à sua realização, o qual consiste na tendência identificada por Adorno como semiformação. A formação cultural, como movimento

característico da burguesia na sua fase de ascensão, acabou se dissolvendo e dando espaço ao surgimento de um processo mais superficial que não está comprometido com a promoção da autonomia dos indivíduos. Essa nova tendência expressa, antes, a reificação da própria cultura, transformada em mercadoria e disponibilizada de forma ampla, como se por meio de um consumo ou de um contato imediato com os bens culturais fosse possível incorporá-los à experiência. Assim, a semiformação, intimamente relacionada ao conceito de indústria cultural, age no sentido da desfragmentação do indivíduo, posicionando-se diretamente contra o ideal de emancipação presente no conceito de formação cultural iluminista, o qual é, ainda, o único meio de resistência àquele. Adorno apostará na educação como uma forma de promover a formação, principalmente com o objetivo de desbarbarização, uma vez que o Holocausto revelou o quão presente estão na sociedade os potenciais regressivos que geram a violência e a dominação, seja sobre a natureza, ou sobre os próprios homens e contra os quais a formação necessita urgentemente agir para impedir que se tornem manifestações comuns.

No contexto das considerações apresentadas acima, ganha importância a filosofia como um modo de pensar que contribui para o objetivo da autonomia do indivíduo, principalmente na medida em que o torna capaz de pensar sobre a realidade e sua vida em sociedade, resistindo às tendências de dominação que o ameaçam ou mesmo dominam. No segundo capítulo do trabalho se discute, então, de que modo a filosofia pode ser concebida na obra de Adorno, sem perder de vista o ideal da formação cultural, mesmo porque ela acaba se entrelaçando com ele ao erguer a pretensão de criar uma consciência verdadeira nos sujeitos. Fica claro, então, que a partir do objetivo de emancipação ao qual também a filosofia se vincula, Adorno não poderia identificá-la a um conteúdo específico. Ela consiste, sobretudo, em uma atividade de reflexão que busca pensar seus problemas e suas questões de modo dialético e crítico. Nesse sentido, pode-se dizer que não é qualquer forma de reflexão que contribui com a emancipação do indivíduo, pois a própria filosofia, de acordo com a maneira em que tradicionalmente se desenvolveu, muitas vezes serviu para justificar o existente, aprisionando os indivíduos em conceitos que não permitiam a eles compreender a realidade. Por isso, Adorno dirige várias críticas à tradição filosófica, em suas tendências idealistas, positivistas ou fenomenológicas, e insiste na necessidade em permitir que as coisas sejam pensadas também a partir das contradições que trazem em si, sem que sejam eliminadas por um pensamento identificante. A dialética,

principalmente na medida em que não rejeita a negatividade, estabelece um novo modo de pensar as coisas e os próprios conceitos que a ela se referem, transformando, portanto, também a relação entre o sujeito e o objeto.

Além disso, a filosofia desempenha uma tarefa de interpretação da realidade que se realiza por meio da desconstrução de conceitos, na tentativa de que eles possam ser novamente elaborados e reflitam uma imagem capaz de revelar algo sobre a realidade. A filosofia, então, responderia aos enigmas com os quais se confronta ao mesmo tempo em que os dissolve. Essa tarefa de interpretação permite à filosofia formar constelações conceituais que resistem à tendência de identificar as coisas unicamente por um conceito, ignorando a heterogeneidade e negatividade nelas presentes, o que constitui uma forma de reificação. Esse modo de entender a filosofia acaba por implicar uma atividade de reflexão dialética, assim como crítica, encarando as contradições que se colocam ao pensamento como reflexo das contradições reais presentes na sociedade. Nesse sentido, surge como elemento fundamental à atividade filosófica o seu momento expressivo. Para Adorno, ele se manifesta como a imanência entre o conteúdo do pensamento e a forma pela qual ele é exposto e trazido à linguagem. Assim, quem se ocupa com a filosofia deve estar atento à maneira como os conteúdos são comunicados. Adorno defende que a forma textual deve corresponder, seja à complexidade, seja à profundidade ou dialeticidade do próprio objeto que pretende expor. Por isso, não se deve temer o rigor e a dificuldade que a linguagem por vezes apresenta, pois tais qualidades são exigências internas do conteúdo e não podem ser ignoradas pela forma que os exprimirá. Essa concepção defendida por Adorno se reflete no modo como ele mesmo escreve, criando uma obra fragmentária, composta por ensaios, escritos que não seguem uma forma analítica ou dedutiva de exposição, aforismos ou comentários a questões pontuais. O momento expressivo da filosofia, portanto, por se opor à dominação conceitual escondida por trás de uma lógica da identidade com a qual a filosofia tradicionalmente se ocupou, aparece como resistência à reificação, expressa, principalmente, no desprezo que o pensamento manifesta em relação ao objeto quanto elimina dele aspectos que lhe são essenciais e que somente uma reflexão dialética e negativa pode resgatar.

A partir dessas considerações acerca da filosofia, a tese buscou relacionar analiticamente o plano teórico desenvolvido por Adorno com a dimensão prática de sua carreira acadêmica e intelectual. Há uma dificuldade em, inclusive, mencionar essa relação, pois ambos os

elementos estão nela não na forma de uma oposição, senão como, dialéticos que são, internamente implicantes um do outro. Assim, não é possível falar da teoria de Adorno sem pensar no modo como ele a fez, portanto, na prática que ela carrega consigo, nem na prática de Adorno de forma isolada, pois ela acaba por ser a forma concreta da sua própria teoria. A relação de imanência entre teoria e práxis marca a atividade de Adorno como intelectual, preocupado com a intervenção pública que cabe aos teóricos quando estão comprometidos com a crítica social e, conseqüentemente, com uma sociedade emancipada, ou como professor, para o qual o contato com os alunos se revela um momento em que as possibilidades para a reflexão e para o incentivo ao pensamento independente estão abertas. Assim, Adorno, de acordo com aquilo que desenvolveu em seus escritos, conferiu muita importância à dimensão prática. Interveio publicamente nas ocasiões que exigiam um posicionamento político imediato, escreveu para jornais, proferiu conferências sobre questões pontuais e relevantes à sua época, tanto sobre a arte, quanto sobre educação e política, e, nesse sentido, manteve uma postura crítica de seu próprio tempo, como acreditava que um intelectual deveria ser, principalmente, quando é motivado pelo impulso de promover o esclarecimento e a formação de uma consciência verdadeira nos indivíduos. A utopia iluminista se revelou, assim, como um ideal que orientou Adorno em sua vida como intelectual.

Também em sua atividade docente ela foi constante. Sua seriedade no tratamento das questões, sua preocupação com a forma de suas aulas, com a formulação e explicação dos conceitos, revelam o quão entrelaçada estava sua prática com a concepção de filosofia por ele defendida. Mesmo as questões pedagógicas emergem, ainda que algo indiretamente, em suas aulas e, por isso, de forma verdadeira, pois tratava seus alunos como sujeitos aos quais a reflexão filosófica deveria ser feita de forma séria, rigorosa, densa, sem qualquer tipo de facilitação que traísse a imanência entre conteúdo e forma, tão defendida por Adorno em seus escritos. Sua preocupação esteve voltada, igualmente, para as condições necessárias ao exercício do magistério. Recusou-se a reduzir a filosofia a uma disciplina, mostrando como ela era próxima, senão praticamente idêntica, à formação cultural, a qual é essencial ao exercício reflexivo que se opõe à reificação. Dessa maneira, mostrou que “ensinar” filosofia não era explicar aos alunos um conteúdo específico, mas *como* falar sobre uma questão filosófica, *como* pensá-la, abordá-la, discuti-la ou negá-la. Adorno, como professor, ofereceu materialidade à sua filosofia ao fazer coincidir sua concepção acerca dela com seu próprio exercício, sendo exemplo daquilo que ele tanto

prezava: um teórico que faz da sua teoria uma prática crítica, dialética e comprometida com o ideal de uma sociedade emancipada e somente na qual os indivíduos poderiam ser livres e autônomos.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp/Directmedia, Suhrkamp/Directmedia, 1986/2003. (*Digitale Bibliothek Band 97*). CD-ROM.
- \_\_\_\_\_. *Actualidad de la filosofía*. Tradução: José Luis Arantegui Tamoyo. Barcelona: Paidós, 1991.
- \_\_\_\_\_. A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. Tradução: Gabriel Cohn. *Lua Nova*, São Paulo, n. 60, 2003. p.131-139.
- \_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Intervenciones: nueve modelos de critica*. Tradução: Roberto Vernengo. Caracas: Monte Avila Editores, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à sociologia (1968)*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a lecture course 1965/1966*. Tradução: Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução: Luiz Eduardo Bicca. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Notas de literatura I*. Tradução: Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução: Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*. v. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

\_\_\_\_\_. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Ática, 2001.

\_\_\_\_\_. *Problems of Moral Philosophy*. Tradução: Rodney Livinstone. Cambridge: Polity Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Teoria da semiformação. Tradução: Newton Ramos-de-Oliveira. In: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio Alvaro Soares; LASTÓRIA, Luiz Antonio Calmon Nabuco (Orgs.). *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 7-40.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p.

ALMEIDA, Jorge de. O sobrinho e o doutor: cenas da dialética da formação. In: PUCCI, Bruno; ALMEIDA, Jorge de; LASTÓRIA, Luiz Antonio Calmon Nabuco (Org.). *Experiência formativa e emancipação*. 1 ed. São Paulo: Nankin, 2009, p. 187-202.

BENHABIB, Sheyla. *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Tradução José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BUBNER, Rüdiger. The central idea of Adorno's philosophy. In: HUHNS, Tom; ZUIDERVAART, Lambert (Ed.). *The semblance of subjectivity: essays in Adorno's aesthetic theory*. Cambridge: MIT Press, 1997, p. 147-175.

BUCK-MORSS, Susan. The origins of negative dialectics. New York: The Free Press, 1977.

CHIARELLO, Maurício G. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: UNICAMP, São Paulo: FAPESP, 2001.

DEMIROVIC, Alex. *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritische Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

DUARTE, Rodrigo. A ensaística de Theodor W. Adorno. In: *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997a.

\_\_\_\_\_. Apuros do particular: uma leitura de *Minima moralia*. In: *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Narcisismo: uma introdução*. Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume XIV. Editora Imago. Rio de Janeiro, 1997

FRIESENHAHN, Günter J. *Kritische Theorie und Pädagogik*. Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse. Berlin: Express Edition, 1985.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GOERGEN, Pedro. A Universidade e a Dialética do Esclarecimento. In: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio Alvaro Soares; LASTÓRIA, Luiz Antonio Calmon Nabuco (Orgs.). *Teoria Crítica e Inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 218-244.

GRUSCHKA, Andreas. Critical pedagogy after Adorno. In: GUR-ZE'EV, Ilan. *Critical Theory and Critical Pedagogy Today: towards a new critical language in education*. Israel: Haifa, 2005, p. 241-260.

\_\_\_\_\_. Pädagogische Aufklärung nach Adorno. *Zeitschrift für kritische Theorie*. 18-19/2004.

GUR-ZE'EV, Ilan. A formação (*Bildung*) e a Teoria Crítica diante da educação pós-moderna. In: PUCCI, Bruno; ALMEIDA, Jorge de; LASTÓRIA, Luiz Antonio Calmon Nabuco (Org.). *Experiência formativa e emancipação*. 1 ed. São Paulo: Nankin, 2009, p. 11-35.

HABERMAS, Jürgen. Ein philosophierender Intellektueller. In: *Über Theodor Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

HOHENDAHL, Peter Uwe. The Scholar, the Intellectual, and the Essay: Weber, Lukács, Adorno, and Postwar Germany. *The German Quarterly*. Summer 1997. Vol. 70, No. 3, p. 217-232.

HORKHEIMER, Max. Autoridade e a família. In. *Teoria Crítica I*. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Eclipse of reason*. New York: Continuum, 2004.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução: Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

KLEIN, J. T. A Resposta Kantiana à Pergunta: Que é Esclarecimento? In: *Ethic@*. Florianópolis v. 8, n. 2, Dez 2009, p. 211-227. Disponível

em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et82art4Klein.pdf>> Acesso em 29 Dec. 2010.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse - anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 28, n. 2, 2005 . p. 7-20. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732005000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732005000200001&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 29 Dec. 2010. doi: 10.1590/S0101-31732005000200001.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: ensaio sobre a dialética marxista*. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 11-28.

\_\_\_\_\_. Adorno, semiformação e educação. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 24, n. 83, Aug. 2003. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-73302003000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302003000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 29 Dec. 2010. doi: 10.1590/S0101-73302003000200008.

\_\_\_\_\_. Materialismo e primado do objeto em Adorno. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 29, n. 2, 2006, p. 133-154. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732006000200011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732006000200011&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 29 Dec. 2010. doi: 10.1590/S0101-31732006000200011.

MARCUSE, Herbert; ADORNO, Theodor W. As últimas cartas. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. Reflexões sobre Theodor Adorno. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

MUSSE, Ricardo. Theodor Adorno: filosofia de conteúdos e modelos críticos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 32, n. 2, 2009. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31732009000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732009000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 29 Dec. 2010. doi: 10.1590/S0101-31732009000200008

NEGT, Oskar. Nascido da miséria da compreensão filosófica. Do conceito de experiência em Adorno. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virgínea; KANGUSSU, Imaculada. (Ed.) *Theoria Aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

PAGNI, Pedro Angelo; SILVA, Divino José da. A crítica da cultura e os desafios da educação após Auschwitz: uma leitura a partir da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. In: PAGNI, Pedro Angelo.; SILVA, Divino José da. (Org.). *Introdução à Filosofia da Educação: temas contemporâneos e história*. 1. ed. São Paulo: Avercamp, 2007, v. 1, p. 243-272.

PUCCI, B. Teoria Crítica e Educação. In: Bruno Pucci. (Org.). *Teoria Crítica e Educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: VOZES/EDUFSCar, 1995, v. , p. 11-58.

RAMOS, Conrado. O “ressentimento do guerreiro”: reflexões sobre corpo e educação a partir do pensamento de Theodor Adorno e da Psicanálise. *Interações*, São Paulo, v. 11, n. 21, jun. 2006. p. 9 -28. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-29072006000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072006000100002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 29 dez. 2010.

ROSE, Gillian. *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London: The Macmillan Press, 1978.

SAFATLE, Vladimir. Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang Bader. (Org.) *Pensamento alemão no século XX*. São Paulo: Cosac Naify; Goethe Institut, 2009.

SCHNEEWIND, T. B. Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. In: GUYER, Paul (Ed.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SCHRÖDER, Thomas. Editor's Afterword. In: ADORNO, Theodor W. *Problems of Moral Philosophy*. Tradução: Rodney Livinstone. Cambridge: Polity Press, 2000.

SUAREZ, Rosana. Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural). *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 191-198. Dec. 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2005000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 29 Dec. 2010. doi: 10.1590/S0100-512X2005000200005.

TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003.

TIBURI, Márcia. *Metamorfoses do conceito - Ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005. v.1 272 p.

VAZ, Alexandre Fernandez. Infância, escolarização, semiformação: reflexões sobre a memória e as “expectativas pedagógicas” a partir de Theodor W. Adorno. In: PUCCI, Bruno; ALMEIDA, Jorge de; LASTÓRIA, Luiz Antonio Calmon Nabuco (Org.). *Experiência formativa e emancipação*. 1 ed. São Paulo: Nankin, 2009, p. 53-67.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a relação teoria e prática em Antonio Gramsci e Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. *Perspectiva*, Florianópolis, v.20, n.2, p.425-442, jul./dez. 2002. Disponível em <[http://www.perspectiva.ufsc.br/perspectiva\\_2002\\_02/26\\_testo\\_vaz.pdf](http://www.perspectiva.ufsc.br/perspectiva_2002_02/26_testo_vaz.pdf)>. Acesso em 29 dez. 2010.

\_\_\_\_\_. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. *Cad. CEDES*, Campinas, v. 19, n. 48, ago. 1999. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-32621999000100006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32621999000100006&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 29 dez. 2010. doi: 10.1590/S0101-32621999000100006.

VIEGAS, Moacir Fernando. Apontamentos sobre a categoria práxis na teoria crítica. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 443-465, jul./dez. 2002. Disponível em

<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/download/10441/10015> . Acesso em 29 dez. 2010.

VILAR, Gerard. Composición: Adorno y el lenguaje de la filosofía. *Isegoría*, v. 11, 1995.

ZAMORA, José Antônio. *Theodor W. Adorno: pensar contra la barbárie*. Madrid: Trotta, 2004.