

ADAUTO LOPES DA SILVA FILHO

**HISTÓRIA, RAZÃO INSTRUMENTAL E
EDUCAÇÃO EMANCIPATÓRIA**

**FORTALEZA/CE
2007**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

ADAUTO LOPES DA SILVA FILHO

**HISTÓRIA, RAZÃO INSTRUMENTAL E EDUCAÇÃO
EMANCIPATÓRIA**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, elaborada sob a orientação do Prof. Dr. Ozir Tesser, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Educação.

**FORTALEZA/CE
2007**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

ADAUTO LOPES DA SILVA FILHO

HISTÓRIA, RAZÃO INSTRUMENTAL E EDUCAÇÃO EMANCIPATÓRIA

Tese apresentada e aprovada em 27 de setembro de 2007

Examinadores

Dr. Ozir Tesser (Orientador) – Universidade Federal do Ceará – UFC

Dr. Enéas Arrais Neto – Universidade Federal do Ceará – UFC

Dr. Gustavo Augusto Pereira de Moura – Universidade Federal do Ceará - UFC

Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino – Universidade Estadual do Ceará - UECE

Dr. Erasmo Miessa Ruiz – Universidade Estadual do Ceará – UECE

Fortaleza/Ce.
Agosto de 2007

AGRADECIMENTOS

À minha querida esposa Fátima Maria Nobre Lopes:
incentivadora incontestada para a realização deste trabalho.

Aos meus queridos filhos:
Rafael e sua esposa Sandra,
Samuel e sua namorada Yara,
que pacientemente entenderam os momentos de ausência.

Pela prestimosa atenção, agradeço:

Ao meu orientador
Prof. Dr. Ozir Tesser,
e aos membros da Banca Examinadora,
Professores Doutores
Enéas Arrais, Gustavo Augusto, João Emiliano e Erasmo Miessa.

HOMENAGEM PÓSTUMA

Aos meus pais:
Adauto Lopes da Silva
Ana de Castro e Silva

Ao meu irmão:
José de Castro e Silva

Ao meu amigo:
Paulo de Melo Jorge Filho (Prof.
Paulo Petrola)

RESUMO

O trabalho tem como questão central de análise a sociedade industrial avançada do ponto de vista da *Teoria Crítica*, no sentido de repensar o significado da dominação e da barbárie que nela impera, evidenciando o papel ativo do homem na sua historicidade, como também o papel da educação nesse modelo de sociedade, através do pensamento de Marx, Marcuse e Adorno. Para isso destaca, de Marx, os pressupostos ontológicos das relações histórico-sociais dos homens enfatizando sua concepção de história, bem como a alienação socialmente construída pelo próprio homem. De Marcuse, enfatiza sua crítica à Razão instrumental, destacando os novos padrões da individualidade, surgidos na sociedade tecnológica, como também sua defesa para o resgate do pensamento negativo como condição para superação e transformação desse modelo de sociedade. Quanto à Adorno, demonstra a análise que ele faz das relações sociais dominantes, através da indústria cultural, que culminou com a destruição da dimensão humana do indivíduo e, a partir dessa análise, a defesa que ele faz da necessidade de resgatar a humanização do homem, capacitando-o para o esclarecimento e para a reflexão crítica, a fim de libertá-lo das condições de opressão e de minoridade em que se encontra. Enfatiza sua crença numa educação emancipatória, que conduz o homem para a transformação da sociedade. Finalmente o trabalho mostra as contribuições de Marx, Marcuse e Adorno que apontam e viabilizam essa educação crítica e emancipatória.

Palavras-chave:

História, Razão Instrumental, Indústria Cultural, Esclarecimento, Educação Emancipatória.

ABSTRACT

The central issue in this work is the analysis of the advanced industrial society in the Critical Theory point of view, and re-thinking the meaning of barbarism and domination that is imperative in this viewpoint. Thru Marx's, Marcuse's and Adorno's thinkings, we evidence men's active role in their historicism, as well as the educational role in this society model. For this purpose we point out Marx's ontological presuppositions of sociohistorical men's relations, emphasizing his conception of History and the alienation socially constructed by men themselves. We also emphasize Marcuse's critique of the Instrumental Reason, pointing out the new individuality patterns that emerge from the technological society, as well as his defense in rescuing the negative thinking as a condition to overcome and transform this society model. We demonstrate Adorno's analysis of the dominant social relations through culture industry, which ended destroying the individual humane dimension. Based on his analysis, we point out his claims to rescue men's humanization enabling them to enlightenment and critical reflection, so that they can free themselves of oppression and domination circumstances. We emphasize his beliefs in an emancipatory education which conducts men to the transformation of society. Finally, our work presents Marx's, Marcuse's and Adorno's contributions in making possible this emancipatory and critical education.

Keywords:

History, Instrumental Reason, Culture Industry, Enlightenment, Emancipatory Education.

A intervenção consciente no processo histórico destinada à superar a alienação deve ser orientada para a transformação social ... visada, como uma bússola, para toda caminhada. Portanto, desde o início o papel da educação é de importância vital para romper com a internalização predominante do capitalismo...

(István Mészáros)

É preciso reconhecer o sentido da história para nela nos sabermos inserir; mas quando aderimos demasiadamente à história que é, deixamos de ser capazes de fazer a história que deve ser.

(Emmanuel Mounier)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
Capítulo I- MARX: OS PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DAS RELAÇÕES HISTÓRICO-SOCIAIS E A DIMENSÃO ALIENADA DA SOCIABILIDADE	18
1.1. A HISTÓRIA COMO PROCESSO DE VIDA REAL DOS HOMENS.....	18
1.1.1. <i>O homem como sujeito histórico.....</i>	<i>18</i>
1.1.2. <i>Interação homem-natureza através da atividade produtiva.</i>	<i>23</i>
1.1.3. <i>A sociabilidade dos homens e a sua dimensão alienada no capitalismo.</i>	<i>27</i>
1.2. ATIVIDADE PRODUTIVA E EDUCAÇÃO: DESENVOLVIMENTO E BLOQUEIO DAS CAPACIDADES CRIADORAS DO HOMEM.....	34
1.2.1. <i>A produção do ser e da consciência social sob o ponto de vista materialista. ..</i>	<i>34</i>
1.2.2. <i>A história como processualidade e a educação como complexo social constituído e constituinte da atividade produtiva.</i>	<i>39</i>
1.2.3. <i>O aspecto alienado da atividade produtiva: negação historicamente construída</i>	<i>44</i>
1.2.4. <i>O fetichismo da mercadoria: coisificação do homem em sua sociabilidade</i>	<i>52</i>
Capítulo II- MARCUSE: CRÍTICA À SOCIEDADE TECNOLÓGICA E À RAZÃO INSTRUMENTAL	60
2.1. O MARXISMO DE MARCUSE NA ESCOLA DE FRANKFURT.....	60
2.1.1. <i>Marcuse e os fundamentos críticos da Escola de Frankfurt.</i>	<i>60</i>
2.1.2. <i>O referencial teórico marxiano no pensamento de Marcuse.....</i>	<i>63</i>
2.2. TECNOLOGIA MODERNA E RAZÃO INSTRUMENTAL	72
2.2.1. <i>A (ir)racionalidade da sociedade tecnológica.....</i>	<i>72</i>
2.2.2. <i>Os novos padrões de individualidade sob a racionalidade tecnológica.....</i>	<i>77</i>
2.2.3. <i>Razão filosófica e Razão científica: mentalidade crítica e mentalidade resignada.....</i>	<i>87</i>

Capítulo III- ADORNO: A EDUCAÇÃO CRÍTICA COMO MEDIAÇÃO DA HISTORICIDADE E DA EMANCIPAÇÃO HUMANA	100
3.1. A BARBÁRIE CAPITALISTA E A INDÚSTRIA CULTURAL	100
3.1.1. <i>Adorno na Escola de Frankfurt e a influência de Marx no seu pensamento.....</i>	<i>100</i>
3.1.2. <i>A Razão instrumental e a barbárie dominante na sociedade capitalista.....</i>	<i>107</i>
3.1.3. <i>A indústria cultural como instrumento de dominação. A influência no indivíduo.....</i>	<i>112</i>
3.2. A EDUCAÇÃO COMO ESCLARECIMENTO: POTENCIAL CRÍTICO-EMANCIPATÓRIO	121
3.2.1. <i>A importância de uma educação crítica no processo de desbarratização e de emancipação. Seu início na primeira infância</i>	<i>121</i>
3.2.2. <i>Elementos para uma prática pedagógica emancipatória.....</i>	<i>130</i>
CAPÍTULO IV- À GUIA DE CONCLUSÃO	144
4.1. O PONTO DE ENCONTRO DE MARX, MARCUSE E ADORNO.....	144
4.2. A (RE)EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS E A EDUCAÇÃO CRÍTICA COMO PRESSUPOSTOS PARA A EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	153
4.3. O REFERENCIAL DA TEORIA CRÍTICA DE MARX, MARCUSE E ADORNO NO SÉCULO XXI .	161
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	165

INTRODUÇÃO

O atual momento histórico sob o paradigma de uma sociedade cientificizada, tecnológica, exige uma reflexão sobre a barbárie na qual nos encontramos, remetendo à necessidade de se pensar qual o papel da educação, enquanto formação humana, para que se possa superar o estado de desumanização e de violência generalizada a que chegamos nesse início do século XXI. Mészáros afirma que “hoje está em jogo nada menos do que a própria sobrevivência da humanidade” (Mészáros, *A educação para além do capital*, 2005, p. 55). Daí a necessidade de uma transformação da sociedade atual. Diz Mészáros: “a nossa tarefa educacional é, simultaneamente, a tarefa de uma transformação social, ampla e emancipadora ... A transformação social emancipadora radical requerida é inconcebível sem uma concreta e ativa contribuição da educação no seu sentido amplo” (Mészáros, *idem*, p. 76).

É esse o eixo condutor de análise do nosso trabalho, pois, apesar do zênite contraditório a que chegou o capitalismo, acreditamos na revitalização da Razão emancipatória dos homens, cujo empreendimento requer uma educação crítica uma vez que ela é uma condição *sine qua non* da práxis social dos homens. Por ser uma mediação da historicidade do homem, ela também poderá ser uma mediação para a emancipação humana.

No entanto, para se chegar a esse ponto, é preciso que se desenvolva uma teoria crítica da sociedade, quer dizer, é preciso que se revele o aparato da sociedade tecnológica que sustenta a lógica do neocapitalismo. Decorre, então, a necessidade do resgate de uma Razão crítica, proporcionando a formação de uma consciência que não somente compreenda as mazelas dessa sociedade tecnológica, mas também que queira realmente combatê-las na teoria e na prática.

Sabemos que no mundo contemporâneo ainda ocorre a pobreza, o incremento do trabalho precário e mal pago, a intensificação da exploração e da competição, fragilizando, assim, o potencial crítico dos indivíduos. Toda essa situação, ancorada na política neoliberal, encontra seu amparo na tríade “indústria, ciência e técnica”, cuja função social volta-se para a manutenção da confiança no

mercado, o estímulo ao consumo e para o favorecimento da competição e do individualismo.

Diante dessas questões, surgem as várias teorias e tentativas de se buscar um novo cenário social. Mas, nesse marasmo de informações, como buscar aquelas dotadas de um certo grau de segurança? É preciso assumir riscos. Temos que lutar coletivamente para transformar as estruturas de dominação. Mas, qual o caminho que abrirá possibilidades numa sociedade tecnológica, marcada pela opressão?

Nosso trabalho não tem a pretensão de dar respostas prontas para essa questão. Porém, intencionamos apontar elementos, a partir de um referencial marxiano, para uma atuação e reflexão sobre tal assunto. Portanto, tomaremos como pressuposto a teoria do próprio Marx e as teses de dois grandes representantes da *Teoria Crítica* desenvolvida pela Escola de Frankfurt: Marcuse e Adorno. Acreditamos que a teoria desses pensadores nos oferece suportes embasadores que possibilitam uma reflexão crítica e elucidativa sobre a realidade atual, ao mesmo tempo em que nos aponta a viabilização de uma educação crítica e emancipatória.

Baseados nesses pensadores, partimos da hipótese de que, mesmo diante da estrutura sócio-econômica da sociedade burguesa que gera um descontentamento generalizado em relação ao ser-digno do homem, é possível uma ação transformadora e que a educação é um dos instrumentos – não o único, mas de grande peso – para a obtenção desse intento. Trata-se de uma educação emancipatória. Mas a educação enquanto emancipação tem que se basear numa teoria crítica da sociedade contemporânea, então ela será uma educação crítica tornando-se uma esfera de mediação da historicidade e da emancipação humana.

Tal hipótese ancora-se na idéia de Marx, e também de Marcuse e Adorno, de que o homem é o único sujeito da sua história – afastando a idéia de um ser transcendente ou de uma natureza imutável do homem – e que, portanto, as condições sociais do sistema capitalista foram criadas por ele. Sendo assim, é ele próprio o sujeito da sua transformação.

Para que isso ocorra, é preciso, no entanto, tomadas de decisões e de ações. Faz-se então necessário uma tomada de consciência, por parte dos indivíduos, da sua realidade histórica. Essa consciência deve se constituir num elemento de ação política e, portanto, num dos instrumentos de emancipação humana. É preciso, pois, que se conheça as determinações da sociedade capitalista para que se possa combater a negação do homem que nela impera. Isso requer os esforços de uma compreensão teórica, cuja elucidação é possível buscar nas posições teórico-críticas de Marx, bem como na atualização de alguns pontos dessas posições desenvolvidas pela *Teoria Crítica da Escola de Frankfurt*, destacando, aqui, o pensamento de Marcuse e de Adorno.

A *Teoria Crítica*, baseada no materialismo histórico, direciona-se para a análise da estrutura e superestrutura da sociedade industrial avançada, na tentativa de repensar e reconstruir o significado da dominação e da emancipação humana. Analisa ainda a estrutura formal da consciência a fim de perceber de que maneira a sociedade reproduz seus poderes sobre o indivíduo e como é possível que os homens participem da sua própria desumanização. Como resgatar, então a potencialidade revolucionária dos homens? Para a *Teoria Crítica* o grande passo consiste no esclarecimento, na desvelação da estrutura capitalista, enfim, no processo de conscientização.

Esse grande passo já havia sido dado por Marx ao realizar sua crítica ao *idealismo de Hegel* por este considerar a história dos homens como sendo a revelação do Espírito ou da Razão Absoluta admitindo, assim, uma teleologia na história; aos *neo-hegelianos*, principalmente à Feuerbach que – apesar de apreender a realidade sensível – não leva em conta a atividade prática do homem, concebendo-o como um ser isolado das relações sociais e, assim, o seu materialismo torna-se metafísico; e também a crítica de Marx refere-se principalmente à *economia política* uma vez que os seus teóricos consideram as categorias econômicas (trabalho, mercadoria, lucro, etc.) como se fossem fixas, imutáveis e independentes das relações sociais de produção e de distribuição de bens.

Segundo Marx, todos esses pensadores terminam por cair num idealismo, uma vez que não levam em conta a atividade prática dos homens e as relações sociais que daí decorrem. Por esse motivo ao mesmo tempo em que ocultam a lógica do sistema capitalista – cuja essência é a manutenção do poder e a exploração de uns homens sobre os outros homens -, também não percebem (ou não querem perceber) que as mazelas geradas por esse sistema, fazendo aflorar uma alienação generalizada entre os homens, são frutos das ações humanas e que, portanto, são os próprios homens que podem e devem superá-las, uma vez que eles são o sujeito da sua própria história.

A partir dessa constatação e de sua crítica ao idealismo e ao materialismo metafísico, Marx desenvolve toda uma teoria acerca da sociedade capitalista através da qual ele demonstra a essência de sua exploração e desumanização – cuja célula primeira ocorre através do trabalho alienado, estendendo-se aos demais complexos sociais – ao mesmo tempo em que estabelece uma visão de mundo e de homem numa perspectiva histórico-dialética.

Marcuse é o primeiro pensador da Escola de Frankfurt a chamar a atenção sobre a importância da teoria crítica de Marx, principalmente em relação às suas colocações nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Segundo ele, a teoria de Marx é uma “crítica” no “sentido de que todos os seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente” (Marcuse, *Razão e Revolução*, 1978, p. 240). Em outra obra, Marcuse comenta que a teoria desenvolvida nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de Marx* trata-se “de uma crítica filosófica e da fundamentação da economia política, no sentido de uma teoria da revolução” (Marcuse, *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico ...*, 1968, p. 105).

Marcuse adota e retoma alguns pontos dessa teoria de Marx, ampliando as suas colocações diante do desenvolvimento industrial e tecnológico na pós-modernidade, cuja pedra angular é a irracionalidade decorrente desse desenvolvimento e que hoje impera nas relações histórico-sociais dos homens. Desse modo Marcuse nos oferece fortes contribuições com a sua crítica à racionalidade dominante da sociedade atual. Para ele, os ideais do iluminismo de

liberdade e racionalidade fracassaram diante da sociedade industrial, cuja Razão predominante é a Razão instrumental, quer dizer, a Razão que serve de instrumento da estrutura alienante da sociedade industrial avançada e que, portanto, domina e bloqueia o próprio homem. Diante dessa constatação Marcuse defende a necessidade de se desmistificar a alienação humana e de se reconhecer o mundo como um sistema reificado. Ele não aponta diretamente as vias para a formação desse esclarecimento, dessa conscientização; porém nos fornece uma ampla reflexão acerca da sociedade industrial e da alienação que nela impera, admitindo, inclusive, a potencialidade da Razão se elevar a uma dimensão crítica e acreditando na possibilidade de transformação dessa sociedade. As suas posições teórico-metodológicas são intensificadas e ampliadas por Adorno.

Admitindo que na sociedade industrial impera um irracionalismo Adorno, assim como Marcuse, tenta repensar o significado da dominação e barbárie. Para ele, o homem tem que fazer uso do seu próprio entendimento, da sua própria Razão. Daí a necessidade do esclarecimento. Fazer uso da Razão é uma atitude eminentemente prática e política e não especulativa. No entanto, a Razão esclarecida, emancipatória, foi reprimida com o desenvolvimento do capitalismo. Segundo Adorno, a afirmação da dimensão instrumental da Razão é a negação da sua dimensão emancipatória. Porém é possível o seu resgate através de uma reflexão crítica. Essa reflexão representa um elemento fundamental na luta pela emancipação, pois, através dela, os dominados podem ser esclarecidos a respeito de sua situação de explorados e de subordinados.

Para Adorno a educação, e especialmente a escolar, tem um papel fundamental nesse processo de conscientização. Não se trata de atribuir à educação o poder de resolver o problema da barbárie capitalista, porém a sua contribuição para isso é bastante significativa, uma vez que não se realiza qualquer luta sem o conhecimento e a reflexão que a envolve. A educação em si não reduz as desigualdades, mas a educação crítica pode fornecer fortes elementos para a formação de um homem crítico, capaz de pensar a sua existência social e de saber como agir para transformar a atual realidade, que tem como pano de fundo a barbárie capitalista.

É a partir desse referencial que Marx, Marcuse e Adorno postulam o papel ativo do homem na sua historicidade. Portanto, da mesma forma que o homem gerou sua situação social alienada, também pode gerar uma situação social emancipatória, uma vez que ele é o sujeito da sua própria história e, portanto, das suas relações sociais.

É importante notar que diante das recentes transformações que levaram à globalização da economia, amparada pelo cenário neoliberal, há fortes resistências às teses de Marx e à de seus seguidores. Porém, não podemos deixar de revelar a atualidade do seu pensamento, pois, a luta por uma sociedade justa e humana, continua mais atual e mais necessária do que no tempo de Marx.

Em relação à Marcuse e à Adorno, também há fortes críticas às suas teses. Tais críticas referem-se ao fato de não desenvolverem uma teoria abrangente que possa dar conta das contradições do capitalismo, que sua crítica a esse sistema teria permanecido mais ao nível da superestrutura e que não deram uma importância merecida ao potencial revolucionário do proletariado.

Porém queremos frisar que o nosso trabalho não se dirige para uma acusação nem tampouco para uma defesa das teorias desses pensadores. O que pretendemos é extrair os elementos dessas teorias que contribuam para a afirmação e a demonstração da nossa tese de que, apesar da barbárie e da alienação reinante entre os homens na sociedade capitalista, é possível uma transformação dessa sociedade e que a educação fundamentada numa teoria crítica, quer dizer, a educação como esclarecimento, é um forte instrumento para a aquisição dessa transformação, tornando-se uma esfera de grande peso para a emancipação humana. Queremos ressaltar que tratamos a educação, aqui, no seu sentido amplo, como afirma a passagem de Mészáros no início desta introdução, ou seja, a educação enquanto formação humana. Porém, o fato de direcionarmos o nosso trabalho nessa dimensão geral da educação, isso não exclui uma referência à educação escolar e a outras instituições formativas.

Mediante essas considerações, achamos, necessário trabalharmos a concepção de história em Marx, destacando a dimensão alienada da sociabilidade humana; a crítica de Marcuse à Razão instrumental; e, a partir daí, chegarmos à

educação emancipatória com Adorno, inserindo, ainda, as suas posições sobre a barbárie e a indústria cultural. Tais colocações são concluídas com a junção do pensamento desses três teóricos. Deste modo, o nosso trabalho compreende quatro capítulos.

No **primeiro capítulo** trataremos de **Marx** destacando as suas posições acerca dos pressupostos ontológicos das relações histórico-sociais dos homens. Demonstraremos que Marx ao delinear esses pressupostos explicita não somente a dimensão sócio-histórica do homem, que se dá na sua relação com a natureza e com os outros homens, através da atividade produtiva, e dos complexos sociais que dela decorre, mas também revela de que modo o homem no capitalismo torna-se um ser alienado de si mesmo e de suas relações sociais. A chave dessas questões consiste principalmente na sua concepção de história que está condensada em seus escritos, sobretudo nas suas obras de juventude. Trata-se, portanto, de um trabalho de resgate, uma vez que Marx jamais elaborou uma obra específica sobre o seu conceito de história.

De **Marcuse**, cujas idéias serão desenvolvidas no **segundo capítulo**, iremos extrair os delineamentos da sua crítica à sociedade industrial e à Razão instrumental que aí impera. Destacam-se, aqui, as suas posições acerca dos novos padrões da individualidade na sociedade tecnológica. Segundo Marcuse, os indivíduos são, em si, uma parte integrante e um fator da tecnologia, sendo direcionados pelo aparato da maquinaria que, com sua manipulação, termina por interferir no *eu* genérico do homem. Em consequência, Marcuse defende o resgate do pensamento negativo (crítico, filosófico) como condição para a abolição da dominação, admitindo que a sociedade atual possui um potencial capaz de permitir a sua transformação. É importante frisar que a nossa intenção, nesse segundo capítulo, não é tratar do Marcuse político e sim resgatar a dimensão ontológica das suas posições (pois Marcuse acentua o caráter histórico da vida social dos homens) para inserirmos a necessidade de uma educação crítica como instrumento de emancipação humana.

Quanto à **Adorno**, assunto do **terceiro capítulo**, tomaremos a sua posição de que a barbárie dominante na sociedade capitalista (des)educa e (de)forma a

individualidade do homem, e que ela está profundamente presente nas relações sociais dominantes. Tal domínio é exercido principalmente através da indústria cultural que, aparentemente, traz um aspecto de democratização. No entanto, ela contribui fortemente para os propósitos de dominação e para a intensificação da barbárie, o que vai interferir fortemente na individualidade. Assim como Marcuse, também Adorno considera que o indivíduo perdeu a sua dimensão essencialmente humana: o respeito, a solidariedade, a capacidade de amar. Foi isso principalmente que tornou possível o nazismo e os campos de concentração, manifestação clara e aberta da barbárie. No entanto, Adorno defende a necessidade de resgatar a humanização do homem capacitando-o para o esclarecimento e para a reflexão crítica a fim de libertá-lo das condições de opressão. Daí a sua crença numa educação como emancipação. Essa educação deve ter uma dimensão crítica, esclarecedora, proporcionando ao homem a sua condução para a transformação da sociedade e para a recuperação da subjetividade perdida no processo de dominação, resgatando, assim, o ser-digno do homem, o seu ser genérico.

O **quarto e último capítulo** será à *guisa de conclusão*, composto por três itens. No *primeiro*, retomaremos os elementos teóricos de Marx, Marcuse e Adorno, demonstrando o ponto de encontro das suas posições acerca da dimensão histórica do homem e do seu aspecto alienado no capitalismo. No *segundo item*, destacaremos mais um ponto de encontro desses pensadores, agora relativo à necessidade da reeducação dos sentidos e da educação crítica como pressupostos da emancipação humana. Nesse item demonstraremos as tematizações de Marx, Marcuse e Adorno em relação à constituição ontológica da sensibilidade humana – podendo ser um potencial emancipador mediante a sua reeducação – e também delinearemos as suas posições sobre a educação como momento da práxis social e que, sendo amparada por uma teoria crítica, torna-se uma mediação essencial para a emancipação humana. Aqui serão destacados ainda os requisitos de uma educação emancipatória, a partir do referencial teórico de Adorno. Finalmente, no *terceiro item*, em rápidas linhas, traremos o referencial da teoria crítica de Marx, Marcuse e Adorno para o século XXI, demonstrando a atualidade desse

referencial, bem como a sua ampla contribuição para uma reflexão e análise dos problemas que assolam a vida humana atual.

CAPÍTULO I

MARX: OS PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DAS RELAÇÕES HISTÓRICO-SOCIAIS E A DIMENSÃO ALIENADA DA SOCIABILIDADE

1.1. A HISTÓRIA COMO PROCESSO DE VIDA REAL DOS HOMENS.

1.1.1. *O homem como sujeito histórico.*

A tematização de Marx acerca da sua concepção materialista da história está condensada em seus vários escritos, principalmente naqueles de juventude, do período de 1841 a 1847, os quais vamos tratar mais de perto.

Nas obras desse período Marx foi acentuando, gradativamente, o perfil teórico-metodológico por ele percorrido, evidenciando a concepção materialista-dialética da história, cuja tônica consiste na sua posição de que, na medida em que a sociedade se desenvolve, as condições naturais transformam-se cada vez mais em produtos sociais, históricos, decorrentes da própria atividade dos homens.

A história para Marx é o resultado da produção e reprodução da vida humana mediante o trabalho e as relações sociais que dele decorrem. Portanto, o ser histórico-social dos homens e as suas relações com o mundo são o resultado das suas próprias ações e posições teleológicas. Diz Marx: “tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem” (K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p.27/28)¹.

É nesse sentido que Marx postula o papel ativo do homem na sua vida social. Desta forma não há, para ele, uma essência humana natural ou pré-determinada², ao contrário, ela é produzida socialmente, ela é o resultado das

¹ Apesar dessa obra ter sido escrita por Marx e Engels, sempre que fizermos referência à mesma utilizaremos somente o nome de Marx, uma vez que estamos tratando apenas desse pensador.

² Também Marcuse e Adorno compartilham com essa posição de Marx. É por isso que eles adotam a idéia de que os homens podem, através de uma auto-reflexão crítica, superar a barbárie capitalista gerada por eles próprios.

relações sociais, fruto de uma mediação concreta, efetuada pelo trabalho social dos homens, pela sua práxis produtiva. Temos aqui o papel da produção como condição fundamental de toda a história humana. Porém isto não acarreta somente a produção de bens materiais para a satisfação das necessidades humanas, mas também remete igualmente, à produção do próprio homem, isto é, das suas idéias, dos seus complexos sociais, políticos, jurídicos, religiosos, educacionais³, etc. Todos esses aspectos fazem parte de uma mesma totalidade social. É por isso que, segundo Marx, a história não é um atributo ontológico e sim *processualidade*, entendida como a sucessão de momentos de como se processam as categorias ontológicas, que são constitutivas da vida social dos homens, produzida por eles próprios. Portanto, para Marx, a *história*, não é uma determinação autônoma, e sim *resultado* das ações humanas.

É por isso que Marx refuta a idéia de que haja uma teleologia na história. Dessa forma ele se contrapõe a Hegel que considera a história dos homens como sendo a revelação do Espírito ou da Razão Absoluta, atribuindo uma autonomia absoluta ao pensamento e, portanto, considerando a história como algo acima dos homens, cujo objetivo supremo nada mais é que a realização da liberdade do Espírito, como diz o próprio Hegel: “a causa final do mundo é a consciência que o Espírito tem de sua liberdade e, em consequência, a realização desta liberdade” (Hegel, *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, 1985, p.56). Em outra passagem Hegel afirma que “na história universal há uma razão – não a razão de um sujeito particular, e sim a razão divina e absoluta” (Hegel, *idem*, p.44). Evidencia-se, assim, na filosofia de Hegel, o *processo finalístico* e racional do curso da história, ponto fundamental em que incide a crítica de Marx a esse pensador.

Não resta dúvida de que para Marx Hegel teve o mérito de considerar a história como processo, como elevação do próprio homem. Nesse sentido ele elaborou sistematicamente o método dialético – desenvolvimento progressivo do mundo – cujo domínio encontra-se na história e na sociedade humana. Porém todo

³ Veremos, posteriormente, como Adorno concebe a educação como uma ampla mediação para a transformação da atual vida social dos homens.

esse desenvolvimento dialético é reconduzido ao desenvolvimento da Idéia ou Razão absoluta, cuja síntese é a identidade pensamento e realidade. Desse modo, a história mundial para Hegel representa o processo lógico do desenvolvimento do Espírito e, assim, a sua dialética apresenta-se com uma base idealista. Apesar de considerar a história como um processo racional dos homens, Hegel entende tal processo como sendo fruto de uma Idéia absoluta e não da atividade prática do homem. É nesse aspecto que termina por conceber uma teleologia na processualidade histórica da vida social dos homens⁴. Portanto, todo o fundamento da história e da realidade social para Hegel é a Idéia. Diz Marx “Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si e se move por si” (K. Marx, *Para a Crítica da Economia Política – Introdução*, 1978, p. 117). Em outra obra Marx demonstra essa mesma posição ao dizer que a história não é um ente, não é algo separado do homem e sim é a processualidade das categorias constituintes da sociabilidade humana; no entanto Hegel considera que só o Espírito pensante, especulativo, é o que constitui a essência e a vida social dos homens. Nesse sentido “a humanidade da natureza ... dos produtos do homem, manifesta-se no fato de serem produtos do espírito abstrato e nessa medida, portanto, fases do espírito, entidades do pensamento” (K. Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 1964, p. 195-196)⁵. A história torna-se, assim, a revelação de um Espírito sobre-humano, criador do mundo e da história dos homens.

Para Marx ao contrário, *o homem é o único sujeito da sua história*, cuja processualidade é resultante das suas próprias ações. Dessa forma, ele se contrapõe ao idealismo (principalmente ao de Hegel, mas também aos idealistas neo-hegelianos) pela redução do ser a uma atividade puramente teórica, determinando a sua gênese no suporte do pensamento puro; e se contrapõe

⁴ Nesse sentido Lukács, teórico da ontologia marxiana, comenta que Marx esboçou os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista e sua “ontologia afasta daquela de Hegel todo elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico” (Lukács, *As bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, 1978, p. 02).

⁵ Na sua obra *A Sagrada Família*, onde Marx critica Bruno Bauer e seus consortes que se direcionam para o idealismo de Hegel, Marx diz que para estes pensadores “... a história converte-se assim ... numa pessoa particular, num sujeito metafísico ao qual os indivíduos humanos reais servem de simples suportes” (K. Marx, *A Sagrada Família*, s/d, p. 119).

também ao materialismo metafísico (principalmente ao de Feuerbach)⁶ que, apesar de apreender a realidade sensível, não leva em conta a atividade prática do homem, concebendo-o como um ser isolado, abstrato, fora das suas relações sociais. Aqui a natureza humana é encarada como um dado eterno e imutável, o que leva a uma concepção de homem como um ser passivo e não como um ser ativo, que se autoconstrói na sua relação com a natureza e nas relações com os outros homens. Inclui-se ainda na contraposição de Marx, os teóricos da economia política⁷ que, segundo ele, consideram as categorias econômicas como fixas, imutáveis e autônomas, concebendo-as de forma abstrata, separadas das relações sociais de produção e de distribuição de bens.

Todos esses pensadores, aos quais Marx se opõe, terminam por cair num idealismo pois fazem do mundo social dos homens uma simples criação do cérebro e por não conceberem o homem nas suas relações sociais ativas não nos oferecem “crítica alguma das condições de vida atuais”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 69). Marx considera o homem como um ser objetivo, que se determina na sua própria existência, no modo como ele produz e reproduz sua vida. É aqui que consiste, na ótica marxiana, o caráter histórico das categorias humano-sociais, ou seja, o mundo social é o resultado da construção humana; a história é constituída pelo próprio homem, por conseguinte, ela não é algo separado ou acima dele.

Temos aqui o indissolúvel entrelaçamento dos pólos subjetivo e objetivo na constituição da vida social dos homens. Para Marx não há práxis social sem o momento ideal, ou seja, sem o papel ativo da consciência humana e, portanto, da ação humana. Por outro lado não há esse papel ativo fora da sociedade, das

⁶ Marx diz que Feuerbach teve o mérito de compreender o homem na sua dimensão sensível, porém considera-o como um indivíduo isolado, como simples parte da natureza e, portanto, como um ser passivo. Feuerbach não percebeu que o homem “em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (K. Marx, Teses sobre Feuerbach”, IN: *A Ideologia Alemã*, 1984, anexo, tese VI, p. 127).

⁷ Marx diz que a economia política fala das categorias econômicas, principalmente da propriedade privada, mas não explica tais categorias, não evidencia suas leis, isto é, “não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada. A economia política não fornece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão do trabalho...”(K. Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, 1975, p.157).

relações sociais⁸. Por conseguinte a história humana, o ser social do homem se põe por ele próprio.

O homem faz a sua *história* através do trabalho e dos complexos superestruturais que dele derivam. Nesse sentido Marx diz que não é possível se pensar o movimento histórico das relações de produção “independentes das relações reais” (K. Marx, *Miséria da Filosofia*, 1982, p. 102). E ao produzir as suas relações sociais, em virtude da sua produção material, os homens “produzem, também, os princípios, as idéias, as categorias de acordo com as suas relações sociais⁹. Assim estas idéias, estas categorias são tão pouco eternas quanto às relações que exprimem” (K. Marx, *Idem*, p. 106).

A concepção de Marx de que o homem é o sujeito da sua história e, portanto, das suas relações sociais, nos leva a perceber que a sociabilidade não é um dado natural e sim ela se dá historicamente na forma como o homem processa as suas ações. É assim que a sociabilidade alienada típica do modo de produção capitalista, é concebida, por Marx, na sua dimensão ontológica, ou seja, na sua perspectiva histórica. Não resta dúvida que o sistema capitalista, de certo modo, se autonomiza das ações e do pensamento dos homens, que passam a ser regidos pelas leis de tal sistema, como se fossem independentes de sua vontade. Mas não se pode esquecer que esse modo de vida é determinado pelos próprios indivíduos, pois o homem é o sujeito de sua própria história. Então a história é a história das ações humanas, é a processualidade destas ações na interação com a natureza e com os homens entre si.

⁸ É nesse sentido que Marcuse e Adorno, integrantes da Escola de Frankfurt, compreendem a *Teoria Crítica* no contexto do materialismo histórico, ou seja, eles tentam afastar uma ênfase excessiva à esfera econômica em detrimento das demais esferas, inclusive da subjetividade. Não negam a primazia do econômico, porém ao criticarem a sociedade industrial com seus elementos de alienação, fetiche e indústria cultural levam em conta também as causas superestruturais, bem como as questões do indivíduo, da subjetividade, da consciência, etc.

⁹ Segundo Marcuse na sociedade industrial a racionalidade humana se tornou instrumento irracional em virtude do capitalismo. No entanto há uma crença, tanto de Marcuse como de Adorno, de que possa haver a negação da Razão instrumental (a Razão gerada pela sociedade industrial), através da denúncia e da Razão crítica. Este é um dos elementos na luta pela emancipação.

1.1.2. Interação homem-natureza através da atividade produtiva.

Em sua obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) Marx se refere à interação homem natureza ao dizer que “o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo externo sensível. Este é o material onde se realiza o trabalho, onde ele é ativo, a partir do qual e por meio do qual ele produz coisas” (K. Marx, *Manuscritos Econômico-Filosófico*, 1975, p. 16)¹⁰. Nesse sentido, o homem transforma a natureza através do trabalho e nesse ato ele próprio se modifica e se instaura como ser social. É esta a relação dialética homem e natureza mediada pelo trabalho. É dessa relação que resulta a sua história, e na qual ele se manifesta como um ser livre e criativo.

Não podemos excluir do movimento histórico o comportamento teórico e prático do homem perante a natureza. O homem é um ser de relações (com a natureza e com os outros homens) e o seu processo de autoconstrução se dá a partir destas relações. No que diz respeito à sua relação com a natureza podemos dizer que ele é parte da natureza pois se encontra nela inserido, imerso; mas, ao mesmo tempo, é o único ser capaz de se contrapor à ela, de objetivá-la, ou seja, se fazer senhor teórico e prático da mesma. É nesse processo que ele faz a sua história, cuja atividade determinante é o trabalho¹¹.

A história é produção e reprodução do homem mediante o trabalho. Tal categoria é a própria constituição do homem, pois os indivíduos, segundo Marx, são aquilo que eles produzem e como produzem. O trabalho, e os complexos sociais que dele derivam determinam a própria essência do homem. Isto significa dizer que o homem, enquanto ser social, origina-se a partir do momento em que ele se destaca da natureza e se contrapõe a ela como exigência da sua própria existência. Então o homem é aquele ser que para viver em sociedade deve agir

¹⁰ A partir daqui citaremos essa obra com suas iniciais *M.E.F.* A tradução que estamos utilizando é a das *Edições 70*, no entanto algumas vezes citaremos a tradução da Editora *Einaudi* (Italiana). Quando esse fato ocorrer indicaremos a respectiva edição.

¹¹ Observe: para Marx, o fato do trabalho no capitalismo se apresentar predominantemente como criador de valor de troca e, portanto, como trabalho alienado, isso não tira a sua dimensão de criador de valor de uso, quer dizer, não tira a sua posição de categoria fundante do ser social. Nesse aspecto ele diz em *O Capital*: “a produção de valores de uso, ou bens, não muda a sua própria natureza geral pelo fato dela se realizar para o capitalista e sob o seu controle. Portanto, o processo do trabalho deve ser considerado, em primeiro lugar independentemente de qualquer forma social determinada” (K. Marx, *Il Capitale*, 1980, vol. I*, p.211).

sobre a natureza, transformando-a e adaptando-a às suas necessidades, diferentemente dos animais que apenas se adaptam a ela. Nesse processo de transformação da natureza ele, ao mesmo tempo, se hominiza, isto é, torna-se homem, diferenciando-se do animal não-humano, e se humaniza, ou seja, torna-se um ser social.

Portanto, o homem é um ser da natureza, porém manifesta-se como ativo e livre. Ele a humaniza através de um trabalho consciente (teleologicamente orientado). É por isso que o homem se torna um ser que pertence a uma espécie, um ser universal, como diz Marx: “O homem é um ser genérico, não só no sentido de que faz objeto seu, prática e teoricamente, a espécie (tanto a sua como a das outras coisas), mas também ... no sentido de que ele se comporta perante si próprio como a espécie presente, viva, como um ser *universal*, e portanto livre” (K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 163).

É certo que a vida genérica tanto do homem como do animal consiste no fato de que *ambos vivem da natureza*. Não há dúvida de que ambos produzem. Porém o específico do homem é sua atividade consciente; ao passo que a atividade animal é apenas uma repetição instintiva. É por isso que, segundo Marx, o animal não se distingue da natureza, produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente. Portanto, o animal identifica-se com sua atividade vital, ele não se distingue dela; mas o homem faz da sua atividade vital o objeto da sua vontade e da consciência. “A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais. Só por esta razão é que ele é um ser genérico, ou melhor, consciente ... por isso é que a sua atividade surge como atividade livre” (K. Marx, *idem*, p. 165)¹². Percebe-se claramente nesta passagem que, na concepção de Marx, o homem torna-se um ser livre e universal, ou seja, um ser que pertence

¹² Em outra passagem Marx expressa esse mesmo sentido. Diz ele: “A construção prática de um *mundo objetivo*, a manipulação da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico, consciente ... Sem dúvida o animal também *produz*. Faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só *produz* o que é estritamente necessário para si ou para suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente ... O animal apenas se produz a si mesmo, ao passo que o homem reproduz toda a natureza ... O animal constrói apenas o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe aplicar o padrão apropriado ao objeto...” (K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 165. Parte do grifo é nosso).

a uma espécie (ser social) através da sua atividade prática que é o trabalho, de modo consciente.

É assim que a natureza trabalhada pelo homem é a sua própria realidade. Daí porque a “natureza é o *corpo inorgânico* do homem ... O homem *vive* da natureza, quer dizer: a natureza é o seu *corpo* com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer”(K. Marx, idem, p. 164). Portanto, o homem vive da natureza, mas esta não é apenas um meio de existência física e sim também espiritual¹³, uma vez que a personalidade do homem se determina pelo modo como ele produz e reproduz sua vida social. Nesse sentido Marx afirma que a produção é sua vida ativa como espécie, através dela, a natureza surge como a sua obra e a sua realidade. Por conseguinte, “o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem: ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado”(K. Marx, idem, p. 165).

Podemos perceber que, segundo Marx, o homem pertence simultaneamente à natureza e à sociedade; daí porque para ele não há uma separação entre corpo e espírito (alma). A esse respeito Lukács afirma que Marx compreendeu com muita clareza essa dimensão natural e social do homem. Porém, diz Lukács, “não se trata de uma constituição dualista do ser homem. O homem não é jamais diretamente, por um lado, ente social e humano, e, por outro lado, parte da natureza; a sua humanização, a sua socialização não implica uma cisão ontológica do seu ser ... em espírito (alma) e corpo”(Lukács, *Prolegomeni All’Ontologia Dell’Essere Sociale*, 1990, p. 10).

Podemos lembrar aqui, mais uma vez, a contraposição de Marx a Hegel no que se refere à Idéia Absoluta ou Pensamento Puro como determinação do Ser. Ao contrário, para Marx, a atividade e o espírito são sociais tanto no conteúdo como na origem, são atividade social e espírito social; “a natureza surge como um *laço* com o homem, como existência de si para os outros e dos outros para si... A *sociedade* constitui a união perfeita do homem com a natureza, o naturalismo

¹³ Espiritual aqui não tem um sentido transcendental e sim imanente, ou seja, segundo Marx, o homem se faz espiritual através da sua atividade prática que é o trabalho.

integral do homem e o humanismo integral da natureza”(K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 118). Para Marx, o homem é um ser que se autoconstrói, interagindo e modificando a natureza através do trabalho, ao mesmo tempo em que se automodifica. Mais tarde, na sua obra *Miséria da Filosofia*, ele dirá que “... toda a história não é mais que uma transformação contínua da natureza” (K. Marx, *Miséria da Filosofia*, 1982, p. 138). Então a natureza que se desenvolve através da história humana, na formação da sociedade, é, para Marx, a própria natureza concreta do homem. Nessa relação o homem define o seu ser, torna-se ser social, quer dizer, um ser genérico, e a natureza, torna-se natureza humanizada.

É nesse sentido que Marx refuta uma contraposição entre homem e natureza. É certo que, segundo Marx, “nem a natureza objetiva, nem a natureza subjetiva se apresenta imediatamente ao ser *humano* numa forma adequada”(K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 251), ou seja, o tornar-se social do homem, cuja base é a própria natureza, requer o afastamento do homem da barreira natural (enquanto natureza pura) e isso ocorre tanto em nível objetivo como subjetivo. Manfredo Oliveira, tomando este ponto de Marx, afirma que a natureza objetiva e a natureza subjetiva só se tornam adequadas ao homem “pela mediação de sua práxis: a práxis do próprio homem é a fonte de sua humanização”(Manfredo Oliveira, *Ética e Sociabilidade*, 1993, p. 250-251). A práxis é, portanto, o resultado da relação homem e natureza, constituindo o processo de objetivação do homem (o homem tornando-se indivíduo, ser social) e o processo de subjetivação da natureza (a natureza humanizada). Diz Paulo Silveira: “nenhum dos pólos dessa relação sujeito e objeto é posto como um dado a priori. Eles se constituem na relação: *pela atividade prática, na e pela história*”(Paulo Silveira, *Da Alienação ao Fetichismo – Formas de Subjetivação e Objetivação*, 1989, p. 46).

Essa relação homem natureza constitui o ponto de partida sócio-ontológico da teoria marxiana da história. É por isso que para Marx a própria história “constitui uma parte *real da história natural*, o desenvolvimento da natureza a caminho do homem... a *natureza* é o objeto direto da *ciência do homem* (...). A realidade *social* da natureza e a ciência natural *humana*, ou a *ciência natural do homem*, são expressões idênticas”(K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 202). É no contexto social que o

subjetivo e o objetivo, o espiritualismo e o materialismo deixam de ser antinomias. No entanto, segundo Marx, só se concebeu o homem (tanto o idealismo hegeliano, como o materialismo metafísico de Feuerbach) de forma abstrata. Porém a solução dessas antinomias “não constitui de modo algum apenas um problema de conhecimento, mas é um problema *real* da vida, que a filosofia não conseguiu solucionar, precisamente porque a considerou só como problema puramente teórico”(K. Marx, *idem*, p. 200). A aproximação da Filosofia com as ciências naturais, segundo Marx, não passou de uma ilusão fantástica. “Nasceu o desejo de união, mas faltou o poder para levar a cabo”(K. Marx, *idem*, p. 201)¹⁴. Porém a ciência da natureza penetrou na vida social do homem através da indústria que é, para Marx, a relação histórica concreta da natureza e, portanto, da ciência natural relacionada ao homem enquanto ser social.

Enfim, a história humana na qual está incluída a ciência da natureza é o resultado da interrelação homem, natureza e sociedade. Então a história é o processo das relações humanas ligadas ao mundo da produção e das estruturas sociais delas decorrentes. Daí porque ela não se restringe meramente ao movimento biológico e sim remete às relações sociais de onde decorre a sociabilidade humana. Portanto, não se pode conceber a sociabilidade sob a ótica de um naturalismo puro ou de um idealismo abstrato. Marx compreende a sociabilidade na forma como ela se apresenta concretamente, na sua dimensão histórica.

1.1.3. **A sociabilidade dos homens e a sua dimensão alienada no capitalismo.**

A sociabilidade dos homens é historicamente construída; é determinada no plano ontológico, isto é, no plano da existência real da produção e reprodução da

¹⁴ Mais tarde criticando a “sagrada família” e, em específico, Bruno Bauer que se detinha – assim como Hegel – na filosofia da autoconsciência, Marx dirá que a crítica espiritualista e teológica de Bauer “do mesmo modo que separa o pensamento dos sentidos, a alma do corpo e ela própria do mundo, separa a história da ciência natural e da indústria; para ela, o lugar onde nasce a história da ciência natural não é o produto grosseiramente material que se faz sobre a terra, mas sim as brumosas nuvens que pairam no céu”(K. Marx e F. Engels, *A Sagrada Família*, s/d, p. 226-227).

vida humana. Daí porque, para Marx, não existe sociabilidade à margem das formas concretas de uma determinada forma de produção, do trabalho. Em última análise, a sociabilidade decorre do intercâmbio entre o homem e a natureza. Então a natureza é a condição, material, objetiva, da existência e do desenvolvimento da sociedade humana, da sociabilidade.

É claro que a sociabilidade não pode ser deduzida de premissas biológico-naturais, isto é, não pode ser pensada sem a intervenção do trabalho humano. O advento da sociabilidade implica, ao mesmo tempo, o afastamento da barreira natural, tanto em nível da natureza interna quanto em nível da natureza externa. Por outro lado, não se pode eliminar a base natural enquanto base material, uma vez que sem a natureza o homem não realiza o seu ser social. O homem se determina, como um ser objetivo, ao transformar a natureza através do trabalho. Nesse sentido a *produção*, antes de ser uma categoria econômica, é uma categoria ontológica. Daí porque é impossível pensar a sociabilidade sem a dimensão da atividade humana, pois, como afirma Marx nos Manuscritos, “não é só o material da minha atividade ... que me foi dado como produto social. A minha própria existência é atividade social. Por conseguinte, o que eu próprio produzo é para a sociedade que o produzo e com a consciência de agir como ser social”(K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 195). Para Marx, portanto, não se pode separar os pólos homem e sociedade, nem tampouco sociedade e natureza; já que esta é a base material da sociabilidade.

Marx critica Hegel ao abstrair a base material da vida social dos homens. Para ele, a atividade é simples abstração do espírito, terminando por identificar pensamento e realidade. Marx diz que “o único trabalho que Hegel entende e reconhece é o trabalho *intelectual abstrato*” (K. Marx, *idem*, p. 246). Dessa forma “Hegel iguala o homem à autoconsciência ... A atividade compreensiva, viva, sensível, concreta da auto-objetivação, transforma-se assim em simples abstração...”(K. Marx, *idem*, p. 258). Para Marx, ao contrário, o trabalho é a relação histórico-social do homem com a natureza, determinando a relação recíproca entre os homens, ou seja, a atividade é o elemento que cria o mundo humano e, portanto, a sociabilidade. Daí porque na ótica de Marx a história é a história das

ações dos homens, da sua atividade, enfim, da forma como se processa a sua sociabilidade.

É nesse sentido que não se pode falar da sociabilidade como um dado natural uma vez que ela se dá historicamente; também não se pode falar de uma natureza humana como atributo natural ou metafísico. Em Marx a natureza humana remete à sociabilidade, às relações histórico-sociais; a constituição do que se denomina essência humana (ou natureza humana) é expressa nas relações sociais historicamente construídas, na práxis dos homens, isto é na sua sociabilidade. Nas *Teses sobre Feuerbach*, Marx expressa bem essa posição ao dizer que “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”(K. Marx, *Teses sobre Feuerbach*, 1984, p. 127).

Portanto, a práxis social engloba tanto o indivíduo como a sociedade, que são pólos de uma mesma processualidade, são momentos constitutivos da atividade humana. Marx afirma que o homem é um ser social; não se pode jamais separá-lo da sociedade:

importa, acima de tudo, evitar que a sociedade se considere novamente como uma abstração em confronto com o indivíduo. O indivíduo é o ser social. A manifestação da sua vida ... constitui, pois, uma expressão e uma confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diferentes, por muito que – e isto é necessário – o modo de existência da vida individual seja um modo mais específico ou mais geral da vida genérica, ou por mais que a vida genérica constitua uma vida individual mais específica ou mais geral (K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 195-196).

Marx refuta a pressuposição de um indivíduo, isolado, abstrato, separado da história e das relações sociais. Ao constituir o objeto, por meio da atividade sensível, o homem se constitui a si próprio. Então a subjetividade não é uma autoridade autônoma, uma vez que está em determinação recíproca com a objetividade e, portanto, com a sociedade. É por isso que a história para Marx não é algo separado do homem; a história não é um ente, não é um espírito absoluto. Ao contrário, ela é a processualidade do ser, é a mutação das categorias

constituintes da sociabilidade humana. Neste contexto se insere as críticas de Marx a Hegel, que “descobriu apenas a expressão *abstrata*, lógica, *especulativa* do processo histórico...”(K. Marx, idem, p. 240-241). Em outra passagem, Marx expressa essa mesma idéia ao dizer que o *primeiro erro* de Hegel é conceber a riqueza, o poder do Estado, etc., apenas na forma de pensamento; e o *segundo erro* consiste no fato de que essas categorias da vida humana tornam-se fenômenos espirituais. Para Hegel,

só o espírito constitui a essência autêntica do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. A *humanidade* da natureza e da natureza *produzida* pela história, dos produtos do homem, manifesta-se no fato de serem *produtos* do espírito abstrato e nessa medida, portanto, fases do *espírito, entidades do pensamento* (K. Marx, Idem, p. 244. Parte do grifo é nosso).

Para Hegel, segundo Marx, a história nada mais é do que a manifestação do espírito, do pensamento abstrato. Então a Razão histórica está acima dos homens concretos e a história torna-se atributo da Razão, do Pensamento Puro; ao passo que para Marx a história é atividade do homem, pois ela decorre da sociabilidade humana.

A ontologia de Marx, portanto, é uma ontologia sobre o existente, sobre o ser social. Para ele, o homem existe – na sua dimensão social – enquanto realiza a sua atividade sensível, em relação com a natureza, resultando uma nova objetividade, agora social. E isso ocorre em nível das determinações histórico-sociais, no campo da sociabilidade. É por isso que o homem é um ser objetivo, ou seja, é um ser corpóreo dotado de forças naturais, vitais; ele é real, sensível. Portanto, um ser que não tenha a sua natureza fora de si, não participa do ser da natureza. “Um ser, que não tenha objeto fora de si, não é nenhum ser objetivo... Um ser não-objetivo é um *não-ser*... um ser *não objetivo* é um ser irreal, não sensível” (K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 250). Marx diz que *ser sensível* quer dizer *ser real*, ter objetos fora de si. Assim sendo, “o homem não é unicamente um ser natural; é um ser natural *humano*; quer dizer, um ser para si mesmo, por

consequente, um ser *genérico*, e como tal tem de autenticar-se e expressar-se tanto no *ser* como no *pensamento*”(K. Marx, Idem, p. 251).

Podemos perceber que, para Marx, pensamento e ser, subjetividade e objetividade, indivíduo e sociedade são elementos da constituição ontológica da sociabilidade humana. A subjetividade está em determinação recíproca com a objetividade. Uma montanha, por exemplo, usada pelo homem, deixa de ser objetividade natural, autônoma. Do mesmo modo, uma cadeira é a forma subjetiva (ou humana) da árvore. Então, ao transformar a natureza, o homem gera uma nova objetividade: a social, que tem a marca da ação e da teleologia humana. Não há práxis sem momento ideal – estabelecido pelo próprio homem – nem tampouco sem uma base material. Ambos fazem parte da existência social dos homens, implicando a sua sociabilidade que se constitui historicamente.

Marx diz que Feuerbach teve o mérito de criticar Hegel no que se refere a sua redução do ser às categorias lógicas. Portanto, Feuerbach critica Hegel pelo fato de que este não dá conta da materialidade, da empiria. Daí porque, segundo Marx, “Feuerbach é o único que tem uma relação séria e crítica para com a dialética de Hegel e realizou neste campo verdadeiras descobertas”(K. Marx, Idem, p. 239). Feuerbach teve o mérito de conceber o ser como sendo material. Porém há um limite também nesse pensador, a saber, Feuerbach não pensa o indivíduo como indivíduo histórico e sim como meramente natural e, portanto, não percebe a sociabilidade dos homens, a sua atividade prática.

Dessa forma, Feurbach desconhece o mundo subjetivo; a realidade não é também subjetiva, uma vez que a concebe como algo exterior ao sujeito, Isto é, apenas como intuição. Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*, diz que

o principal defeito de todo o materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente... Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*...(K. Marx, *Teses sobre Feuerbach*, 1984, p. 125).

Portanto, Feuerbach não percebe a ação retroativa do homem sobre a natureza. A essência humana, para ele, é natural; ao passo que, para Marx, é produzida socialmente.

É por isso que nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx já fala da necessidade de se pensar a realidade a partir das determinações histórico-sociais. Ao criticar a economia política, por não compreender as inter-conexões do processo histórico, Marx investiga, ao mesmo tempo, o sistema de relações na sociedade mercantil-capitalista, revelando, o caráter *alienado da sociabilidade* que impera em tal sistema. Essa forma específica de sociabilidade – a sociabilidade alienada – decorre das próprias condições históricas da atividade humana, condições estas determinadas pela indústria, e, conseqüentemente, por uma forma específica de propriedade privada. Marx diz que “a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada e a indústria surge historicamente após ela...”(K. Marx, *M.E.F.*,1975, p.187) apenas como uma outra forma de propriedade privada oposta à fundiária, tal como um escravo liberto da propriedade fundiária. Agora “toda riqueza se tornou *riqueza industrial ... e o capital industrial é a forma objetiva realizada de propriedade privada. Como vemos, só neste estágio é que a propriedade privada pode consolidar o seu domínio sobre o homem e tornar-se, na sua forma mais geral, o poder histórico-mundial*”(K. Marx, *Idem*, p. 187)¹⁵.

É a partir de então que Marx detecta o caráter alienado da sociabilidade humana no capitalismo, uma vez que a atividade produtiva é voltada para interesses particulares, para a propriedade privada, alienando, assim, o homem do seu ser genérico. Porém tal negação é construída, social e historicamente, pelos próprios homens, no modo como eles constituem a sua sociabilidade, ou seja, no modo como eles realizam sua atividade prática¹⁶. Como afirma Marx: “no mundo real prático, a auto-alienação só pode revelar-se através da relação prático, real, a

¹⁵ Veremos no segundo e terceiro capítulos deste trabalho a crítica de Marcuse e de Adorno à sociedade industrial avançada que intensificou essa alienação revelada por Marx. Para Marcuse e Adorno o desenvolvimento desenfreado da tecnologia provocou um processo de instrumentalização da Razão e da cultura em prol do domínio do capitalismo avançado, cuja consequência direta foi a intensificação da coisificação dos homens em suas relações sociais.

¹⁶ No item seguinte, principalmente nos seus dois últimos subitens, voltaremos ao aspecto alienado da atividade produtiva e dos complexos sociais dela decorrentes que compreende essa dimensão negativa da sociabilidade humana, quer dizer, o seu aspecto alienado na sociedade capitalista.

outros homens. O meio, pelo qual a alienação ocorre, também é prático” (K. Marx, Idem, p.168). Nesse sentido, Marx diz que o trabalho alienado gera não apenas a alienação do trabalhador em relação ao objeto produzido, mas também, como decorrência, a alienação dos homens entre si nas suas relações sociais, isto é, alienação da sociabilidade humana. Mais tarde, na sua obra *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels reafirmam essa idéia dizendo que, “cada nova fase da divisão do trabalho determina igualmente as relações dos indivíduos entre si...”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 19).

Queremos reafirmar que a sociabilidade é decorrente da atividade produtiva, ou seja, o trabalho é a categoria ontológica primária do ser social, porém dele decorre toda uma superestrutura mediada por um processo educativo que, embora sendo parte integrante dessa superestrutura, torna-se uma condição “sine qua non” para a própria realização do trabalho uma vez que ele implica em aprendizagens e conhecimentos para ser realizado. É nesse sentido que se pode falar da intrínseca relação entre atividade produtiva e educação pois esta é um dos solos das relações sociais através do qual se transmitem conhecimentos, cultura, o modo de se trabalhar, etc. A educação no seu sentido mais amplo é, pois, uma mediação da sociabilidade e da história humana.

Falando da educação de uma maneira geral e citando o pensamento de Robert Owen, Marx diz que principalmente a partir do sistema fabril “brotou o germe da *educação* do futuro ... constituindo-se em método de elevar a produção social e de único meio de *produzir seres humanos plenamente desenvolvidos*”(K. Marx, *O Capital*, Difel, 1985, Livro 1, Vol. I, p. 554; Riuniti, 1980, Livro I**, p. 530. O grifo é nosso). Ora, como a educação relaciona-se ontologicamente com a atividade produtiva, disto resulta que a dimensão alienada do trabalho implica também uma alienação na educação; por isso ambos levam tanto ao desenvolvimento como também ao bloqueio das capacidades criadoras do homem no sentido da sua desumanização.

1.2. ATIVIDADE PRODUTIVA E EDUCAÇÃO: DESENVOLVIMENTO E BLOQUEIO DAS CAPACIDADES CRIADORAS DO HOMEM.

1.2.1. ***A produção do ser e da consciência sob o ponto de vista materialista.***

Contraopondo-se às posições de Hegel e dos neo-hegelianos, ou seja, ao instaurar uma crítica ontológica a esses idealistas, Marx provoca uma verdadeira viragem em toda a Filosofia, colocando a prática, isto é, a *atividade humana*, sensível e objetiva, como o *fundamento da história*, tomando como pressuposto os indivíduos reais, suas ações, e condições materiais de vida.

Nessa ótica, a questão do conhecimento ou do saber deixa de ser primariamente gnosiológica e passa a ser uma questão ontológico-prática. O tratamento crítico de Marx dado ao idealismo e ao materialismo metafísico não permanece, por conseguinte, na esfera lógico-gnosiológica e sim busca na sua investigação as determinações concretas da vida social dos homens. Para Marx não é a Idéia Pura que vai produzir o específico, a realidade, o ser social; pelo contrário, é a atividade, prática, concreta, que se realiza marcada pela dialeticidade do pensamento com as ações humanas. Trata-se da tensão dialética entre teleologia e causalidade. Dessa forma, as categorias histórico-sociais não são tidas como enunciados sobre algo “que se torna”, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria; formas de existir, determinações da existência, o que implica a constituição do ser e da consciência social.

Marx censura o idealismo justamente por considerar o pensamento isolado da atividade prática, do ser ativo e – em decorrência disso – reduz o ser ao pensar, identificando, assim, ser e pensamento. Ao contrário, para Marx, o homem não é um “dever ser” e sim um autoprodutor de si mesmo. O seu pensamento, o seu saber, as suas idéias brotam ontologicamente, ou seja, a partir da sua autoconstrução. A esse respeito diz Marx: “A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens... Os homens são os

produtores de suas representações, de suas idéias, etc.”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 36). Marx nos mostra nessa passagem que a realidade empírica é a base fundamental da constituição do homem enquanto ser social. Decorre aqui uma nova concepção do ser dos homens, que não é apenas natureza exterior (como em Feuerbach), e nem tampouco uma categoria puramente lógica (como em Hegel e outros idealistas); o ser para Marx é objetivo, é ontológico-prático:

totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que nasce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí chegar aos *homens em carne e osso*; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. (K. Marx, *Idem*, p. 37).

Todas as determinações da realidade social dos homens decorrem do nexo ontológico entre o ser e o pensar. Para Marx, não existe um saber *a priori*, que determine o ser, nem tampouco o homem isolado, fora da sociedade. Daí porque a subjetividade não é uma autoridade autônoma, uma vez que está em determinação recíproca com a objetividade e vice-versa. A subjetividade, para Marx, é constituinte e constituída, pois o sujeito não existe fora da sociedade e esta não existe sem a atividade humana. Dessa forma, o social é o *tecido* do homem feito pelo próprio homem; assim o homem se determina pelo social, na sua processualidade histórica, ou seja, “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 56). A história é, então, o resultado desse processo de autoconstrução dos homens e não algo que é posto acima da ação e da vontade do homem. Nas palavras de Marx:

Esta concepção da história consiste, pois, em expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata; e em conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ela engendrada... não se trata, como na *concepção idealista da história* de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer sempre

sobre o solo da história real; não de explicar a práxis a partir da idéia, mas explicar as formações ideológicas a partir da práxis material... (K. Marx, Idem, p.55-56).

É nesse sentido que para Marx, a *consciência* dos homens é vista *sob o ponto de vista materialista*, ou seja, ela não é pré-determinada e sim é “um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens”(K. Marx, Idem, p. 43). Isso não significa que para Marx a consciência seja determinada mecanicamente, de modo passivo. Ao contrário, ela é ativa uma vez que está em relação recíproca com a sociedade, ou seja, uma vez que ela é parte integrante do mundo socialmente construído. Dessa forma, “a consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”(K. Marx, Idem, p.37).

No entanto, o equívoco que se tem na interpretação sobre essa posição de Marx, intensifica ainda mais quando ele menciona que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”(K. Marx, Idem, p.37). A esse respeito Lukács adverte que “teve-se a falsa idéia de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material”(Lukács, *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, 1978, p. 03). Porém, continua Lukács, essa impressão é equivocada, pois, considerar a consciência como um produto do desenvolvimento do ser material não significa que seja “um produto de menor valor ontológico”, ao contrário, quando se afirma que a consciência reflete a realidade e intervém sobre essa mesma realidade para modificá-la, isso que dizer “que a consciência tem um real poder no plano do ser e não... que ela é carente de força” (Lukács, Idem, p.03).

Ora, os homens se distinguem dos animais não somente pelo seu pensamento mas, acima de tudo, porque constroem suas ferramentas, seus meios de vida. E isso é possível graças ao papel ativo da consciência humana que transforma uma causalidade natural (mediante a base objetiva da natureza) em uma causalidade posta – objetividade social – através da atividade produtiva. Diz Marx:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material... Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem (K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 27-28).

Podemos afirmar, juntamente com Marx, que o ser social e, por conseguinte, a consciência dos homens se põe pela dialeticidade do trabalho. Então o ser social é dado pela autoprodução do homem, pela sua ação teleológica e prática. Não há práxis social sem o momento ideal, sem o papel ativo da consciência. Daí a importância da subjetividade que é uma dimensão ativamente existente e que se constitui historicamente em determinação com a objetividade. Lukács diz que na delimitação entre o ser da natureza e o ser social atribui-se à consciência um papel decisivo. Na produção do mundo social a consciência “deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica”(Lukács, *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, 1978, p. 04). Não se deve esquecer que os complexos problemáticos no plano da sociedade “só conseguem adquirir um verdadeiro sentido quando se atribui – e precisamente no plano ontológico – um papel ativo à consciência”(Lukács, *Idem*, p. 05).

O homem faz a sua história através do trabalho e dos complexos sociais que dele derivam. Sob esse aspecto, a história deixa de ser meramente a história do movimento biológico e passa a ser a história das relações humanas que vão se modificando de acordo com o modo de produção dos meios de vida. Dessa forma, a história não é um poder autônomo que determina a vida dos homens; e sim “os homens têm *história* porque devem produzir sua vida, e devem fazê-lo de *determinado* modo: isto está dado por sua organização física, da mesma forma que a sua consciência”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 43). Se o ser é objetividade processual porque constrói a sua existência social, então o espírito ou a consciência humana não é algo que se coloca acima do homem, pois o próprio homem se faz espiritual; diz Marx: “verificamos que o homem tem também, entre

outras coisas, *espírito* e que esse *espírito exterioriza-se* como *consciência*... minha relação com meu ambiente é a minha consciência” (K. Marx, *Idem*, p.43). Para Marx, o espírito não é contemplativo, nem está fora do homem, este se faz espiritual através da sua vida social: na atividade produtiva e na relação com os outros homens.

Quando Marx afirma que o homem se torna ser social, consciência, através do trabalho, no modo como ele produz e reproduz sua vida, suas idéias, isso significa que não há, para Marx, um desenvolvimento global teleológico; nem por parte do espírito puro, nem por parte da natureza pura. A realidade social e, por conseguinte, a história dos homens é uma conexão recíproca entre homem e natureza, entre homem e sociedade. É por isso que não há predominância nem do sujeito, nem do objeto na construção da vida social, e sim da *práxis* que reúne esses pólos e que é a condição e o pressuposto da vida e da história humana.

Marx diz que “toda concepção histórica, até o momento, ou tem omitido completamente esta base real da história ou a tem considerado como algo secundário”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 57).¹⁷ Isso faz com que a produção da vida real apareça como algo separado da própria história humana; “com isto, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história”(K. Marx, *Idem*, p. 57). Porém o homem faz a sua história justamente na sua relação com a natureza; decorre aqui uma única história, como nos afirma Marx:

Conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada sob dois aspectos: história da natureza e história dos homens. Os dois aspectos, contudo, não são separáveis; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente... A própria ideologia não é senão um dos aspectos dessa história (K.Marx, *Idem*, p. 23-24).

¹⁷ Lukács diz que as filosofias anteriores a Marx “não reconhecendo a posição teleológica como particularidade do ser social, eram obrigadas a inventar, por um lado, um sujeito transcendente, e, por outro, uma natureza especial onde as correlações atuavam de modo teleológico, com a finalidade de atribuir à natureza e à sociedade tendências de desenvolvimento de tipo teleológico” (Lukács, *As Bases Ontológicas...*, 1978,p.6), ou seja, com a finalidade de atribuir uma teleologia em geral, tal como a história para Hegel, comandando as ações do homem.

Todo esse discurso de Marx nessa passagem nos remete à compreensão de que a história não é um atributo do ser, e sim é o resultado ontológico da atividade prática do homem, ou seja, o resultado de como ele produz e reproduz sua vida social a cada momento dado. E isso não pode ocorrer sem a presença da consciência. Nesse sentido podemos afirmar que a *consciência* tem um *papel fundamental na história humana*, ainda que sob pena de fracasso e ainda que não possa prever todas as circunstâncias do seu agir.

Para Marx as relações sociais de cada sociedade constituem um todo cujas partes que a compõem estão em relação de determinação mútua embora a produção seja o primado da história. Portanto, a história é processualidade, quer dizer, é a sucessão de momentos de como se processam categorias constitutivas da vida social dos homens, cuja base ontológica é o trabalho, porém dele decorrem outras práxis sociais, dentre elas a *educação*, que uma vez constituída passa a incidir no próprio processo produtivo. Nesse sentido podemos afirmar que a educação é um complexo social constituído e constituinte da atividade produtiva.

1.2.2. *A história como processualidade e a educação como complexo social constituído e constituinte da atividade produtiva.*

Já dissemos várias vezes que a história da atividade humana compreende uma multiplicidade de determinações e mediações cuja base essencial é a produção. Para Marx, a história dos homens só começa quando ele produz os seus meios de subsistência. No entanto, as condições materiais de produção variam de acordo com as diferentes formas da divisão do trabalho e cada uma dessas formas cria, por sua vez, um modo de educação, um modo de ser da consciência humana, bem como um tipo de propriedade e de uma estrutura social. É por isso que, segundo Marx, os seres humanos são o que demonstram as suas ações, ou seja, o modo como produzem sua própria existência material, que resulta numa totalidade social. Dessa forma o intercâmbio do homem com a natureza, bem como as

relações sociais dos homens entre si que daí derivam, incluindo a educação, são determinadas pela atividade produtiva.

Cada modificação operada nas diversas fases da divisão do trabalho implica modificações no próprio trabalho, bem como nos próprios homens que aí atuam e nas suas relações sociais. A esse respeito diz Marx: “Cada nova fase da divisão do trabalho determina igualmente as relações dos indivíduos entre si; no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 29). Igualmente decorrem também as diversas formas de propriedade.

Marx diz que a primeira forma de propriedade foi a tribal, que corresponde a uma fase ainda não desenvolvida da produção, predominando a caça, a pesca e a agricultura. A segunda forma foi a propriedade comunal e estatal, predominando nela a reunião das tribos para formar as cidades. A terceira foi a propriedade feudal caracterizada pela expansão da agricultura e propriedade de terras. E por fim o capitalismo marcado pela divisão do trabalho em manual e intelectual. Cada uma dessas formas de propriedade - de acordo com a capacidade produtiva do homem - caracteriza uma forma de sociedade e um modelo de educação.

É o modo de produção que cria a estrutura da sociedade e provoca a transformação de um regime social em outro. E o que distingue as épocas econômicas não é tanto o que se produz, mas acima de tudo como se produz e como se distribui a produção. Segundo Marx, toda a história da humanidade é, antes de tudo, a história dos modos de produção sucedendo-se uns aos outros; é, enfim, a história das forças produtivas e das relações de produção. É por isso que “o primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos... Toda historiografia deve partir destes fundamentos naturais e de sua modificação no curso da história pela ação dos homens”(K. Marx, *Idem*, p.27). Em outro trecho, Marx diz que o primeiro ato histórico é a produção dos meios que permitam a satisfação das necessidades básicas da vida humana. De fato, “este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprida todos os dias e todas as horas...”(K. Marx, *Idem*, p. 39). É a partir daí que os homens estabelecem relações com a natureza e entre si. “Desde o início mostra-se, portanto, uma conexão

materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens – e que toma, incessantemente, novas formas e apresenta, portanto, uma *história...*”(K. Marx, Idem, p. 42).

É importante frisar mais uma vez que na medida em que o modo e os meios de produção vão se modificando, modificam-se também os homens, suas relações de produção e, por conseguinte, suas relações sociais, acompanhadas de toda uma superestrutura que compreende a educação, a cultura, o direito, a política, a justiça, etc. Dessa forma, todos esses complexos sociais são resultados do próprio processo da vida social dos homens, embora muitas vezes escapem do seu controle, parecendo um poder autônomo. No entanto, tais complexos decorrem do próprio processo de produção da vida material dos homens. Nesse sentido,

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. *Não tem história*, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, *transformam* também, com esta sua realidade, *seu pensar e os produtos do seu pensar* (K. Marx, Idem, p.37).

Marx quer mostrar, nessa passagem, que não há uma história própria da superestrutura (educação, direito, moral, religião, etc), ou seja, não pode haver uma história da educação, da política, da moral, da religião, etc, pois esses complexos não se geram por si próprios, não são autônomos e sim decorrentes do modo de produção e reprodução da vida humana, de acordo com cada período histórico. Eis o processo unitário da história, processo esse composto pela multiplicidade e diferenciação das categorias sociais decorrentes da atividade produtiva dos homens. Portanto, para Marx só há a história dos homens, que é justamente a história da processualidade do ser nos seus diversos ritmos de mudanças. Tais mudanças ocorrem, como já vimos, de acordo com o modo de produção e reprodução da vida social dos homens. A totalidade, para Marx, é

justamente o conjunto desses complexos sociais que são *criados e modificados* pelos próprios homens numa dialeticidade histórica. Diz Marx:

As forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas esta mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é *produto* da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria prima para novas produções, cria na história dos homens uma *conexão*, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Conseqüência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência deste fato. As suas *relações materiais* formam a *base de todas as suas relações* (K.Marx, Carta de Marx a A.P.V. Annenkov, anexo à Miséria da Filosofia, 1982, p. 207)¹⁸

Nessa longa citação, em que pese às inúmeras questões que dela podemos extrair, queremos destacar que o homem é produtor de sua própria vida social e afastar o preconceito, proporcionado pelo materialismo vulgar, de se reduzir a teoria de Marx a um determinismo econômico, pois apesar da atividade produtiva ser o solo genérico da vida social, os complexos que daí derivam, principalmente a educação, têm – após a sua geração – um efeito retroativo (positivo ou negativo) sobre a base produtiva.

Quanto mais ocorre o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da atividade produtiva, tanto mais se tem uma produção mais elevada, a partir da qual a superestrutura adquire uma maior complexidade, principalmente no que se refere à educação que passa a ganhar, cada vez mais, uma certa autonomia em relação à

¹⁸ No prefácio de 59 de *Para a Crítica da Economia Política*, Marx vai destacar e desenvolver essa sua idéia de totalidade. Referindo-se às relações de produção que correspondem a cada etapa do desenvolvimento das forças produtivas, diz Marx: “A *totalidade* destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual” (K Marx, *Para a Crítica da Economia Política*, Prefácio de 59, 1978, p. 129-130).

base produtiva, influenciando no próprio trabalho. É reconhecida aqui simultaneamente uma dependência e uma autonomia da base econômica (produção) e da educação, um influenciando o outro e vice-versa. A título de exemplo podemos citar o próprio Marx que ao comentar sobre a legislação fabril inglesa e suas disposições relativas à educação diz que “embora no seu conjunto tenham uma aparência miserável, as cláusulas sobre a educação em relação às fábricas proclamavam que a instrução elementar é uma condição obrigatória do trabalho” (K. Marx, *II Capitale*, 1980, Vol. I**, p. 529), ou seja, mesmo a educação seguindo os parâmetros da fábrica para atender as suas necessidades produtivas ainda assim proporcionou uma aprendizagem para os trabalhadores, ampliando, deste modo, o seu grau de instrução. É nesse sentido que podemos afirmar que a *educação é um complexo social constituído e constituinte* da atividade produtiva.

Essa dependência e autonomia entre atividade produtiva e educação têm efeitos positivos e/ou negativos na processualidade histórica dos homens. Marx diz que através da indústria, e portanto do trabalho, a ciência da natureza torna-se a base da ciência humana, a base da história do homem; “muito embora o seu efeito imediato tenha consistido em acentuar a desumanização do homem”(K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p 201). Quer dizer, ao transformar a natureza, através do trabalho, o homem vai constituindo a sua história e realiza, ao mesmo tempo, o processo de objetivação que o torna um ente-espécie, um ser histórico-social, consciente, ativo e livre. Percebe-se aqui a objetivação como constituinte do ser humano, fazendo, pois, parte da sua própria constituição genérica; ela é a fundamentação da unidade homem e natureza e, portanto, necessária. Diz Marx: “a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico como prático, é necessária para *humanizar os sentidos* do homem e criar a *sensibilidade humana* correspondente a toda riqueza do ser humano e natural”(K. Marx, *Idem*, p. 200). Porém a objetivação pode se tornar uma alienação, um estranhamento, à medida que esse mundo objetivo aparece como não pertencente ao seu ente, despido do seu poder, e isso ocorre através do trabalho que no capitalismo se manifesta historicamente alienado. Diz Marx: “O *trabalho alienado* inverte a relação, uma vez que o homem, enquanto ser consciente, transforma a sua atividade vital, o seu ser, em simples meio da sua

existência”(K. Marx, Idem, p. 165. Parte do grifo é nosso)¹⁹. Trata-se aqui, segundo Marx, das contradições objetivas da vida histórico-social dos homens. Porém essa dimensão negativa da sua sociabilidade, do seu processo histórico, é resultante das suas próprias ações e teleologias e não manifestação de uma idéia suprema ou de um ser transcendente.

A esse respeito, Lukács diz que olhando o processo global do trabalho, podemos perceber que o homem realiza, certamente, “a posição teleológica de modo consciente, mas sem jamais estar em condições de ver todos os condicionamentos da própria atividade, para não falarmos de todas as conseqüências” (Lukács, *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*,1978, p. 08). Porém isso não impede que o homem atue, ainda que sob pena de fracasso, pois a vida social dos homens é a sua própria atividade. Vale aqui citar novamente aquela frase de Marx na sua obra *A Ideologia Alemã*: “as circunstancias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*,1984, p. 56). A base de tudo isso é a produção, que resulta no processo histórico da vida social e com certeza a sua dimensão negativa é historicamente construída pelos próprios homens.

1.2.3. **O aspecto alienado da atividade produtiva: negação historicamente construída.**

Como já mencionamos várias vezes, Marx concebe a história do homem como sendo o resultado da produção e reprodução da vida humana mediante o trabalho. Portanto a dimensão social do homem e as suas relações com o mundo, bem como entre si, são determinadas pelo modo como ele exerce a sua atividade produtiva.

¹⁹ Em outro trecho, demonstrando o caráter necessário da objetivação e a sua dimensão estranhada no capitalismo, Marx diz que “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como *desrealização* do trabalhador, a *objetivação* como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *alienação*” (K. Marx, Idem, *M.E.F.*,1975, p.159. Parte do grifo é nosso).

É a partir dessa concepção que Marx analisa na sua obra, já citada por nós, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o sistema de relações na sociedade mercantil-capitalista, onde ele detecta as contradições desse sistema, resultando numa sociabilidade alienada, uma vez que a atividade produtiva que nele impera aliena o homem do seu próprio ser, cuja determinação é a propriedade. Marx exerce sua investigação tomando como ponto de partida a própria base social na qual ocorrem as relações entre os homens para, assim, efetuar sua crítica à forma histórica dessas relações. É assim que a *dimensão negativa da atividade produtiva*, analisada por ele, não é concebida de modo abstrato (como por Hegel e por alguns jovens-hegelianos), mas sim na sua dimensão ontológica, ou seja, na sua perspectiva histórica.

O centro dessas investigações de Marx está ancorado na crítica que ele faz principalmente a Hegel e a Feuerbach por conceberem (cada um do seu modo) o homem, e sua atividade, de forma abstrata; bem como aos representantes do pensamento econômico-burguês que consideram as categorias econômicas como eternas e imutáveis.

Para os economistas políticos ingleses, segundo Marx, o trabalho é a fonte de todo o valor, de toda riqueza; mas não lhes interessa a desigualdade entre aquele que produz e aquele que fornece as condições e os meios necessários para a produção, ou seja, para a economia política, não interessa as desigualdades entre o trabalhador e o dono dos meios de produção. Portanto, o trabalhador só é fonte de interesse enquanto instrumento produtivo e não enquanto ser humano. Dessa forma, a economia política não reconhece o homem fora do trabalho – ele também é elemento do capital – e tende a mantê-lo, com um salário miserável, somente enquanto trabalha, para que a “raça dos trabalhadores” não se extinga.

É contra essa posição dos economistas que Marx vai evidenciar a questão do trabalho mostrando que o mesmo é uma atividade de autoconstrução do homem, porém realiza-se sempre de uma forma específica, de acordo com o seu momento histórico. Portanto, no modo de produção capitalista, no momento em que o produto e as próprias condições do trabalho são afastados do seu produtor, a atividade produtiva do homem manifesta-se como fonte de alienação e, por

consequente, como negação de sua autoconstrução. Porém trata-se de uma *negação socialmente construída* dado que o capitalismo é o resultado de como se exerce a produção e reprodução do ser social e, portanto, é posto historicamente pelos próprios homens.

Ao criticar os economistas clássicos, Marx desenvolve suas próprias idéias acerca das categorias econômico-sociais e das suas contradições. A sua análise sobre a dimensão negativa da atividade produtiva no capitalismo parte dos conceitos da própria economia política, como ele mesmo afirma:

Principiamos com os pressupostos da economia política. Aceitamos a sua terminologia e suas leis. Pressupusemos a propriedade privada, a separação do trabalho como também dos salários, lucro do capital e renda, e ainda a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de *valor de troca*, etc. A partir da própria economia política, com as suas próprias palavras, mostramos que o trabalhador desce até ao nível de mercadoria...; que a miséria do trabalhador aumenta com o poder e o volume da sua produção; que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos... (K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p.157).

Marx quer mostrar que a economia política apesar de evidenciar as categorias econômicas, principalmente no que se refere à propriedade privada, não explica tais categorias, não evidencia suas leis, isto é, “não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada. A economia política não fornece qualquer explicação sobre o fundamento da divisão do trabalho...”(K. Marx, *Idem*, p.157-158).

No entanto, para se compreender o sistema de alienação no capitalismo – o que envolve propriedade privada, divisão do trabalho, troca e desvalorização do homem – é preciso partir da própria realidade social. Diz Marx:

Não iniciaremos a explicação, como faz o economista, a partir de um estado original lendário, que nada esclarece ..., partiremos de um fato econômico *contemporâneo*. O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número

de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (K. Marx, Idem, p.158-159).

A economia política oculta esse fato justamente por não examinar a relação efetiva entre trabalhador e produção; ela não revela que a relação do homem com a natureza, (que é a base material da sua atividade produtiva), torna-se alienada, uma vez que o trabalho, ao invés de realizar o homem, é posto como instrumento através do qual uns homens exploram outros homens tornando-os mercadoria, como continua a afirmação de Marx: “O trabalho não produz apenas mercadorias; *produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria*, e justamente na mesma proporção com que produz bens”(K. Marx, Idem, p. 159).

É importante frisar, mais uma vez, que Marx, nesse contexto, está tratando da alienação do trabalho e do trabalhador numa perspectiva histórica, apontando as contradições da ordem objetiva do capitalismo, ainda que tal análise não tenha a profundidade do que ele evidenciará em obras de maturidade como *O Capital*, onde revelará que a mercadoria do trabalhador é a sua *força de trabalho* da qual o capitalismo extrai a mais-valia. Porém o fato de Marx aprofundar alguns conceitos em obras posteriores, não significa um corte epistemológico no seu pensamento. Ao contrário, temos mostrado que em obras de juventude, ele já delineia a necessidade de se pensar o real – e por conseguinte, a própria produção humana como um ato histórico – como um pressuposto ontológico. Ao colocar o desenvolvimento da sociedade mediante a transformação da natureza pela atividade do homem, onde as condições naturais passam a ser sociais, Marx *destaca* aí o *caráter histórico das categorias humano-sociais*.

A riqueza da análise de Marx consiste justamente no fato de perceber a vida produtiva dos homens numa perspectiva ontológica, compreendendo o *ser social* imbricado à sua *historicidade*. É por isso que ao detectar a *dimensão negativa do trabalho* no capitalismo, Marx não se opõe ao trabalho em si (enquanto criador de valor de uso)²⁰, e sim ao trabalho na sua especificidade histórica, ou seja, no

²⁰ No item seguinte, deste trabalho, mencionaremos a distinção que Marx faz entre valor de uso e valor de troca.

capitalismo, uma vez que bloqueia a realização do trabalhador como ser humano, o tornando uma mercadoria, ou simplesmente uma parte do processo capitalista e, portanto, dos lucros. Nesse aspecto o trabalho ganha uma dimensão desumana no sentido de que o objeto produzido pelo trabalhador se lhe opõe como um ser estranho, uma vez que não lhe pertence e sim a outrem que não o produziu. Trata-se aqui de uma particularidade, isto é, de uma forma determinada do trabalho, enfim, do seu aspecto negativo no capitalismo onde a relação do homem com a natureza, ou seja, o processo de objetivação do trabalho, torna-se estranho ao homem. Para Marx o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem, porém no capitalismo a objetividade revela-se de tal maneira como perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais necessários, não só em relação à vida, mas também ao trabalho. Marx diz que “a apropriação do objeto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produzir tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do capital”(K. Marx, Idem, p. 159).

Segundo Marx, a natureza é o corpo inorgânico do homem, ela possibilita a construção prática de um mundo objetivo, tornando o homem um ser social consciente e livre. Porém no capitalismo a natureza passa a ser apenas um meio de subsistência, reduzindo o homem ao animal porque as suas funções tornam-se apenas físicas, assim como as dos animais: comer, beber, procriar, dormir. Diz Marx:

Assim como o trabalho alienado degrada em meio a atividade autônoma, a atividade livre, de igual modo transforma a vida genérica do homem em meio de existência física ... Por conseguinte, o trabalho alienado transforma a *vida genérica do homem*, e também a natureza enquanto sua propriedade genérica espiritual, em ser *estranho*, em *meio* da sua existência *individual*. Aliena o homem do próprio corpo, bem como a natureza externa, a sua vida intelectual, a sua *vida humana* (K. Marx, Idem, p. 166).

Sob esse aspecto o trabalhador se reduz a um ser meramente biológico. Desta forma, o trabalhador não se realiza em seu trabalho e sim se nega a si mesmo. O trabalho, pois, torna-se para ele um sofrimento, um esforço físico.

Portanto, o trabalhador “só se sente livremente ativo nas suas funções animais ... enquanto nas suas funções humanas se vê reduzido a animal. O elemento animal torna-se humano e o humano torna-se animal”(K. Marx, Idem, p. 162). Isso implica que o homem se encontra alienado em relação ao seu gênero e, portanto, encontra-se alienado de si mesmo.

Uma conseqüência direta disto é que o homem é alienado por outros homens como afirma Marx: “De modo geral, a afirmação de que o homem se encontra alienado da sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana”(K.Marx, Idem, p.116). Pode-se inferir aqui que o capitalista também é alienado da sua genericidade. Marx confirma essa colocação ao dizer que “tudo o que aparece no trabalhador como *atividade de alienação* se manifesta no não-trabalhador como *condição de alienação* ... o não-trabalhador faz contra o trabalhador tudo o que este realiza contra si mesmo, mas o primeiro não faz contra si o que leva a cabo contra o trabalhador”(K. Marx, p. 171-172). Dessa forma, o mundo objetivo criado pelo próprio homem manifesta-se como não pertencente ao seu ser, uma vez que a atividade produtora, no capitalismo, permanece sob essa dimensão negativa, resultando a alienação sob quatro aspectos: a *alienação* do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, a *alienação* do homem de si mesmo; a *alienação* do ser genérico do homem (reduzido ao nível dos animais); a *alienação* em relação a outros homens. Esta última forma de alienação está enraizada nas anteriores, ou seja, na alienação do homem com relação ao produto do seu trabalho, à sua atividade vital e à sua vida espécie. É desse modo que os complexos sociais decorrentes da atividade produtiva como a educação, o direito, a cultura, a política, etc., tornam-se também alienados e alienantes na estrutura social com um todo.

No entanto essa alienação é uma determinação histórico-social uma vez que toda produção é apropriação da natureza, pelo homem, no interior e por meio de uma determinada forma de sociedade. Portanto, não há que se atribuir a situação social dos homens a um ser supremo, pois, como diz Marx, “os deuses nunca foram os únicos senhores do trabalho. Nem também da natureza ... Só o homem, e

não os deuses ou a natureza, é que pode ser este poder estranho sobre os homens”(K. Marx, Idem, p. 167).

Segundo Marx, como já frisamos, a economia política não leva em conta essa determinação histórico-social da produção, ela oculta esse fato por não examinar a relação efetiva entre o trabalhador e a produção. Ela “parte do trabalho enquanto alma da produção e, apesar disso, nada atribui ao trabalho e tudo atribui à propriedade privada” (K. Marx, Idem, p. 169). Marx diz que a economia política considera o proletário como um simples trabalhador. Conseqüentemente, pode propor a tese de que ele, “tal como um cavalo, deve receber tanto quanto precisa para ser capaz de trabalhar. A economia política não se ocupa dele no seu tempo livre como homem, mas deixa este aspecto para o direito penal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o funcionário do hospício”(K. Marx, Idem, p. 109). Dessa forma a economia política considera o trabalho abstratamente como uma coisa. O trabalho, para ela, é uma mercadoria. Interroga Buret, citado por Marx: “será a teoria do trabalho como mercadoria diferente de uma teoria disfarçada de servidão? Porque se olhou o trabalho apenas como valor de troca?” (Buret, apud Marx, Idem, p. 116). Marx diz que o trabalho é vida e, se a vida do homem é uma mercadoria, então se deve admitir a escravidão. Nesse sentido, o trabalho torna-se uma mercadoria da mais miserável espécie. Daí porque “o sistema econômico atual ... aperfeiçoa o trabalhador e degrada o homem” (K. Marx, Idem, p. 116). O objetivo da indústria foi a posse da riqueza, e não a felicidade do trabalhador.

Marx diz que tudo isso é escamoteado pela economia política e, assim, a liberdade defendida pela ideologia liberal burguesa “cai por terra”. Em períodos anteriores o escravo romano era preso de corrente por seu proprietário. Na atualidade, o trabalhador é preso por seus fios invisíveis, a sua aparente liberdade é mantida pela ficção jurídica do contrato; daí porque “alugar o próprio trabalho é iniciar a escravidão”(K. Marx, Idem p. 131). Nesse aspecto, as leis da economia política sob uma aparente liberdade, amparada pela ideologia liberal, dão oportunidade a todos; no entanto, o modo como essas leis se exercem na prática favorece apenas ao capitalista, e não ao trabalhador. Nesse mesmo sentido, mais

tarde Marx dirá, em *O Capital*, que “sob esta forma fenomênica ... se fundam todas as idéias jurídicas do operário e do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todos os embustes apologéticos da economia vulgar”(K. Marx, *II Capitale*, 1980, vol. I**, p. 590).

É assim que para Marx o trabalhador é a manifestação subjetiva dos interesses do capital; para este, o trabalhador só é visto enquanto trabalha, pois a economia política não conhece o ladrão, o criminoso, o desempregado, etc.; e sim somente a “raça dos trabalhadores”, com um salário cujo significado é mantê-lo como instrumento do capital, fato esse que, segundo Marx, “assemelha-se ao óleo que se aplica a uma roda para a manter em movimento”(K. Marx, *M.E.F.*, 1975, p. 174). A economia política incorpora a propriedade privada como autêntica essência do homem. Marx diz que “sob a aparência de um reconhecimento do homem ... a economia política, cujo princípio é o trabalho, se manifesta apenas como a *conclusão lógica da negação do homem*”(K. Marx, *Idem*, p. 184).

Essa negatividade do trabalho e dos complexos sociais que dele derivam, inclusive a educação, é historicamente construída, ou seja, o homem produz a sociedade historicamente e isso revela o caráter social e universal da sua práxis. Dessa forma “assim como a sociedade produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é por ele produzida. A atividade e o espírito são sociais tanto no conteúdo como na origem; são atividade social e espírito social” (K.Marx, *Idem* p. 194).

É por isso que, para Marx, a dimensão alienada da sociabilidade humana é decorrente da própria teleologia e ação dos homens, quer dizer, das condições históricas estabelecidas por eles, cuja determinação central no capitalismo é a propriedade privada, que resulta na objetivação e no domínio da indústria e da mercadoria. Portanto, nas relações sociais do modo de produção e reprodução capitalista, o valor de troca passa a ser sua determinação central. Desse estado de coisas ocorre o que Marx denomina de *fetichismo da mercadoria* e, em consequência, a *coisificação* (ou reificação) dos homens em sua sociabilidade.

1.2.4. ***O fetichismo da mercadoria: coisificação do homem em sua sociabilidade.***

O fetichismo da mercadoria, tematizado por Marx em *O Capital*, é a fundamentação mais detalhada da alienação do trabalho tratada por ele nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Aqui mais uma vez chamamos a atenção para a *unidade do seu pensamento* que, inclusive, é defendida por Marcuse, como veremos no capítulo seguinte deste trabalho.

Marx analisa o caráter fetichista da mercadoria ao demonstrar o duplo aspecto do trabalho no capitalismo que se manifesta, ao mesmo tempo, como criador de valor de uso e de valor de troca. O *valor de uso* diz respeito ao trabalho em geral, enquanto constituição ontológica do ser social, ou seja, diz respeito ao trabalho independente de qualquer forma de produção social; ao passo que o *valor de troca* diz respeito ao trabalho igual ou abstrato, próprio do sistema capitalista, pois nesse último caso o trabalho perde suas especificidades justamente porque *predomina* esse seu aspecto de criador de valor de troca; não importa quem produziu, nem como produziu, e sim apenas o tempo social gasto na produção e a mais valia que se pode extrair da força de trabalho do trabalhador. Daí porque o trabalho se torna alienado, abstrato. Marx diz que esse é um ponto central para a compreensão da economia política, que foi revelado por ele, conforme afirma:

essa dupla natureza do trabalho contida na mercadoria foi demonstrada criticamente pela primeira vez por mim... De um lado, todo trabalho é dispêndio de força de trabalho humano no sentido fisiológico, e em tal qualidade de trabalho humano igual ou humano abstrato ele se constitui valor das *mercadorias*. De outro lado, todo trabalho é dispêndio de força do trabalho humano em forma específica e definida por seu fim, e em tal qualidade de *trabalho concreto útil* ele produz valores de uso (Marx, *II Capitale*, 1980, vol. I*, p. 73 e 78).

O duplo aspecto do trabalho, contido na mercadoria, leva à distinção que Marx faz entre *trabalho concreto*, criador de valor de uso; e *trabalho abstrato* (ou trabalho igual, alienado), criador de valor de troca. Nesse último caso, como já

mencionamos, o trabalho é despido de suas especificidades, de suas qualidades concretas, pois só importa o *quantum* de trabalho necessário à produção do objeto. Portanto, o tempo social de trabalho gasto na mercadoria é o único aspecto considerado, não importando o caráter de utilidade de tal mercadoria. Marx diz que ao desaparecer esse caráter de utilidade dos produtos do trabalho, desaparecem também “as diversas formas concretas desses trabalhos, que não se distinguem mais umas das outras; porém são todas reduzidas à trabalho humano igual, trabalho humano abstrato” (Marx, idem, p. 70).

Podemos perceber que o trabalho como criador de valor de uso refere-se à sua dimensão ontológica, enquanto constituição do homem como ser social, quer dizer, refere-se ao trabalho enquanto atividade de autoconstrução do homem. Trata-se da relação dialética do homem com a natureza mediada pelo trabalho. Vimos que o homem faz a sua história através dessa relação e dos complexos sociais que daí derivam. É dessa relação que resulta a sua história, a sua consciência e a sua sociabilidade.

É importante frisar que essa dimensão ontológica do trabalho faz parte da constituição social dos homens; ela jamais é refutada por Marx. Trata-se do trabalho em geral, como categoria fundante da sociabilidade humana. Portanto, o caráter geral do trabalho não se altera pelo fato de, no capitalismo, se manifestar como criador de valor de troca, como afirma Marx:

a produção de valores de uso ou bens, não modifica a sua própria natureza geral, pelo fato de se realizar para o capitalista e sob o seu controle. Por isso o processo de trabalho deve ser considerado, num primeiro momento independente de qualquer forma social determinada... Antes de tudo o trabalho é um processo que se desenvolve entre o homem e a natureza, no qual o homem, por meio da própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza... Atuando mediante tal movimento sobre a natureza externa e modificando-a, ele modifica a sua própria natureza (Marx, idem, p. 211-212).

Em outra passagem, Marx reafirma essa idéia ao dizer que o trabalho concreto, criador de valor de uso, “é independente de qualquer forma dessa vida,

aliás é comum igualmente a todas as formas de sociedade da vida humana” (Marx, idem, p. 218). No entanto, apesar de não perder essa dimensão ontológica, o trabalho assume várias formas de acordo com o tipo de sociedade. No capitalismo ele se manifesta predominantemente como criador de *valor de troca*, embora não deixe de ser também criador de valor de uso.

Essa predominância ocorre porque na sociedade capitalista os produtos do trabalho e o próprio trabalhador tornam-se mercadorias; transformando, conseqüentemente, a sociabilidade humana, bem como o próprio homem, em coisas. Desse modo, as relações humanas passam a ser coisificadas, reificadas, pois se manifestam sob a forma social de coisas, quer dizer, as relações sociais entre as pessoas na realização de seus trabalhos e nos complexos sociais que deles derivam não se revelam como suas próprias relações pessoais e sim adquirem a forma enigmática da mercadoria que passa a dominar a vida dos homens como se fosse um poder autônomo e estranho a eles. A esse respeito, Marx diz que a mercadoria é enganosa e cheia de sutilezas. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa material, física. Como “*valor de uso* não há nada de misterioso nela... mas logo que se apresenta como *mercadoria* a mesa se transforma numa coisa sensivelmente supra-sensível” (Marx, idem, p.103).

Marx afirma que essa forma fantasmagórica da mercadoria é uma determinação dos próprios homens, mas escapa-lhe do seu controle. Fazendo uma analogia com a crença religiosa ele diz que nela “os produtos do cérebro humano parecem figuras independentes, dotadas de vida própria”. Isso também ocorre “no mundo das mercadorias, com os produtos da mão humana. Chamo isto de *fetichismo* que sela os produtos do trabalho quando são produzidos como mercadorias...” (Marx, idem, p. 104-105. O grifo é nosso). Nesse aspecto o trabalho torna-se reificado, coisificado, porque seu caráter social adquire a *forma-valor* que se expressa na *troca*. Trata-se de uma propriedade aderida às coisas e que parece pertencer às coisas em-si, isto é, como se pertencesse à sua própria natureza. Portanto, como os produtos do trabalho humano assumem atributos de uma coisa, então a relação social entre os produtos se transforma em relação entre coisas.

Disso resulta que, ao reificar os produtos, reifica-se ou coisifica-se também os homens e sua sociabilidade. Por isso a mercadoria é misteriosa pois ela, como um espelho,

restitui aos homens as imagens das características do seu próprio trabalho, fazendo-os parecer como características objetivas dos produtos daquele trabalho, como propriedades naturais daquelas coisas, e portanto restitui a imagem da relação social entre produtores e trabalho total, fazendo-o parecer uma relação social entre objetos, existente fora desses produtores. Através desse *quiproquó* os produtos do trabalho tornam-se mercadorias... tal caráter fetichista do mundo das mercadorias decorre do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias (Marx, idem, p. 104-105).

É assim que no sistema capitalista os produtos do trabalho adquirem as propriedades de valor, lucro, dinheiro, salário, etc.; não por serem naturais, mas por serem componentes da mercadoria e pela necessidade de troca. Marx critica os economistas por considerarem tais categorias econômicas como dadas, cujas leis aparecem aos homens “como leis naturais, onipotentes que os dominam, reduzindo-os à impotência, impondo-se a eles como uma cega necessidade” (Marx, *II Capitale*, 1980, vol. III**, p. 944).

Portanto, no capitalismo, a coisificação do homem em sua sociabilidade é decorrente da predominância do lucro, da mais-valia, pois, o trabalhador só existe como mercadoria. O mundo da mercadoria transforma os homens em objetos, em coisas, e o sistema de produção e distribuição de bens parece se autonomizar e comandar a vida dos homens, transformando os valores humanos em valores de troca. Marx diz que o trabalhador não interessa ao capitalista, e tampouco lhe interessa o produto do trabalho como valor de uso, pois o que importa em *primeiro lugar* é produzir “um artigo destinado à venda, uma *mercadoria*”; em *segundo lugar* é produzir “uma *mercadoria* cujo valor seja mais alto que a *soma dos valores das mercadorias necessárias à sua produção*... não quer produzir apenas um valor de uso... mas também mais-valia” (Marx, *II Capitale*, 1980, vol.I*, p. 220). A mais-valia, segundo Marx, é extraída da força de trabalho do trabalhador que é vendida por

um preço somente para produzir, desenvolver e manter os trabalhadores no processo produtivo.

Essa mais-valia “é determinada pela parte excedente do trabalho” (Marx, idem, p. 251); por conseguinte o trabalhador tem que operar além dos limites do trabalho, para que se possa extrair tal lucro da sua força de trabalho, que é a “*solidificação do tempo de trabalho excedente como mais trabalho objetivado*” (Marx, idem, p. 250). É desse modo que o *trabalhador*, ao vender sua força de trabalho, torna-se uma mercadoria, torna-se coisa. Então o trabalho, ao invés de ser um prazer, torna-se um sofrimento. Diz Marx:

no sistema capitalista... todos os meios para desenvolver a produção se *convertem* em meios para dominar e explorar o produtor, mutilam o operário reduzindo-o a um homem parcial, degradam-no a uma insignificante peça de máquina; aniquilam, com o tormento do seu trabalho, o conteúdo do próprio trabalho... deformam as condições nas quais ele trabalha... transformam o período da sua vida em tempo de trabalho... sob o rolo compressor do capital (Marx, *II Capitale*, 1980, vol.I**, p. 706).

Repetimos mais uma vez que essa alienação, que tem origem no trabalho, vai retroagir nos demais complexos sociais resultando a coisificação do homem não somente no trabalho; mas também nas demais esferas da sua vida e, conseqüentemente, em sua sociabilidade. Disso resulta que o fetichismo da mercadoria incide tanto na sociedade em geral, como na vida de cada homem singular; nas suas dimensões social e individual, inclusive na sua consciência.

Em cada período histórico “a consciência do ser humano sofre modificações em função das mudanças que se operam nas condições concretas da sua existência material, em suas relações sociais...” (Marx, *Manifesto do Partido Comunista*, 1986, p. 39)²¹. Daí porque, segundo Marx, “no decorrer da história as idéias foram se modificando em seus diversos setores, religião, moral, filosofia, política, direito, sem que estes setores deixassem, no entanto, de existir” (idem). É

²¹ Marx diz que para o capitalismo a consciência ideal é aquela alienada. Portanto, para a *ciência da indústria* “quanto menos cada um pensar, amar, teorizar... tanto maior será o seu tesouro, que nem a traça nem a ferrugem roerão, o seu *capital* Quanto menos cada um *for*, quanto menos cada um expressar a sua vida, tanto mais *terá*, tanto maior será a sua vida *alienada*” (Marx, *M.E.F.*, 1964, p. 210-211).

nesse sentido que o fetichismo da mercadoria provoca uma consciência coisificada, reificada, que, com o capitalismo avançado, como veremos na análise de Marcuse e de Adorno, se intensifica cada vez mais.

O mundo do capital e, com seu desmembramento, o mundo da tecnologia subjuga cada vez mais o indivíduo ao seu domínio ao mesmo tempo em que o desumaniza, pois, quanto mais os homens transferem os seus próprios poderes para o capitalismo, tanto mais ficam dominados e dependentes deles²². Essa alienação generalizada atinge, desse modo, a toda humanidade.

Cada qual procura estabelecer sobre os outros um poder *estranho*, de maneira a encontrar assim a satisfação da própria necessidade egoísta. Com a multidão dos objetos, cresce igualmente o reino das entidades estranhas a que o homem se encontra sujeito. Todo produto novo constitui uma nova *potencialidade* de mútuo engano e roubo. O homem torna-se cada vez mais pobre enquanto homem, necessita cada vez mais de *dinheiro*, para se apoderar do ser hostil. O poder do seu *dinheiro* diminui em progressão inversa com a massa de produção, isto é, a sua necessidade aumenta à medida que cresce o *poder* do dinheiro (Marx, *M.E.F.*, 1994, p. 207).

Marx diz que o *dinheiro* é o representante universal do mundo invertido da mercadoria. O dinheiro cria para o homem, de modo bastante superficial, novas “necessidades, desperta nele apetites patológicos, espia todas as fraquezas, para depois exigir a remuneração por este serviço amoroso” (Marx, *idem*, p. 208)²³. O dinheiro proporciona ao homem comprar tudo o que não pode adquirir a partir de si mesmo. Com o dinheiro ele compra a arte, a erudição, o poder político, *a mais bela mulher...* Aquilo “que *eu* posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, *sou eu*, o próprio possuidor do dinheiro” (Marx, *idem*, p. 222). Quem pode comprar a coragem é ousado, ainda que seja covarde. Desse modo, o dinheiro inverte as qualidades humanas, “muda a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio

²² Em relação ao *domínio total* do capitalismo, Marx diz que podemos perceber “como o capitalista, por meio do capital, exerce o poder de domínio sobre o trabalho e, em seguida, como o próprio capital domina o capitalista” (Marx, *M.E.F.*, 1994, p. 120).

²³ Veremos nos capítulos seguintes como Marcuse e Adorno resgatam essa idéia de Marx. Principalmente em relação à análise que Adorno faz sobre a indústria cultural que cria necessidades supérfluas para os indivíduos, alienando cada vez mais a sua consciência.

em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em inteligência, a inteligência em estupidez” (Marx, idem, p. 234). Desse modo, o dinheiro transforma a representação em realidade; e a realidade, em mera representação. Ele é a confraternização das coisas incompatíveis, interferindo nos próprios sentidos dos homens²⁴.

Em decorrência do capitalismo, da propriedade privada e do dinheiro, “*todos* os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos pela simples alienação de *todos* os sentidos, pelo sentido do ter” (Marx, idem, p.197). É desse modo que na sociedade capitalista liberdade significa liberdade de vender, comprar e consumir. O homem já não tem mais noção do que sejam suas reais necessidades; até mesmo as mais elementares. O que vale agora é o comando da troca, da indústria e da máquina. De um modo bastante radical, porém parecendo estar vivendo nos dias atuais, Marx expressa a sua indignação:

A *imundice*, a corrupção e a putrefação do homem, os *esgotos* da civilização (o termo deve entender-se à letra), tornam-se o *seu elemento vital*. Já nenhum dos seus sentidos existe; quer em forma humana, quer mesmo numa forma *não-humana*, numa forma animal... Não bastou o homem tivesse perdido as necessidades humanas; também as necessidades animais desaparecem... A máquina adapta-se à *fraqueza* do homem para do ser humano *fraco* fazer uma máquina (Marx, idem, p. 209).

A superação desse estado de coisas, a *educação* dos *sentidos* e o seu uso pleno, significam o resgate ao *amor humano*, pois, numa relação verdadeiramente humana “o amor só poderá permutar-se com amor, a confiança com a confiança, etc.” (Marx, idem, p. 234). Porém, como dirá Adorno mais de um século depois de Marx, a humanidade ainda se encontra numa extrema barbárie, pois o fetichismo da mercadoria e os complexos sociais, dele decorrentes, continuam coisificando o homem e suas relações sociais.

²⁴ Marx diz que o dinheiro compra até mesmo o *talento*: “quem tem poder sobre as pessoas inteligentes não será mais talentosa do que elas?” (Marx, *M.E.F.*, 1994, p. 232).

Toda essa análise de Marx demonstra como e porque ocorre a exploração humana na sociedade capitalista, auxiliando para uma reflexão e busca de caminhos que levem a uma transformação qualitativa da vida social dos homens.

Também Marcuse e Adorno, de uma forma ou de outra, tentam rechaçar essa alienação, denunciada por Marx, que se intensificou cada vez mais na atualidade, buscando elementos para que os homens sejam esclarecidos quanto a essa situação. Para eles, assim como para Marx, é preciso revelar, através de uma teoria crítica, as mazelas do capitalismo que foram ampliadas com o desenvolvimento da indústria e da tecnologia, transformando a Razão humana em Razão instrumental. A finalidade de tal revelação para esses pensadores é, portanto, negar a desumanização provocada pelo homem e admitir a possibilidade de se atingir o seu ser-digno, uma vez que ele é o sujeito da sua própria história.

Foi esse viés marxiano de Marcuse e de Adorno que nos levaram a elegê-los como unidade teórica do nosso trabalho. Portanto, Marcuse e Adorno não somente resgatam vários elementos da crítica de Marx à sociedade burguesa, como também os ampliam à luz da sociedade industrial avançada; introduzindo novos conceitos categoriais, dentre os quais se destacam: *Razão instrumental ou Razão tecnológica, indústria cultural, esclarecimento, etc.*

Veremos que o desenvolvimento do capitalismo e, com ele, o desenvolvimento da indústria e da técnica, intensificou cada vez mais a alienação nas relações sociais e na consciência dos homens, no seu pensamento, quer dizer, na sua forma de raciocínio. É assim que para Marcuse e Adorno, a Razão humana torna-se uma *Razão instrumental*, diante desse desenvolvimento, e o fetichismo econômico se manifesta com grande intensidade na formação cultural dos homens, resultando a *indústria cultural* que provoca cada vez mais a reificação da consciência e das relações humanas.

Toda essa tematização nos auxilia a atualizar a análise marxiana sobre a dimensão negativa da sociabilidade humana e a inferir a necessidade de uma educação crítica, *esclarecedora*, como um instrumento de grande peso para o advento da emancipação humana.

CAPÍTULO II

MARCUSE: CRÍTICA À SOCIEDADE TECNOLÓGICA E À RAZÃO INSTRUMENTAL

2.1. O MARXISMO DE MARCUSE NA ESCOLA DE FRANKFURT.

2.1.1. Marcuse e os fundamentos críticos da Escola de Frankfurt.

A *Escola de Frankfurt*, decorrente de estudos marxistas iniciados na Alemanha nos anos de 1920, de que resultaram o *Instituto de Pesquisa Social*, em 1924, é considerada uma das mais importantes fontes de teorização crítica da sociedade atual, pois seu objetivo central é o de fornecer uma *teoria crítica* da sociedade. Nesse sentido ela oferece grandes contribuições para a crítica e a revitalização da educação em geral, bem como da educação institucionalizada.

Embora não haja uma unidade temática ou uma homogeneização entre os seus diversos teóricos – cujos principais representantes são Max Horkheimer, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Walter Benjamim e outros - pode-se afirmar que a atuação conjunta dos seus pensadores consiste na capacidade intelectual de exercer uma crítica ao sistema capitalista e de defender, ao mesmo tempo, a potencialidade e a necessidade dos homens assumirem o próprio destino, fazendo uso efetivo da sua Razão uma vez que são os sujeitos da própria história. Essa posição demonstra que os teóricos da Escola de Frankfurt, assim como Marx, concebem o homem como senhor da sua própria vida social, afastando as forças abstratas das suas ações.

Essa concepção do homem como sujeito da sua própria história foi o fio condutor da modernidade, ou seja, a Razão Iluminista e com ela a Ciência e a

Técnicas deveriam libertar o indivíduo das algemas da ignorância que predominava na Idade Média, fazendo do mundo um lugar de desenvolvimento e de felicidade, emancipando o homem do medo, da superstição, da ignorância. No entanto, o capitalismo monopolista ofuscou a dimensão emancipatória da Razão Iluminista e privilegiou a sua dimensão instrumental, a serviço do poder dominante e da sociedade industrial. Deste modo a ciência, a tecnologia e o conhecimento sonhados pelos pensadores modernos como possibilidade de minorar os sofrimentos e de libertação para um novo mundo, perderam cada vez mais o seu potencial libertário.

Os teóricos da Escola de Frankfurt fizeram severas críticas à essa fé imensa do modernismo em salvar o mundo da ignorância, do medo e da superstição, uma vez que a Razão iluminista transformou-se em seu contrário, ou seja, tornou-se *Razão instrumental*, a serviço da exploração do trabalho, do poder da ciência, da técnica e da reprodução da ideologia dominante. Em suma, uma Razão a serviço do poder do capital e não da humanidade, por isso a *Razão* paradoxalmente tornou-se *irracional*.

O capitalismo monopolista, a tecnologia como instrumento de dominação e a sociedade industrial como aparato de controle e padronizações sociais, decorrentes da sociabilidade alienada da qual falava Marx, são pontos alvos da teoria crítica da Escola de Frankfurt, ou seja, os integrantes dessa Escola tinham como consenso epistemológico uma crítica à sociedade capitalista e às suas teorias dominantes. Daí o seu ponto de referência como *Teoria Crítica da Sociedade*, teoria essa que denuncia a contradição fundamental do capitalismo ao mesmo tempo em que delineia o alcance de uma Razão realmente emancipada. Parafraseando Horkheimer – um dos primeiros diretores do *Instituto de Pesquisa Social*, que resultou na *Escola de Frankfurt* – Reale faz o seguinte comentário:

A teoria crítica pretende ser uma compreensão totalizante e dialética de uma sociedade humana em seu conjunto e, para sermos mais exatos, dos mecanismos da sociedade industrial avançada, a fim de promover sua transformação racional que leve em conta o homem, sua liberdade, sua criatividade, seu desenvolvimento harmonioso em colaboração aberta e

fecunda com os outros, ao invés de um sistema opressor e sua perpetuação (Reale, “A Escola de Francoforte”, IN: *História da Filosofia*, 1991, p. 839).

Percebe-se, aqui, um viés marxiano nas questões centrais da Escola de Frankfurt. Vimos que a proposição materialista de Marx é a denuncia da ordem social capitalista cuja economia rege todas as relações humanas. Tal proposição ao mesmo tempo em que revela o seu caráter crítico afirma o eixo histórico da vida social dos homens e a concepção de que eles são autores da própria história. Não resta dúvida que os frankfurtianos empreendem essa mesma postura crítica ao capitalismo bem como concebem a história da humanidade como sendo feita pelos próprios homens. Nesse horizonte os integrantes da Escola de Frankfurt seguem uma orientação marxiana cujo eixo central consiste em repensar o significado da dominação e da emancipação humana.

É importante notar que apesar da maioria dos componentes da Escola de Frankfurt considerar que Marx não tratou bem das categorias superestruturais – o que consideramos, diga-se de passagem, um grande equívoco – podemos dizer que a Escola de Frankfurt possui uma carga humanista do pensamento de Marx proporcionando contribuições significativas para a atualização do pensamento marxiano.

É sob esse panorama teórico que selecionamos Marcuse – e também Adorno – como componentes integrantes da teoria marxiana, proporcionando um elo dialético da questão que estamos tratando neste trabalho cuja pedra angular consiste na historicidade dos homens e na possibilidade de sua emancipação diante da alienação resultante do capitalismo monopolista.

A teoria de Marcuse estabelece elos importantes entre a concepção da história em Marx, a desumanização do homem na sociedade capitalista e a possibilidade de emancipação humana. Nesse sentido Marcuse tenta compreender e articular a teoria crítica no contexto do materialismo histórico. Toma como pano de fundo a dimensão econômica da sociedade capitalista, porém releva as categorias superestruturais como as formas culturais, a ideologia, a educação, etc., destacando as mazelas da sociedade industrial avançada que vão intensificar a coisificação das relações humanas revelada por Marx. Para Marcuse, assim como

para Marx, “os homens fazem a sua própria história, mas fazem-na sob determinadas condições”(Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 206). As condições do capitalismo são justamente de dominação e as relações entre os homens tornam-se cada vez mais mediadas pelo processo da indústria. Diz Marcuse: “A sociedade industrial que faz suas a tecnologia e a ciência é organizada para a dominação cada vez mais eficaz do homem e da natureza...” (Marcuse, *idem*, p.36). Isso bloqueia a liberdade do homem, avilta o seu ser, e a dominação “se estende a todas as esferas da vida pública e privada” (Marcuse, *Idem*, p. 37).

Não há como negar a semelhança dessas teses com as de Marx, pois para ambos o homem é autor da sua própria história, portanto a dimensão alienada da vida social é gerada pelo próprio homem, e só ele é quem pode transformar tal situação. É aqui que se pode pensar nas contribuições de Marcuse no sentido de tornar atual o pensamento marxiano, pois elas revigoram o materialismo histórico de Marx e a sua concepção dialética da vida social dos homens.

2.1.2. O referencial teórico marxiano no pensamento de Marcuse.

Pelo que expusemos até aqui é possível perceber que Marcuse, assim como Marx, assenta suas teorias em bases rigorosamente históricas, sendo extremamente fiel a Marx quanto a essa questão.

É certo que a crítica e a análise que Marcuse faz à sociedade tecnológica se dá sob a influência de três grandes pensadores: Hegel, o próprio Marx e Freud.

De *Hegel*, atribuindo um valor essencial ao pensamento *dialético negativo*,²⁵ Marcuse toma duas noções essenciais: a idéia de Razão e a idéia de negação. A *Razão*, considerada como a faculdade humana que se manifesta nas possibilidades de ação do homem em busca do alcance de suas necessidades. A *negação*, enquanto superação da Razão instrumental, partindo do princípio de que a realidade não é estática e sim dialética.

²⁵ O termo *negativo* aqui, paradoxalmente tem o sentido positivo, ou seja, tem a conotação de necessidade enquanto mediação para a realização da síntese dialética. Trata-se da negação do atual sistema para a formação de uma sociedade no sentido qualitativo do termo.

De *Marx*, a partir do qual assentará rigorosamente suas teorias, ele toma principalmente as noções de que os *homens* determinam sua vida e a sua existência a partir das *condições históricas*, socialmente dadas, destacando, portanto, o modo histórico de articulação das condições objetivas e subjetivas do trabalho social. Segundo Marcuse a revolução nasce da própria desumanização gerada pelo capitalismo e pela conseqüente sociedade tecnológica, ou seja, a revolução nasce da “náusea provocada pela prodigalidade e pela abundância da chamada sociedade do consumo, da náusea gerada pela brutalidade e pela ignorância do homem”(Marcuse, *Revolução ou Reforma ? uma confrontação*, 1974, p. 27). Marcuse continua sua posição dizendo que se trata aqui da busca de uma existência humanamente digna e da estruturação de formas de vida completamente novas: “não se trata, portanto, apenas de uma modificação quantitativa, mas de uma transformação qualitativa”(Marcuse, *idem*, p. 27).

De *Freud*, utilizando o referencial psicanalítico, e ao mesmo tempo contrapondo-se a algumas de suas posições, Marcuse encontra a possibilidade do *homem ser feliz*. Em *Eros e Civilização* ele tenta sustentar essa tese dizendo que a infelicidade do homem está no bloqueio que o mundo proporciona aos seus desejos. Esta oposição do mundo aos nossos desejos Freud chama de “Princípio da Realidade”. Para Marcuse tal princípio resulta das condições históricas específicas, ou seja, a infelicidade é um fenômeno inseparável das determinadas situações sociais. Somente quando o homem atingir a situação social de uma ordem não-repressiva é que poderá ser feliz. Marcuse esclarece que a noção de uma civilização não-repressiva será por ele examinada, não como uma especulação abstrata e utópica, pois para ele, “as próprias realizações da civilização repressiva parecem criar as condições para a gradual abolição da repressão”(Marcuse, *Eros e Civilização*, 1981, p. 28).

Apesar de Marcuse tomar como referência esses três pensadores são as posições de Marx que influenciam principalmente a sua crítica à razão dominante da sociedade atual. Por esse motivo não iremos entrar em detalhes nas questões teóricas de Hegel e de Freud, mesmo porque o nosso trabalho segue a posição de Marx e de Marcuse em relação à dimensão histórica do homem. No entanto é

importante mencionar alguns pontos que distanciam Marcuse de Hegel para depois retomarmos os postulados centrais que o aproximam de Marx.

Dissemos no primeiro capítulo que Marx se contrapõe a Hegel e aos neo-hegelianos por considerá-los idealistas, principalmente a posição de Hegel que identifica o Ser ao Pensamento colocando a Idéia como sendo o fundamento da realidade. Marx, ao contrário, considera que são os indivíduos reais, na sua existência concreta, que fundamentam sua vida social e, portanto, a sua história. É nesse sentido que Marx provoca uma verdadeira viragem na filosofia e, em específico, na dialética hegeliana uma vez que para Hegel a processualidade dialética e histórica dos homens é a revelação do *Espírito*, da *Idéia* ou *Razão Absoluta*; ao passo que para Marx as idéias dos homens brotam a partir das suas condições materiais de vida e, nesse sentido, é a atividade humana, sensível, o fundamento da história, pois o homem realiza a sua autoconstrução, ele é autor da sua história²⁶.

Marcuse apesar de não abandonar a filosofia de Hegel, principalmente em relação à sua dialética negativa (no sentido da necessidade de superação), rejeita, por outro lado, a conciliação da Razão de forma puramente espiritual que faz a sua dialética permanecer na esfera ideal. Marcuse comenta que para Hegel a Razão livre governa a vontade e a ação dos indivíduos e que “tal razão parece comportar-se como uma lei natural, e não como uma atividade humana autônoma. Em lugar de agir por meio do poder consciente do homem, a razão domina o homem”(Marcuse, *Razão e Revolução*, 1978, p. 185). Veremos que também Adorno, apesar de admitir – assim como Marx e Marcuse – o potencial negativo da dialética de Hegel, ele rejeita a dialética hegeliana como sistema, quer dizer, não aceita o domínio da Razão absoluta governando os homens e nem tampouco a identidade do sujeito e do objeto.

Essas considerações de Hegel levam a uma conciliação com o sistema dominante pois como para ele o *Espírito* ou a *Razão* se contempla a si mesmo e se

²⁶ Lembramos aqui mais uma vez que para Hegel existe uma teleologia na história. Segundo Marx essa posição leva à idéia de que as ações humanas são comandadas por um ser abstrato, externo ao homem. Para Marx, não existe teleologia na história e nem tampouco no processo social global. Para ele somente o homem é que estabelece as suas posições teleológicas através da atividade prática e dos demais complexos sociais que daí derivam.

encerra em si mesmo, como se o mundo fosse inabalável no final do processo admitido por ele, então o mundo moderno – que para Hegel é a síntese do curso da história – justamente com suas mazelas, termina por ser justificado como sendo a manifestação da realização do *Espírito* ou da *Razão Absoluta*, que mais tarde Marx exercerá sua crítica chamando-a de Razão abstrata. Deste modo, segundo Marcuse, Hegel “acaba permitindo que a liberdade se anule num estado todopoderoso”(Marcuse, idem, p. 187). Em outra passagem comentando a liberdade abstrata e sobre a pacificação final da dialética hegeliana Marcuse diz que:

O mundo torna-se Espírito, significa não somente que o mundo na sua totalidade passa a ser a arena adequada em que se devem realizar os projetos da humanidade, mas significa, também, que o próprio mundo revela *inalterável* progresso em relação à *verdade absoluta*, isto é, que nada de novo pode acontecer ao espírito ... A mudança do ponto de vista de Hegel manifesta-se pela inabalável certeza com que ele prevê o fim do processo. O espírito, a despeito de todos os desvios e malogros, a despeito da miséria e da corrupção, atingirá sua meta; mais precisamente, já atingiu sua meta no sistema social dominante (Marcuse, idem, p. 96-97. Os grifos são nossos).

Segundo Marcuse, é a dialética de Marx que irá liberar o viés idealista da dialética de Hegel, considerando que a dialética marxiana se apresenta como um método histórico-dialético pelo fato de Marx levar em conta a existência do homem de uma forma concreta, numa particularidade histórica, e não como um ser abstrato e generalizado como em Hegel. Marcuse diz que “todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, enquanto que todas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos”. (Marcuse, idem, p. 239). Portanto, o sistema de Hegel é fechado uma vez que a totalidade é a da razão, ao passo que para Marx a totalidade é histórica tomando por base a existência concreta dos homens. Nas palavras de Marcuse:

Podemos dizer que no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem. Elas visam a uma nova ordem da sociedade ... A

teoria de Marx é uma “crítica”, no sentido de que todos os seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente (Marcuse, idem, p. 239-240).

Não resta dúvida que Marx elogia as contribuições de Hegel para o esclarecimento dos princípios burgueses e das implicações das idéias liberais de igualdade e liberdade. A esse respeito Marcuse comenta que “Marx achava que a filosofia de Hegel fora a mais desenvolvida e compreensiva apresentação dos princípios burgueses”(Marcuse, idem, p. 240). No entanto, o ser para Hegel é concebido somente como pensamento e, conseqüentemente, toda a história humana é derivada da estrutura e do movimento do pensamento puro, abstrato, e não do ser concreto, histórico.

São essas considerações que aproximam Marcuse da proposição materialista marxiana, pois, assim como Marx, ele leva em conta a realidade a partir do homem concreto, na sua existência histórica concreta, cujas relações humanas no sistema capitalista são reguladas pelas leis da economia e, portanto, do processo do trabalho. Diz Marcuse:

A proposição materialista que é o ponto de partida da teoria de Marx constata, pois, em primeiro lugar, *um fato histórico*, ao expor o caráter materialista da ordem social vigente, na qual uma economia descontrolada regula todas as relações humanas. Ao mesmo tempo a proposição de *Marx* é uma *proposição crítica*, e indica que a relação dominante entre a consciência e a existência social é uma relação falsa, que deve ser superada... (Marcuse, idem, p. 252. Parte do grifo é nosso).

As teses de Marcuse têm seus fundamentos em bases rigorosamente históricas. É por esse prisma que ele substitui a dialética de Hegel para adotar a dialética de Marx²⁷, ao exercer a sua crítica à sociedade capitalista e à Razão instrumental que dela decorre.

²⁷ Sobre a dialética de Marx diz Marcuse: “a dialética marxista é um método histórico em ainda outro sentido: ela lida com um *estágio particular* do processo histórico. Marx critica a dialética de Hegel porque esta generaliza o movimento de todo o ser, do ser como tal, atingindo com isto apenas a expressão abstrata, lógica, especulativa do movimento da história” (Marcuse, *Razão e Revolução*, 1978, p. 287).

O pensamento marcuseano remonta principalmente ao jovem Marx, no entanto na concepção de Marcuse não há uma separação entre o jovem Marx e o Marx maduro. Para ele, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* não são simplesmente uma obra que será superada na maturidade e sim eles são uma obra que “traz a fundamentação, a base filosófica em si, pois seu sentido e meta não são filosóficos e sim prático-revolucionários”(Marcuse, *Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico ...*, 1968, p. 106-107). Marcuse diz que Marx, em sua juventude, exerce uma crítica filosófica e uma fundamentação da economia política, tornando-se tal crítica a base teórica da revolução. Portanto, a *economia política* é o objeto central da crítica de Marx pois ela como se apresenta no capitalismo torna-se “a cobertura de uma alienação total e desvalorização da realidade humana...”(Marcuse, idem, p. 108). A economia política com suas leis dominantes faz do homem o seu objeto, principalmente através da desumana divisão do trabalho e da concorrência privada. Diz Marcuse, comentando o pensamento do jovem Marx:

Esta economia política é a sanção científica da intervenção do mundo humano, histórico-social, num mundo estranho ao homem enquanto poder hostil do antagônico mundo da mercadoria e do dinheiro, no qual a maior parte da humanidade só existe ainda enquanto trabalhadores “abstratos” ... coagidos a vender-se a si próprio enquanto mercadoria, para poder manter apenas sua existência física em geral (Marcuse, idem, p. 108).

Marcuse comenta que a desvalorização do homem no capitalismo, “este total estado de coisas ... sob o título de *alienação, alheamento, coisificação*” constitui o “componente central da teoria de Marx” (Marcuse, idem, p. 109). Aqui Marx trata não somente da desvalorização do homem enquanto trabalhador, mas também do *ente humano* e da sua realidade. Portanto, a discussão da economia política que será intensificada depois em *O Capital*, obra de maturidade de Marx, brotaram em solo filosófico, à base de um conceito de homem e de sua concretização. Em outra passagem Marcuse diz que “todas as tentativas de uma repulsa e vergonhoso ocultamento do conteúdo filosófico da teoria marxista

testemunham uma plena ignorância da base histórica desta teoria” (Marcuse, idem, p. 113). Trata-se aqui principalmente da teoria da alienação tratada por Marx nos *Manuscritos* e retomada em *O Capital* como o *fetichismo da mercadoria* e a conseqüente *reificação das relações humanas*²⁸. Marcuse comenta que essas tentativas de não admitir uma unidade no pensamento de Marx “partem de uma essencial separação entre filosofia, economia e práxis revolucionária, a qual separação representa um produto da coisificação exatamente combatida por Marx e a qual Marx já tinha superado no ponto de partida da sua crítica” (Marcuse, idem, p. 113).

Para Marcuse, assim como para Marx, não se pode excluir as bases filosóficas da crítica e nem tampouco da práxis revolucionária. Não resta dúvida que a crítica começa em termos filosóficos porque a escravidão do trabalho e a sua libertação afetam os fundamentos da existência humana que é o terreno próprio da Filosofia. É principalmente nesse sentido que Marcuse considera as posições do jovem Marx como sendo a base a partir da qual irá desenvolver toda a sua teoria posterior até culminar em *O Capital*.

A despeito dessa separação da teoria marxiana, Marcuse exerce fortes críticas ao marxismo mecanicista, revisionista, positivista, cuja expressão mais alta foi o stalinismo. Tal linha de interpretação do marxismo prioriza radicalmente o determinismo econômico como se as leis da economia fossem soberanas e independentes da consciência humana. Isso destrói tanto a dimensão humana da filosofia de Marx como também a dialeticidade da vida social dos homens.

Essa posição tem como amparo teórico o positivismo desenvolvido no século XIX. Marcuse comenta que o positivismo nas suas origens teve seus méritos no momento em que ele foi “uma luta contra todas as idéias metafísicas, contra todos os transcendentalismos e contra todos os idealismos como formas de pensamento obscurantistas e regressivas” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 165).

²⁸ Em outra obra Marcuse falando do processo de alienação diz que “os primeiros escritos de Marx são a primeira enunciação explícita do processo de reificação ... mediante a qual a sociedade capitalista faz com que todas as relações pessoais entre os seres humanos assumam a forma de relações objetivas entre coisas. Marx expõe este processo, em sua obra *O Capital*, como o *fetichismo das mercadorias*” (Marcuse, *Marx Y El Trabajo Alienad*, 1972, p. 19).

Nesse sentido o positivismo contribuiu para a validação do pensamento cognitivo pela experiência dos fatos, para as ciências e para a idéia de progresso. No entanto, na fase posterior, o positivismo levou a uma dissolução entre a ciência e a Filosofia ficando esta relegada ao segundo plano. Marcuse diz que o abandono da dimensão filosófica “levou o positivismo a se mover num mundo de concreção acadêmica sinteticamente empobrecido e a criar mais problemas ilusórios do que os que destruiu” (Marcuse, *idem*, p. 177). Um dos problemas centrais refere-se à manutenção da ordem vigente proporcionada pelo positivismo. Diz Marcuse:

A idéia positiva da *ordem* se refere a um conjunto de leis inteiramente diferente do conjunto das leis dialéticas. O primeiro é essencialmente *afirmativo* e constrói uma ordem estável; o outro, essencialmente *negativo* e destrutivo da estabilidade. O primeiro vê a sociedade como um terreno de harmonia natural, o outro, como um sistema de antagonismos (Marcuse, *Razão e Revolução*, p. 316-317. O grifo é nosso).

Marcuse comenta que o conceito de lei natural empregado pelo positivismo impõe a idéia de uma ordem espontânea, mecanicista, como se a organização da sociedade não dependesse da vontade, consciência e ação dos homens. O marxismo mecanicista, economicista ou revisionista segue uma certa orientação positivista pois considera as leis sociais como sendo naturais ou, por outro lado, consideram o fator econômico como sendo radicalmente o comando exclusivo das relações sociais tornando, assim, a sociedade inabalável. Deste modo esse marxismo positivista, por um lado, gera aquela confiança mecânica de que a transformação vem do alto, ou seja, vem naturalmente de um poder centralizado; por outro lado, isso provoca a sensação de impotencialidade dos indivíduos em suas ações e pensamento, gerando, pois, um pessimismo radical.

A respeito daqueles que são positivista, economicistas, Marcuse afirma que falsificam as teses de Marx pois argumentam “que as leis sociais são leis *naturais* que garantem o desenvolvimento inevitável em direção ao socialismo” (Marcuse, *idem*, p. 362). Deste modo eles avaliam “a teoria crítica de Marx pelos critérios da sociologia positiva”, (*idem*) e transformam aquela teoria numa ciência natural. Na defesa do pensamento de Lênin, Marcuse comenta que uma interpretação errônea

da teoria marxista, levando a uma pobreza da dialética, proporciona graves erros políticos, como ocorreu com o stalinismo. Diz Marcuse: “comparada com a idéia marxista de socialismo, a sociedade stalinista não foi menos repressiva do que a sociedade capitalista – só que muito mais pobre” (Marcuse, idem, p. 406).

Segundo Marcuse, a verdadeira teoria de Marx segue o método dialético que “por sua própria natureza, torna-se método histórico” (Marcuse, idem, p. 287). Portanto, “o caráter histórico da dialética marxista abarca a negatividade vigente, e a sua negação” (idem). É nesse sentido que o materialismo histórico-dialético de Marx admite a transformação social. Para Marcuse só a concepção efetiva do marxismo “é que revela o terreno material, histórico, para a reconciliação da liberdade humana e da necessidade natural; liberdade subjetiva e objetiva” (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 76). Marcuse quer demonstrar que para haver uma transformação é preciso compreender a necessidade de negação desse sistema que aliena não só o trabalhador, mas o ser homem, a sensibilidade humana.

Em suas diversas obras Marcuse faz uma variedade de usos da doutrina de Marx principalmente em relação à dimensão histórica do homem e à admissão da necessidade de se instaurar um mundo concretamente humano, reconhecendo o homem como sujeito da sua história, como sujeito da sua práxis social. É à luz desse panorama teórico que Marcuse – junto a outros integrantes da Escola de Frankfurt – desenvolve uma teoria crítica da sociedade capitalista, acreditando na possibilidade de mudanças, mesmo diante da intensificação da desumanização provocada pelo desenvolvimento da sociedade industrial avançada na qual impera uma Razão tecnológica, instrumental, cujos elementos mistificados estão impregnados em todas as dimensões da vida social dos homens, chegando a atingir até mesmo a sua esfera cotidiana. Marcuse defende o rompimento desse tipo de racionalidade que une a ciência e a técnica e que faz gerar novas formas de dominação, mais intensas e mais veladas do que no tempo de Marx.

2.2. TECNOLOGIA MODERNA E RAZÃO INSTRUMENTAL.

2.2.1. A (ir)racionalidade da sociedade tecnológica.

O tratamento *crítico de Marx* dado ao idealismo e à economia política é o referencial da *teoria crítica de Marcuse*, revalidando a sua legitimidade histórica. Portanto, é a partir desses elementos críticos de Marx e de sua tese fundamental de que o homem é o sujeito da sua própria história que Marcuse busca compreender de que forma e através de quais mecanismos o homem renuncia à sua condição de sujeito da história e interioriza a ideologia dominadora da sociedade industrial como se esta fizesse parte da sua própria natureza.

Marcuse procura analisar como uma sociedade desumanizadora, marcada por uma racionalidade instrumental continua a manter o controle sobre seus membros e como é possível que estes possam participar, até mesmo na vida cotidiana, da produção da sua própria desumanização e exploração. Para ele, a produtividade existente nas sociedades atuais, principalmente naquelas mais adiantadas, e a tecnologização dos meios de trabalho já deveriam ter sido suficientes para promover um bem-estar generalizado da humanidade. No entanto, o que se observa é a perpetuação do caráter repressivo da sociedade. O controle não é exercido em prol do ser-digno do homem, mas em prol dos interesses de dominação para a manutenção da ordem social estabelecida. Nesse sentido os ideais do iluminismo (liberdade e racionalidade), cuja promessa era salvar o mundo das amarras da superstição, da ignorância e do medo por meio do domínio sobre a natureza, resultaram em fracasso.

Em seu livro, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse considera que os ideais de liberdade defendidos pela ideologia burguesa não conseguiram realizar a sua suposta missão de emancipação humana. Pelo contrário, o homem, na sua tentativa de domínio absoluto sobre a natureza termina por desenvolver um domínio sobre os outros homens e sobre si próprio. A Razão, como resultado desse processo, perde a sua potencialidade crítica passando a ser,

paradoxalmente, irracional²⁹. Quer dizer, a Razão humana converteu-se em uma *Razão alienada* desviando-se do seu objetivo emancipatório, próprio do iluminismo, transformando-se em seu contrário, ou seja, em Razão tecnológica ou Razão instrumental³⁰.

A *razão tecnológica* ou *instrumental* torna-se totalitária na vida social dos homens, invadindo todas as esferas da sua existência e, assim, a dominação do capitalismo avançado se estende por toda parte. Isso é fruto da *sociedade tecnológica* que apesar de se afirmar como liberal e democrática, tal democracia, como também o desenvolvimento do potencial humano, se reduzem ao consumismo e ao mercado. É nesse sentido que a (ir)racionalidade da sociedade tecnológica impõe-se de forma abrangente em todos os setores: na escola, na família, nos meios de comunicação, etc.; determinando inclusive as aspirações e os desejos dos homens, quer seja em nível individual ou grupal³¹. Por isso “essa sociedade”, diz Marcuse, “é irracional como um todo. Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas...”(Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 14).

Analisando o processo de desenvolvimento da sociedade tecnológica que desembocou nessa (ir)racionalidade atual Marcuse diz que as tendências religiosas, políticas e econômicas que moldaram a idéia de liberdade do indivíduo no início da modernidade definiam o homem como o sujeito de certos padrões e valores que nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar. Tais valores diziam respeito tanto às formas de vida pessoal como social, direcionados para o desenvolvimento das capacidades e habilidades do homem. Deste modo, “o

²⁹ Marcuse afirma que o irracionalismo da sociedade industrial provoca a destruição crescente dos seus membros, portanto, “o seu racionalismo arrasador que impele a eficiência e o crescimento, é, em si irracional” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 17).

³⁰ Marcuse utiliza os termos: Razão científica, Razão tecnológica e Razão instrumental no mesmo sentido, ou seja, ambas caracterizam a Razão específica da sociedade tecnológica, que é construída pela ciência experimental, passando, esta, a ser usada pelo homem como um fim e não como um meio. É uma Razão constatante, que dizer, não considera a questão normativa, ética, da vida social dos homens. Por isso Marcuse a considera acrítica pois só constata os fatos e como estes podem contribuir para o domínio da natureza. Essa temática será tratada com mais detalhes no item 2.2.3. deste trabalho e será retomada no 3º capítulo.

³¹ Falando da dominação da sociedade industrial Marcuse diz que “nessa sociedade, a aparato produtivo tende a se tornar *totalitário* no quanto determina não apenas as oscilações, habilidades e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações individuais. Oblitera, assim, a oposição entre existência privada e pública, entre necessidades individuais e sociais” (Marcuse, *Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 18).

indivíduo como ser racional era considerado capaz de encontrar estas formas através do seu próprio raciocínio”, adquirido através da liberdade de pensamento. “O dever da sociedade era conceder ao indivíduo tal liberdade e eliminar todas as restrições à sua linha de ação racional” (Marcuse, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, 1999, p. 75). Para que ocorresse esta racionalidade seria preciso um ambiente social e econômico adequado, principalmente em relação ao trabalho. A sociedade liberal era considerada o local adequado para a realização do indivíduo nesse sentido, principalmente no que diz respeito à livre concorrência. “No decorrer do tempo, no entanto”, diz Marcuse:

O processo de produção de mercadorias solapou a base econômica sobre a qual a racionalidade individualista se construiu ... Sob o impacto deste aparato³², a *racionalidade individualista* se viu transformada em *racionalidade tecnológica*... Esta racionalidade estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predispõem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato (Marcuse, *idem*, p. 76 e 77. Os grifos são nossos).

Não obstante, a individualidade não desapareceu, porém “tornou-se objeto de organização e coordenação em larga escala, e o avanço individual se transformou em eficiência padronizada” (Marcuse, *idem*, p. 78). O indivíduo eficiente será aquele que segue as demandas objetivas do aparato industrial e, deste modo, o processo da máquina, a sociedade tecnológica dirige o pensamento e ação do homem e a racionalização passa a ser padronizada pelos ditames lucrativos do mercado.

Deste modo a autonomia da razão advogada no início da modernidade perde o seu sentido. A racionalidade do homem transforma-se “de força crítica em força de ajuste e submissão ... os pensamentos, sentimentos e ações do homem são moldados pelas exigências técnicas do aparato que ele mesmo criou” (Marcuse, *idem*, p. 84). Decorre aqui a difusão, por toda a sociedade, de um conjunto de valores e normas específicos do aparato e, diga-se de passagem, bem

³² O autor esclarece que o “termo *aparato* designa as instituições, dispositivos e organizações da indústria em sua situação social dominante” (Marcuse, *idem*, nota 06, p. 77).

propícios ao funcionamento e à manutenção da sociedade tecnológica, ou seja, do capitalismo avançado.

Diante do capitalismo avançado e do desenvolvimento mais intenso da técnica emerge a Razão instrumental que se torna onipresente e ofusca a Razão emancipatória. Quer dizer, a afirmação da dimensão instrumental da Razão, cujo objetivo é a reprodução ampliada do capital, é a negação da sua dimensão emancipatória. Deste modo, a liberdade humana torna-se cada vez mais limitada, pois a perfeição da manipulação é tão grande que os indivíduos não percebem o seu domínio, principalmente em relação ao consumismo, tornando-se indiferentes à necessidade de mudança. Ironizando Marcuse diz:

Se os indivíduos estão satisfeitos a ponto de se sentirem felizes com as mercadorias e os serviços que lhes são entregues pela administração, por que deveriam eles insistir em instituições diferentes para a produção de mercadorias e serviços diferentes? E se os indivíduos estão condicionados de modo que as mercadorias que os satisfazem incluem também pensamentos, sentimentos, aspirações, por que deveriam desejar pensar, sentir e imaginar por si mesmos? (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 63-64).

Esse domínio da sociedade tecnológica se exerce principalmente por meio do consumo. Estimula-se cada vez mais novas necessidades, inclusive as instintivas, levando os indivíduos a comprar mais produtos e a acreditar que existe a necessidade de adquirí-los. “Assim, os indivíduos ficam completamente escravizados ao fetichismo do Mundo do Produto, recriando, desta forma, eles próprios o sistema capitalista, através das suas necessidades. Os produtos têm de ser comprados porque todos os outros também os compram ...”(Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, 1974, p. 19-20). A compra é despertada pelo capitalismo que estimula a necessidade de tais produtos.

A cristalização da ordem social que domina os indivíduos por meio do consumo se intensifica à medida que aumenta a produtividade do trabalho e a abundância de produtos, instaurando-se, também, “a manipulação e controle da consciência e do inconsciente, que se transformam num dos mecanismos

reguladores mais necessários do neocapitalismo” (Marcuse, idem, p. 19). Por manipular a consciência do homem a esfera do consumo também “é um fator na formação de seu comportamento” (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1973, p. 16).

Marcuse comenta que através do consumo ocorre a igualdade ilusória entre as classes exercendo, nesse caso, uma função ideológica. A título de exemplo, Marcuse comenta que “se o trabalhador e o seu patrão assistem ao mesmo programa de televisão e visitam os mesmo pontos pitorescos” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 29); se todos lêem o mesmo jornal, então têm-se a ilusão da igualdade. Marcuse diz que esse é “um dos aspectos mais perturbadores da civilização industrial desenvolvida: o caráter racional *de sua irracionalidade*”(Marcuse, idem, p. 29. O grifo é nosso). Isso é tão intenso que leva a comodidades, tornando “questionável a própria noção de alienação”, pois, em virtude do consumismo “as criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel ... o controle social está ancorado nas novas necessidades...” (Marcuse, idem, p. 29-30), que a sociedade produziu.

Diante desse comando pelo consumismo “a sociedade industrial contemporânea tende a torna-se totalitária” (Marcuse, idem, p. 24). O totalitarismo aqui não se refere apenas a uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também a “uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos” (Marcuse, idem, p. 24-25). Deste modo os produtos doutrina e manipulam o homem fazendo surgir “um padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais*” (Marcuse, idem, p. 32). As palavras e as ações do homem são redefinidas pela racionalidade do sistema na sua dimensão quantitativa. Tudo isso afeta o homem não somente na sua dimensão social mas também na sua individualidade, em virtude da intrínseca imbricação ontológica dessas duas esferas do ser humano: o social e o individual. Assim, a sociedade tecnológica, e com ela, a Razão instrumental ao ganhar uma autonomia tão intensa como se não fosse o resultado das múltiplas determinações humanas, provocam *novos padrões de pensamento para a individualidade* do homem, mudando assim o seu ser genérico.

2.2.2. Os novos padrões da individualidade sob a racionalidade tecnológica.

Mencionamos no item anterior que os *padrões da individualidade* no *início da modernidade* diziam respeito à liberdade de pensamento e à autonomia do homem de qualquer autoridade externa (social e/ou sobrenatural), pois o indivíduo era considerado como um ser racional livre e autônomo, capaz de dirigir a sua própria vida e de desenvolver efetivamente as suas habilidades e faculdades humanas. Foram esses padrões que fundamentaram os princípios do liberalismo, principalmente, nos séculos XVI e XVII. No entanto, esses padrões de individualidade foram se dissolvendo com o desenvolvimento cada vez mais intenso da máquina. Diz Marcuse:

No decorrer do processo tecnológico, uma nova racionalidade e *novos padrões de individualidade* se disseminaram na sociedade, diferentes e até mesmo opostos àquela que iniciaram a marcha da tecnologia ... O indivíduo humano, que os expoentes da revolução burguesa haviam transformado na unidade fundamental bem como no fim da sociedade, apoiava valores que contradizem flagrantemente os que predominam na sociedade hoje (Marcuse, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, 1999, p. 74 e 75. O grifo é nosso.)

Naquela época o princípio da individualidade consistia na afirmação de que o interesse próprio do indivíduo era racional uma vez que resultava do pensamento autônomo e era guiado por ele. Tratava-se, sobretudo, do resgate da individualidade perdida na Idade Média. Deste modo, “o homem tinha de superar todo o sistema de idéias e valores que lhe era imposto, para encontrar e apossar-se das idéias e valores que se ajustassem a seu interesse racional” (Marcuse, *idem*, p.75). Para garantir tal princípio o homem vivia sob uma constante vigilância a fim de rejeitar tudo o que não fosse verdadeiro e nem justificado pela livre Razão. Daí a manifestação do seu caráter crítico, consistindo numa permanente inquietação e oposição aos bloqueios da sua liberdade, afinal, diz Marcuse, “falsos padrões ainda governavam a vida dos homens e o indivíduo livre era, portanto, o

que criticava estes padrões, buscava padrões verdadeiros e promovia a sua realização” (Marcuse, idem, p.75). A sociedade liberal nos seus primórdios foi o palco para a realização dessa pseudoliberalidade individual e social do homem.

Porém a expansão paulatinamente da tecnologia na sociedade moderna tornou-se um aparato, absorvendo essa dimensão crítica e opositiva do homem, tanto em termos individuais como coletivos, estabelecendo padrões de julgamento e fomentando atitudes e pensamentos nos homens a fim de aceitarem tal aparato. Comentando o pensamento de Lewis Mumford, a esse respeito, Marcuse diz que ele caracteriza o homem na era da máquina como sendo uma *personalidade totalmente objetiva*, uma vez que ele transferiu toda a sua espontaneidade subjetiva para a maquinaria. Nesse sentido, a *máquina* passa a ser o *fator* e o *homem* passa a ser *instrumento*. Todas as suas aptidões, percepções, conhecimentos e ações são voltados para os ditames padronizados da tecnologia.

Deste modo, os *padrões da individualidade* passam a ser regidos pela *racionalidade tecnológica* cujo domínio chegou ao ponto em que “esta racionalidade se tornou tal poder social, que o indivíduo não poderia fazer nada melhor do que adaptar-se sem reservas” (Marcuse, idem, p. 78) e, assim, o processo da máquina se estende sobre toda a sociedade e sobre todos os indivíduos. A conseqüência direta desse estado de coisas retroage nos diversos setores da vida pessoal e social dos indivíduos. Dentre outras, destacaremos aqui o pensamento de Marcuse, sem nos alongarmos muito, em relação à sua incidência no *trabalho*, no *consumo* e na *consciência*, cujos padrões, não somente da individualidade mas também da dimensão social do homem, são intensamente modificados por meio da sociedade tecnológica avançada.

Quanto ao primeiro setor, ou seja, em relação ao *trabalho*, podemos dizer que com o desenvolvimento do capitalismo, a individualidade do homem tornou-se cada vez mais abstrata, principalmente nessa esfera do trabalho, pois há um aumento considerável no número daqueles “cuja individualidade é reduzida à autopreservação pela padronização” (Marcuse, idem, p. 89), que é promovida principalmente pela indústria moderna. Aqui o treinamento vocacional para o trabalho requer combinações específicas de habilidades, adaptação psicológica e

fisiológica, fazendo da personalidade “um meio para atingir fins que perpetuam a existência do homem como instrumentalidade, que pode ser substituída a qualquer momento por outras instrumentalidades do mesmo tipo” (Marcuse, idem, p. 89). Portanto, não importa o trabalhador enquanto ser humano e sim o papel que a psicologia e a individualização possam desempenhar para “a confiabilidade estereotipada, pois dão ao objeto humano a sensação de que ele se amplia ao desempenhar funções que dissolvem seu eu em série de ações e respostas exigidas” (Marcuse, idem, p. 90). Ironizando, Marcuse diz que, nesse caso, a individualidade não somente é preservada mas também promovida e recompensada em prol da padronização. Por isso os indivíduos, no caso os trabalhadores, são facilmente manipulados pois os seus pensamentos, sentimentos, interesses são assimilados conforme o padrão do aparato.

O resgate de Marcuse do pensamento de Marx é aqui inequívoco. Suas análises nos mostram que a *alienação do trabalho* de que falava Marx – cuja pedra angular é a exploração do trabalho e alienação do trabalhador – não foi superada e sim *intensificada*. Se antes o indivíduo era alienado principalmente porque não conhecia o processo do trabalho e por se tornar uma mercadoria no processo de produção, agora a sua alienação se intensificou pois além desse alheamento também ele não conhece o processo da máquina e nem tem consciência da exploração, uma vez que os novos padrões dão uma suposta idéia de liberdade. Marcuse diz que ao invés do trabalhador utilizar-se da máquina, esta é que se utiliza do trabalhador, já que ele deve se comportar como um serviçal cuja obrigação é auxiliar a máquina, manipulando-a corretamente para o seu perfeito funcionamento.

Marcuse comenta que “a alienação do trabalho está quase concluída. A mecânica da linha de montagem, a rotina do escritório, o ritual da compra e venda estão livres de qualquer relação com as potencialidades humanas” (Marcuse, *Eros e Civilização*, 1981, p.101), uma vez que tais potencialidades foram eliminadas pelo trabalho tecnológico. Diz Marcuse:

“As energias humanas que sustentavam o princípio de desempenho tornam-se cada vez mais dispensáveis. A automação da necessidade e da

superfluidade, do trabalho e do entretenimento, impede a percepção das potencialidades do indivíduo nesse domínio ... A teoria da alienação demonstrou o fato de que o homem não se realiza em seu trabalho, que a sua vida tornou-se um instrumento de trabalho, que o seu trabalho e os respectivos produtos assumiram uma forma e um poder independente dele como indivíduo. Mas a emancipação desse estado parece requerer não que se impeça a alienação, mas que esta se consuma ..." (Marcuse, *idem*, p. 102 e 103).

Tudo isso recai sobre a individualidade do homem, pois a mecanização do trabalho e a sua padronização levam à novas formas de individualização. Segundo Marcuse, a máquina "individualiza os homens ao seguir as linhas fisiológicas da individualidade: distribui o trabalho para os dedos, mãos, braços e pés, classificando e ocupando as pessoas de acordo com a destreza desses órgãos" (Marcuse, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, 1999, p. 102). Aqui o homem é considerado um indivíduo somente em virtude da singularidade do seu corpo e de sua utilidade para a maquinaria³³.

Dessa alienação intensifica-se a reificação das relações humanas, teorizadas por Marx³⁴, pois "as relações entre os homens são cada vez mais mediadas pelo processo da máquina" (Marcuse, *idem*, p. 81). Parece paradoxal: os equipamentos mecânicos facilitam o contato entre os indivíduos; por outro lado, os distanciam em suas relações humanas. Marcuse comenta que "o homem médio dificilmente se importa com outro ser vivo com a intensidade e persistência que demonstra por seu automóvel" (Marcuse, *idem*, p. 81). Nesse sentido o comportamento humano se reveste da racionalidade do processo da máquina. A contingência nas relações sociais entre os homens é determinada pela padronização da lei da economia e da sociedade tecnológica. Nessa sociedade, diz

³³ Na sua obra *A Ideologia da Sociedade Industrial* Marcuse comenta essa mesma idéia da mecanização do homem no trabalho, diz ele: "o mundo do trabalho se torna a base *potencial* de uma nova liberdade para o homem no quanto seja *concebido* como uma *máquina* e, por conseguinte, *mecanizado*" (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 25. Grifos nossos). Ainda na sua obra *Contra-Revolução e Revolta* ele comenta: "a divisão técnica do trabalho decompõe o ser humano em operações e funções, coordenadas pelos planejadores do processo capitalista" (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 82).

³⁴ Comentando sobre o trabalho alienado em Marx, Marcuse atesta que "os escritos mais antigos de Marx constituem a primeira constatação explícita do processo de reificação (...) pelo qual a sociedade capitalista faz com que as relações pessoais entre os homens tomem a forma de relações objetivas entre as coisas" (Marcuse, *Razão e Revolução*, 1978, p. 257).

Marcuse, as relações humanas “não são acompanhadas de felicidade”, também as relações no processo de trabalho não são reguladas em função das necessidades e capacidades dos indivíduos “mas em função da valorização do capital e da produção de mercadorias... essas relações funcionam somente na sua forma reificada ...” (Marcuse, *Cultura e Sociedade*, 1997, p.165). Marcuse comenta que o atual mundo do trabalho “se tornou um sistema de coisas animadas e inanimadas. A existência humana neste mundo é um mero recheio, material, substância, que não possui em si mesmo o princípio de seu movimento” (Marcuse, *Eros e Civilização*, 1981, p. 101).

Nesse sentido os indivíduos passam a ser uma parte integral e fator da tecnologia e a tecnologia passa a ditar modos de organizações, padrões de comportamento, formas de pensamento, mantendo os indivíduos e as relações humanas como instrumentos de dominação e de perpetuação do aparato, cujo meio mais intenso é o *consumo*. Aqui entramos no segundo setor, mencionado por nós, pois a padronização do trabalho e da produção leva à *padronização do consumo*.

Essa padronização do consumo é decorrente das necessidades criadas pelo neocapitalismo. Marcuse comenta que as descobertas e as invenções científicas são arquivadas logo que começam a interferir nos ditames lucrativos do mercado, assim, “a necessidade, mãe das invenções, é, em grande parte, a necessidade de manter e expandir o aparato” (Marcuse, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, p. 80). Daí o estímulo cada vez mais intenso do consumo supérfluo, cujo canal de realização é a criação de novas necessidades, não para a satisfação dos indivíduos, Mas para a manutenção e expansão do capitalismo. Diz Marcuse:

É de fato indispensável estimular cada vez mais novas necessidades, inclusive necessidades instintivas, para levar o Homem a comprar novos produtos sempre mais abundantes e a convencê-los que existe efetivamente a necessidade da sua aquisição, e que estes produtos correspondem de fato a tal necessidade (Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, 1974, p. 19).

Por meio do incentivo ao consumo supérfluo a sociedade domina os indivíduos, seus desejos e pulsões, pois as necessidades condicionadas³⁵ pelo aparato são intensamente estimuladas em detrimento das reais necessidades humanas.

A manipulação das necessidades é mais reforçada ainda com a afluyente liberdade de compra, levando o indivíduo a acreditar que ele agora é totalmente livre, pois pode comprar o que quiser, intensificando, assim, o consumo do desperdício. No entanto, afirma Marcuse, “a livre escolha entre ampla variedade de mercadorias e serviços não significa liberdade se esses serviços e mercadorias sustentam os controles sociais sobre uma vida de labuta e temor - isto é, se sustentam a alienação” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 28). As necessidades superimpostas, a escolha aberta e o consumismo, não são fatores decisivos para a determinação do grau de liberdade humana, pelo contrário, reforça cada vez mais a eficácia dos controles e manipulação do aparato sobre os indivíduos que passam a se identificar com a forma de vida que lhe é imposta.

Ao ser manipulado para o consumo o indivíduo sacrifica-se cada vez mais para ter o poder de compra das mercadorias. A luta pela vida torna-se cada vez mais intensa e a maior parte da população, que tem baixo poder aquisitivo, é obrigado a trabalhar além do que suas forças físicas e mentais permitem³⁶. Afirma Marcuse:

Paga-se demasiado caro, não apenas com o trabalho desumano, que destrói o corpo e a alma, hoje em dia exigido pela indústria altamente mecanizada... Estas atividades, física e espiritualmente destruidoras, constituem um preço demasiado alto, quando se pensa que este tipo de luta pela existência já não

³⁵ Para definir melhor essa questão Marcuse faz uma diferença entre o que ele chama de necessidades *verídicas*, referentes à real satisfação humana e as necessidades *falsas* que são as criadas pelo sistema. Diz ele: “podemos distinguir tanto as necessidades verídicas como as falsas necessidades. *Falsas* são aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares ao reprimi-los: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser assaz agradável ao indivíduo, mas a felicidade deste não é uma condição que tem de ser mantida e protegida caso sirva para coibir o desenvolvimento da aptidão (dele e dos outros) para reconhecer a moléstia do todo e aproveitar as oportunidades de cura. Então, o resultado é euforia na infelicidade” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 26).

³⁶ Marcuse comenta que “a presente crítica da sociedade de consumo revela que a Análise Marxista conserva ainda o seu valor ...” (Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, 1974, p. 21).

é, hoje em dia fundamentalmente necessário e que, em vista da riqueza social existente e da possibilidade de aproveitar e distribuir as possibilidades existentes, é possível abolir a maior parte deste trabalho (Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, 1974, p. 20-21).

Portanto, os bens e serviços que são oferecidos controlam as necessidades e petrificam as faculdades dos indivíduos que em troca dos artigos que compram “vendem não só o seu trabalho, mas também o seu tempo livre” (Marcuse, *Eros e Civilização*, 1981, p. 99). As inúmeras opções e os inúmeros inventos, todos da mesma espécie, controlam a vida das pessoas e as mantêm ocupadas, distraíndolhes a atenção da sua real situação. Daí as inúmeras ofertas e facilidades do mercado, ampliando as perspectivas e facilitando a obtenção das necessidades do consumo. Em consequência disso, “o *indivíduo* paga com o sacrifício do seu tempo, de sua consciência, de seus sonhos; a *civilização* paga com o sacrifício de suas próprias promessas de liberdade, justiça e paz para todos” (Marcuse, *idem*, p. 99. Os grifos são nossos).

No entanto os indivíduos buscam a sua felicidade no consumo pois encontra na mercadoria a plena satisfação das suas supostas necessidades e, nesse caso, os seus desejos são convertidos em mercadorias, perdendo-se a dimensão das reais necessidades na sua esfera afetiva, artística, educacional, etc.

A ilusão da liberdade por meio do consumo leva também ao domínio da *consciência* dos indivíduos. Aqui chegamos ao terceiro setor, sobre o qual incide o aparato da sociedade tecnológica, que é a *consciência*. Marcuse comenta que “a esfera do consumo é uma área da existência social do homem e, como tal, determina sua consciência” (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 15-16). Vimos no item anterior que o indivíduo no início da modernidade era considerado como um ser racional e livre, capaz de desenvolver totalmente suas faculdades e habilidades para o seu bem viver social. No entanto, com o desenvolvimento do capitalismo, a sociedade tecnológica aboliu essas potencialidades do sujeito, pois os controles tecnológicos tornam-se a própria personificação da Razão humana. Deste modo o impacto do progresso transforma essa Razão “em submissão aos fatos da vida ... Se os indivíduos se encontram nas

coisas que moldam a vida deles, não o fazem ditando, mas aceitando a lei das coisas – não a lei da Física, mas a lei da sociedade” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 32). Marcuse diz que até mesmo os desejos humanos dos indivíduos são alterados em virtude desse domínio da sociedade atual: “tanto os seus desejos como a sua alteração da realidade deixam de pertencer, daí em diante, ao próprio sujeito; passaram a ser *organizados* pela sua sociedade, E essa *organização* reprime e transubstancia as suas necessidades instintivas originais” (Marcuse, *Eros e Civilização*, 1981, p. 36).

Deste modo a consciência do indivíduo é barrada³⁷ pela sociedade uma vez que a dominação é ignorada pelo próprio sujeito dominado, e o pensamento unidimensional é cada vez mais promovido. A ideologia dominante da sociedade tecnológica, produzida pelo próprio homem, leva os indivíduos a uma cegueira, moldando a sua consciência. O controle de informação, a absorção do indivíduo nas propagandas, o próprio conhecimento, são administrados e condicionados pelo sistema de comunicação e de educação da sociedade. Diz Marcuse:

A máquina de educação e entretenimento une-os a todos os outros indivíduos, num estado de anestesia do qual todas as idéias nocivas tendem a ser excluídas. E como o conhecimento da verdade completa dificilmente conduz à felicidade, essa anestesia geral torna os indivíduos felizes (Marcuse, *Eros e Civilização*, 1981, p. 102. Grifos nossos).

A manipulação da consciência leva os indivíduos a aceitar os interesses do aparato de modo inquestionável, como se fossem realmente os interesses de todos. Disso resulta a impotência da consciência para o pensamento crítico proporcionando, inclusive, a inclusão de setores importantes de oposição no próprio aparato e sem perder o título de oposição. Marcuse comenta que os grupos de oposição foram se transformando em partidos de massa. No entanto, essa transformação não dissolveu a estrutura burguesa da sociedade individualista, ao contrário, a reforçou ainda mais, pois “sob o autoritarismo, a função das massas

³⁷ Marcuse comenta que a *consciência* é barrada por “uma sociedade na qual tanto os sujeitos como os objetos constituem instrumentos num todo que tem a sua razão de ser nas realizações de sua produtividade cada vez mais poderosa” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 42).

consiste mais em consumir o isolamento do indivíduo” (Marcuse, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, 1999, p. 88). A multidão, portanto, não é uma comunidade e sim “a realização perversa da individualidade” (Marcuse, *idem*, p. 89), pois nela os indivíduos se unem não para o bem coletivo, mas para a busca dos próprios interesses. Diz Marcuse:

Na multidão, a restrição feita pela sociedade à busca competitiva do interesse próprio tende a tornar-se inócua e os impulsos agressivos são facilmente liberados ... Sim, é verdade que a multidão “une”, mas une sujeitos atomizados de autopreservação que estão desligados de tudo que transcende seus interesses e impulsos egoístas... As novas coordenadas *não* anseiam por uma *nova ordem*, mas por uma *fatia maior da ordem dominante* (Marcuse, *idem*, p. 89 e 90. Os grifos são nossos).

No interior das massas a individualidade é reduzida à autopreservação pela padronização pois o seu objetivo, como foi dito, não é a luta pela mudança e sim lutar pela correção da injustiça da competição. O princípio individualista aqui não é aquele preconizado pelos ideais de liberdade de desenvolvimento do *eu* enquanto parte do gênero humano e sim são os interesses egoístas e competitivos de cada um. É principalmente nesse aspecto que o princípio individualista, advogado no início da modernidade, teve o seu sentido alterado.³⁸

O desfecho lógico dos *novos padrões de individualidade sob o domínio da sociedade tecnológica* é que a individualidade desapareça. Quer dizer, “a racionalidade individualista nasceu como uma atitude crítica e de oposição que derivava a liberdade de ação da liberdade irrestrita de pensamento e consciência” (Marcuse *idem*, p. 97) No entanto, os padrões dessa individualidade foram substituídos pelos interesses do mercado, pelos padrões da competição e, assim, “a conquista individual foi absorvida pela eficiência” (Marcuse, *idem*, p. 97), anulando a própria individualidade do ser humano.

³⁸ Marcuse diz que “atualmente, o tipo dominante de indivíduo já não é capaz de capturar o momento decisivo que constitui sua liberdade. Mudou sua função; de uma unidade de resistência e autonomia, ele passou a outra de maleabilidade e adaptação. É esta função que associa o indivíduo em massas” (Marcuse, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, 1999, p. 91).

Marcuse comenta que o aparato atual da sociedade tecnológica é a personalização e o término da racionalidade individualista pois para este aparato “racional é aquele que mais eficientemente aceita e executa o que lhe é determinado, que confia seu destino às grandes empresas e organizações que administram o aparato” (Marcuse, idem, p.97). Trata-se do indivíduo na multidão, sem expressão nenhuma do seu ser genérico, apenas com os interesses de competição e de autopreservação. Deste modo, o aparato leva ao isolamento dos indivíduos³⁹ e a “justificação filosófica do individualismo assumiu ares de resignação” (Marcuse, idem, p. 98).

Daí porque cada vez mais esses padrões da individualidade favorecem o controle do aparato tecnológico sobre a consciência dos indivíduos, enfraquecendo cada vez mais o pensamento crítico. No entanto, “o fato da grande maioria da população aceitar e ser levada a aceitar essa sociedade não a torna menos irracional e menos repreensível” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 17). É preciso resgatar a autonomia da consciência dos indivíduos para que eles percebam a essência dessa realidade. Portanto, “o homem tem de vê-la e passar da consciência falsa para a verdadeira⁴⁰, do interesse imediato para o interesse real” (Marcuse, idem, p. 17). Essa passagem da consciência falsa para a verdadeira requer o resgate dos processos dialéticos, no entanto o pensamento unidimensional é cada vez mais promovido limitando o pensamento negativo (dialético) que cada vez mais perde o seu potencial crítico, cedendo lugar à Razão tecnológica, acrítica, decorrente da sociedade unidimensional, quer dizer, a Razão filosófica é aviltada pela Razão científica.

³⁹ Marcuse comenta que “a contraposição entre indivíduo e sociedade, que originalmente deveria fornecer bases para uma reforma militante da sociedade no interesse do indivíduo, vem para separar e justificar o afastamento do indivíduo da sociedade” (Marcuse, idem, p. 98). Portanto, na época da grande indústria “as condições existenciais que formam a individualidade se rendem às condições que tornam a individualidade desnecessária” (Marcuse, idem, p. 99). Deste modo, “a criatividade e a originalidade individuais se tornaram desnecessárias...” (idem, p. 99). Também a cultura de massa “está dissolvendo as formas tradicionais de arte, literatura e filosofia junto com a personalidade que se desenvolveu ao produzi-las e consumi-las” (Marcuse, idem p. 99).

⁴⁰ Marcuse comenta que apesar do domínio da razão tecnológica e do seu caráter irracional não significa uma anulação total da consciência. Portanto, “a distinção entre consciência verdadeira e consciência falsa, entre interesse real e imediato, ainda tem significado” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 17).

2.2.3. Razão filosófica e Razão científica: mentalidade crítica e mentalidade resignada.

Desde a tradição ocidental a lógica que guiou a idéia de *Razão* refere-se ao seu poder subversivo, quer dizer, ao seu poder *negativo*⁴¹ tanto como Razão teórica quanto Razão prática. Nesse sentido, como afirma Marcuse, a Razão estabelece “a verdade para os homens e as coisas, isto é, as condições nas quais os homens e as coisas se tornam o que realmente são”(Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 125).

No entanto essa idéia de Razão tem suas significações ao longo do tempo. Nas fases tecnológica e pré-tecnológica encontramos diferentes modos de pensar, de conceber o homem, de transformar a natureza, etc. Nesse processo as tendências estabilizadoras entram em conflito com os elementos subversivos da Razão e a civilização industrial avançada conduz à vitória do pensamento tecnológico, unidimensional. Marcuse afirma que “o universo totalitário da racionalidade tecnológica é a mais recente transmutação da idéia de Razão” (Marcuse, *idem*, p 125). É o processo através do qual a *Razão filosófica* ou *Razão crítica* - que reflete sobre as contradições da realidade, ou seja, sobre a aparência e a essência do Ser e, nesse caso, ela é *bidimensional* - cede lugar à *Razão científica* ou *Razão tecnológica*, que está a serviço da legitimação e manutenção da ordem dominante, caracterizando-se como *unidimensional*.⁴²

Para compreendermos melhor o pensamento de Marcuse sobre o domínio da Razão científica na atualidade é importante tecermos algumas considerações sobre as ciências naturais.

Sabemos que as ciências naturais ou experimentais não estão desligadas do ser humano, pois sua evidenciação e elaboração partem do próprio homem e devem estar voltadas para ele. Marx chegou a afirmar que não se pode separar

⁴¹ Lembramos mais uma vez que *negativo* aqui tem o *sentido dialético* de transformação, ou seja, de negar uma situação existente para uma dimensão mais elevada, *qualitativamente diferente* (Nota nossa).

⁴² Marcuse caracteriza a *Razão científica* como *unidimensional* por vislumbrar apenas uma dimensão da realidade, ou seja, a dimensão técnica. Portanto, ela só vê os *fatos* da realidade, por isso ela não é crítica; diferentemente da *Razão filosófica* que é *pluridimensional* pois ela distingue a verdade da aparência e por isso ela é crítica.

ciência da natureza e indústria da vida social do homem. Para ele, não se pode “conhecer de fato um período histórico qualquer antes de ter estudado, por exemplo, a indústria desse período, o modo de produção imediata da própria vida” (K. Marx, *A Sagrada Família*, s/d, p. 226).

A penetração da ciência da natureza na vida social do homem, através da indústria, é hoje mais marcante do que no tempo de Marx. Atualmente há o grande desenvolvimento das ciências experimentais e, com ela, o desenvolvimento da indústria e da tecnologia. No entanto, as ciências naturais se autonomizaram em grandes proporções, como se não decorressem da ação teleológica do homem e, dessa forma, as ciências naturais, amparadas pelo positivismo contemporâneo, terminam por imprimir o seu selo no ser das relações humanas, ou seja, o mundo contemporâneo, que é profundamente marcado em todos os seus campos pela ciência experimental, termina por transformar a sociedade humana numa sociedade científicizada, onde a ciência experimental passa a ocupar um lugar fundamental na construção da realidade social. Assim, podemos dizer que a maneira de ser da sociedade hoje só pode ser entendida tomando como fundamento a estrutura da ciência experimental, pois o mundo atual está marcado até o íntimo por este tipo de saber. Nesse sentido, como a consciência se constrói no próprio processo de transformação da natureza, podemos afirmar, juntamente com Marcuse, que o tipo de consciência predominante no mundo hoje é a *consciência científicizada*, tecnológica, que Marcuse, como já mencionamos várias vezes, vai denominar de *Razão instrumental*, ou seja, uma consciência que se fundamenta na ciência e na tecnologia moderna.

O avanço tecnológico e a primazia da ciência experimental, na qual predomina uma visão positivista, colocam “em jogo” o próprio ser do homem, ameaçando a sua dimensão humana bem como a sua responsabilidade em relação a si mesmo. Diante disso o grande projeto da humanidade é o de legitimar um novo agir, decorrente da chamada civilização tecnológica que leva a uma racionalidade instrumental. Aqui todo saber humano se reduz ao conhecimento formal, e ao conhecimento das ciências factuais, empírico-analíticas. Ocorre aí um grande paradoxo: uma humanidade que pretende ter atingido o supremo

desenvolvimento científico, deve conformar-se com a superioridade das ciências factuais, criadas pelo próprio homem. O paradoxo consiste exatamente no fato de ser legitimável para o homem somente o que é experimentado empiricamente, refutando-se qualquer explicação – considerada metafísica – para a sua práxis moral, ficando de lado a dimensão humana da própria construção das ciências. Essa maneira de conceber a vida e a sociedade humana gerou-se no seio das ciências da natureza e pervaga todos os campos da atividade humana.

A questão central reside no fato de que o sentido da técnica no mundo atual é bem diferente daquele empregado por Aristóteles que a considerava como um dos instrumentos fundamentais do homem para a sua auto-realização moral e prática e, portanto, para a sua humanização.

Porém, o emprego da técnica na época atual desviou esse sentido humano da ciência e da técnica e o próprio homem tornou-se instrumento do domínio da ciência construída por ele mesmo. O desenvolvimento da ciência e da tecnologia levou o homem a dominar não somente a natureza, mas também os outros homens. Diz Marcuse:

O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem pelo homem *por meio* da dominação da natureza ... Hoje a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura (Marcuse, idem, p. 154).

Foi esse total domínio tecnológico que separou a Ciência da Filosofia, ou seja, separou a Razão, em *Razão filosófica* e *Razão científica*. A *primeira* relaciona-se a uma *mentalidade crítica* pois distingue a verdade da falsidade, a essência da aparência; a *segunda* caracteriza-se como uma *mentalidade resignada* pois não busca a estrutura do mundo nem os seus valores, preocupa-se apenas com os fatos e com a consideração quantificante da realidade.

Segundo Marcuse, o surgimento da ciência moderna significou justamente essa passagem da mentalidade crítica para uma mentalidade resignada, ou seja, a passagem do *pensamento negativo* (filosófico, crítico, dialético) para o *pensamento positivo*⁴³(não filosófico, acrítico, tecnológico). Tal passagem se deu com a quantificação das ciências dando margem para o mecanicismo e o instrumentalismo de sua operacionalização.

Na Filosofia clássica, cuja Razão era considerada como a faculdade cognitiva para distinguir a aparência e a essência da realidade, a *verdade* era considerada um *valor* e essa era uma condição primordial do *Ser*; a luta pela verdade era uma luta contra a sua destruição. Portanto, “na medida em que a luta pela verdade salva a realidade da destruição, a verdade compromete e empenha a existência humana. É o projeto essencialmente humano” (Marcuse, idem, p. 126-127). Aqui importa, acima de tudo, a ação do homem em concordância com a verdade. Faz-se preemente ele ver e conhecer o que a realidade realmente é. Marcuse comenta que, nesse caso, “*Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia*” (Marcuse, idem, p. 127. Os grifos são nossos). Portanto, aparência e realidade, inverdade e verdade, não-liberdade e liberdade “são condições ontológicas” (Marcuse, idem).

As coisas existem na sua perfeição e deformação, na sua essência e aparência. E para superar os limites das coisas e dos homens se faz necessário o processo do pensamento cuja dimensão reflexiva é a dialeticidade da *Razão filosófica*⁴⁴. Diz Marcuse: “A Filosofia se origina na dialética: seu universo de locução reage aos fatos de uma realidade antagônica” (Marcuse, idem, p. 127). Portanto, por refletir as contradições da realidade, analisar a situação humana e

⁴³ Paradoxalmente o termo *positivo* aqui tem uma conotação *negativa*, no sentido de *afirmar* e manter a ordem existente. Tal significação ancora-se nos princípios do positivismo cujas características centrais residem na validade do pensamento somente por meio da experiência; manutenção da ordem para permitir o progresso e refutação de tudo o que não pode ser experimentado. Daí o repúdio ao pensamento filosófico, crítico e dialético. Na sua obra *A Ideologia da Sociedade Industrial* o próprio Marcuse explica o uso desses termos. Diz ele: “tentarei justificar o uso aparentemente arbitrário, derogatório que dou aos termos *positivo* e *positivismo*” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 164). A esse respeito ver principalmente as páginas 164 à 166. Também ver na sua obra *Razão e Revolução*, o capítulo II: “Os fundamentos do Positivismo e o Advento da Sociologia”.

⁴⁴ Marcuse diz que o “estilo de pensamento contraditório e bidimensional é a forma íntima não apenas da lógica dialética, mas também de toda Filosofia que se preocupa com a realidade” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 133).

submeter a experiência ao seu julgamento crítico, a Razão filosófica é bidimensional.

A Filosofia de Platão é uma das grandes expressões dessa dialeticidade. Marcuse comenta que “a experiência do mundo dividido encontra sua lógica na dialética platônica” (Marcuse, *idem*, p. 132). A manifestação do seu pensamento inicia-se, sobretudo, quando ele reflete a morte de Sócrates: um mundo que mata um homem como Sócrates não pode ser um mundo verdadeiro. Percebe-se aqui que o pensamento filosófico, desde os seus primórdios, é uma atitude crítica, uma *atitude de negação* diante do mundo. A Filosofia nunca foi uma aceitação pura da realidade, e sim ela tenta negar os fatos em função do ser autêntico. Essa é uma das distinções fundamentais para Platão: a distinção entre o ser e o não-ser; entre a essência (aquilo que a coisa realmente é) e a aparência (como a coisa aparece, se manifesta). Esse é o sentido central do *Mito da Caverna*, ou seja, a distinção entre a *aparência*, que é um mundo das sombras; e o mundo da *realidade autêntica*, que é o mundo das idéias. Para Platão, “o caráter subversivo da verdade impõe ao pensamento uma qualidade *imperativa* ... O predicativo *é*, implica um *deve*” (Marcuse, *idem*, p. 133).

Apesar de Platão transportar as idéias e os valores humanos para um mundo próprio, fora da realidade concreta, e por isso ele é considerado um idealista; não obstante, isso não invalida o caráter crítico e dialético⁴⁵ da sua Filosofia, pois, independente da explicação que esse fato possa ter para ele, a sua teoria sempre manifestará uma atitude crítica por causa da sua pluridimensionalidade, da sua busca pela essência e pela verdade das coisas.

A Filosofia ocidental nasceu com esse poder de questionamento do mundo, de negação e de distinção entre existência e verdade. É esse espírito crítico da cultura ocidental que Marcuse chama de *lógica do protesto*. Aqui não havia

⁴⁵ Observe: a dialética se caracteriza principalmente por admitir o movimento e a transformação do Ser do homem e das coisas. Marcuse afirma que a dialética “define o movimento das coisas daquilo que elas não são para aquilo que elas são” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 140). Em *Razão e Revolução* ele diz que “o método da dialética é uma totalidade dentro da qual a negação e a destruição do existente aparecem em cada conceito; aquele método fornece, pois, o arcabouço conceitual completo para a compreensão, segundo os interesses da liberdade, da totalidade da ordem vigente” (Marcuse, *Razão e Revolução*, 1978, p. 363). Em outra passagem Marcuse comenta que “a dialética constitui a oposição rigorosa a qualquer forma de positivismo” (Marcuse, *idem*, p. 37-38).

separação entre Ciência e Filosofia. No entanto as realizações da civilização industrial conduziram à vitória do pensamento científico sobre o pensamento filosófico. Para a teoria científica não interessa os valores, a idéia de bondade e nem tampouco conhecer a estrutura da realidade; para ela só interessa os fatos e o que é quantificável. É nesse sentido que, segundo Marcuse, a “quantificação da natureza”, predominante na Razão científica, “separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p.144). Marcuse comenta que com essa separação entre Filosofia e Ciência o elo ontológico “entre Logos e Eros⁴⁶ é rompida, e a racionalidade científica emerge como essencialmente neutra” (Marcuse, *idem*, p. 145).

Essa “separação entre Ciência e Filosofia é, em si, um acontecimento histórico” (Marcuse, *idem*, p. 176). A Física aristotélica, por exemplo, era uma parte da Filosofia e, como tal, preparatória para a *primeira ciência – Ontologia*” (Marcuse, *idem*, p. 176). Portanto, o conceito aristotélico de matéria é diferente do conceito de Galileu e pós-Galileu pois ambas têm etapas diferentes tanto no método como nos seus princípios. Atualmente predomina o formalismo nas ciências experimentais, que dizer, não importa o conteúdo da realidade e sim somente a ordem lógica dos fatos.

No entanto, é justamente com Aristóteles, através da sua lógica formal, que se inicia o processo de separação entre Filosofia e Ciência. Diz Marcuse: “a lógica formal é, assim, o primeiro passo na longa viagem para o pensamento científico – apenas o primeiro passo, porque ainda é necessário um grau muito mais elevado de abstração e matematização para ajustar o modo de pensar à racionalidade tecnológica”(Marcuse, *idem*, p. 137)). Portanto, o formalismo predominante nas ciências hoje foi posto quando da própria descoberta da lógica formal por Aristóteles. Foi aí que o pensamento, aos poucos, se tornou indiferente à verdade. Nesse sentido Platão é muito mais crítico e dialético do que Aristóteles, já que o *Mito da Caverna* consistia em ultrapassar as aparências das coisas e em levá-las à sua existência verdadeira. Ao passo que para Aristóteles a base ontológica da

⁴⁶ *Observe*: na tradição filosófica a descoberta da verdadeira realidade é obra do *Logos* (Razão) – que é a dimensão teórica e, portanto, científica do homem – em *união* com o *Eros* (Amor) – que é a dimensão afetiva, amorosa e voluntária do homem

verdade e falsidade consiste não no conteúdo da realidade (essência e aparência), mas nas “formas puras” das predicções. Desse modo, a Filosofia aristotélica “se torna a lógica formal dos julgamentos” (Marcuse, idem, p. 131).

A *lógica formal* ignora o conteúdo do pensamento. Ela separa o conhecimento do seu conteúdo, buscando somente as leis formais do pensamento neutralizando, assim, o conteúdo dos seus objetos quer sejam mentais ou físicos. Aqui a noção do conflito entre essência e aparência é dispensável e as contradições são consideradas como culpa do pensamento incorreto. Também não importa os valores humanos e sim somente o que é quantificável e controlável.⁴⁷

A descoberta da lógica formal como ciência no tempo de Aristóteles, é um evento histórico de conseqüências tremendas, porque é ela que vai dar origem a um tipo de pensamento que só emergiu na Idade Moderna, mas cujas raízes já vem desde há muito tempo. Foi a lógica formal que começou a afastar a Filosofia da sua intenção original ao ocultar a diferença que existe entre aparência e essência, real e fatural, que são os conceitos fundamentais da racionalidade grega.

Os conceitos da ciência vão aos poucos se transformando em conceitos não críticos, de pura previsão do que vai acontecer, isto é, de domínio ou controle da realidade. Caracteriza-se nesse ponto a neutralização da ciência: tirá-la de uma perspectiva de realização existencial do homem e pô-la numa perspectiva puramente de controle do homem sobre a natureza. Marcuse comenta que aqui a verdade essencial e a verdade aparente “não mais interferem uma na outra, e sua relação dialética concreta se torna uma relação abstrata epistemológica ou ontológica ... O sujeito do pensamento se torna a forma pura e universal de subjetividade, da qual são removidos todos os particulares” (Marcuse, idem, p. 135-136). Para esse sujeito formal, portanto, não é mais preocupação primordial a relação entre verdade e falsidade; mudança e não-mudança; aparência e essência. Essas questões são consideradas como sendo apenas da “Filosofia pura”, campo considerado exterior às ciências experimentais. Para estas, os valores filosóficos não guiam a organização da sociedade, nem a transformação da natureza.

⁴⁷ Sobre um maior detalhamento acerca da lógica formal no pensamento de Marcuse ver a *A Ideologia da Sociedade Industrial*, principalmente as páginas 136 a 138.

Trata-se do triunfo da Razão científica, tecnológica. Quer dizer, a Razão filosófica “é refutada *a priori* pela Razão científica” (Marcuse, idem, p. 145) pois, os valores do Bem e do Belo, da Paz e da Justiça – em termos da racionalidade científica – não podem ter validade universal. A teoria científica não busca a estrutura do mundo; não lhe interessa saber como o mundo é, e sim só lhe interessa saber como funcionam as coisas para que o homem possa dominá-las. Aliás uma das teses centrais do positivismo – que é o viés teórico da racionalidade científica – é a concepção de que a estrutura do mundo é incognoscível. Portanto, para ele, a pergunta pela estrutura da realidade é sem sentido. Só importa aquilo que é observável, palpável; tudo o que ultrapassa a sensibilidade não tem sentido para a ciência. No entanto, a ciência não é tão neutra quanto se pretende, pois o cientista ao afirmar que não tem o que dizer sobre a estrutura do mundo já está partindo de uma visão de mundo e, portanto, está fazendo um juízo sobre algo. Esta visão é um *a priori*, é um projeto na direção do qual o cientista olha para o seu objeto.

Tal visão é denominada por Marcuse de *a priori tecnológico*, isto é, a visão tecnológica que projeta uma visão instrumental do mundo para o homem dominá-lo. Diz Marcuse: “a ciência da natureza se desenvolve sob o *a priori* tecnológico que projeta a natureza como instrumento potencial, material de controle e organização” (Marcuse, idem, p. 150). Esse projeto de domínio da natureza se intensifica a tal ponto que o homem se choca quando se depara com o outro homem que ele tenta instrumentalizar para também dominá-lo. Desse modo o *a priori tecnológico* torna-se também um “*a priori político* considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem, e que as *criações de autoria do homem* partem de um conjunto social e reingressam nele” (Marcuse, idem, p. 150). Temos aqui não somente o domínio da natureza pelo homem, mas também o domínio do homem pelo homem. Eis a grande tragédia da sociedade tecnológica. Na sua obra *Contra-Revolução e Revolta* Marcuse diz que:

A natureza é uma entidade histórica; o homem encontra a natureza tal como é transformada pela sociedade, sujeita a uma racionalidade específica que se converteu, num grau cada vez maior em racionalidade tecnológica e

instrumentalista, subjugada às exigências do capitalismo. E essa racionalidade acabou influenciando também a própria natureza do homem, agindo contra os seus impulsos primordiais (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 63-64).

A ciência experimental, em si mesma, é um saber dominador; ela projeta a forma à qual submete todos os fins concretos da sociedade; seu horizonte é estruturalmente instrumentalista. O processo de quantificação que o cientista faz da natureza faz também do homem. Deste modo as revoluções humanas passam a ser realizadas não na perspectiva pessoal, mas sim operacional, instrumental. Trata-se da quantificação do homem; é a substituição do “eu pessoal” por unidades quantificáveis, relações quantificáveis. A submissão do homem ao aparato tecnológico faz a tecnologia justificar a escravidão do homem pelo homem, racionalizando-a.

A Razão científica se move por essa lógica de dominação. A tecnologia “também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade *técnica* de a criatura ser autônoma, de determinar a própria vida” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 154). A racionalidade tecnológica protege, assim, a própria legitimidade da dominação e torna a sociedade racionalmente totalitária, e o “*Logos* da técnica foi transformado em *Logos* de servidão contínua” (Marcuse, *idem*, 154-155).

Foi essa dominação abrangente que transformou o pensamento negativo (mentalidade crítica) para o pensamento positivo (mentalidade resignada). “A teia da dominação tornou-se a teia da própria Razão, e esta sociedade está fatalmente emaranhada nela. E os modos transcendentais de pensar parece transcenderem a própria Razão” (Marcuse, *idem*, p. 162). É assim que “o pensamento filosófico se transforma em pensamento afirmativo” (Marcuse, *idem*, p. 165). A crítica filosófica é considerada como mera especulação, sonhos ou fantasias. Marcuse comenta que o pensamento positivista é tão forte que “os próprios filósofos proclamam a modéstia e a ineficiência da Filosofia” (Marcuse, *idem*, p. 165).

Vale salientar que a crítica de Marcuse à sociedade industrial, não se reduz a uma crítica puramente negativa, como se a técnica não trouxesse benefícios ao

homem, porém trata-se de mostrar as conseqüências de uma sociedade que é baseada única e exclusivamente na ciência experimental. Segundo ele, a característica fundamental da nossa sociedade é a técnica, o que dificulta a possibilidade de se ter uma atitude crítica. No entanto, do mesmo modo que o homem desenvolve seu pensamento e suas ações voltadas para a dominação também poderá agir em prol da sua libertação, quer dizer, “da reconciliação de Logos e Eros. Essa idéia visualiza a interrupção da produtividade repressiva da Razão, o fim da dominação na satisfação” (Marcuse, *idem*, p. 161). Trata-se da libertação da própria natureza bem como da natureza do homem. Marcuse comenta que essa libertação não significa “o retorno a um estágio pré-tecnológico mas um avanço no uso das realizações da civilização tecnológica para libertar o homem e a natureza do abuso destrutivo da ciência e tecnologia ao serviço da exploração” (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 64).

É preciso resgatar o potencial subversivo da *Razão filosófica*, quer dizer o seu poder *negativo*, o que requer a aplicação da união intrínseca entre teoria e prática. Trata-se do resgate daquela dialética presente no início da Filosofia ocidental, porém inserindo uma nova perspectiva: a dimensão da historicidade do homem, pois agora o conteúdo histórico é concebido no pensamento dialético que passa a atingir a concreção das coisas ao ligar a estrutura do pensamento à da realidade. Segundo Marcuse, com a inserção da história no conceito dialético “a verdade lógica se torna verdade histórica. A tensão ontológica entre essência e aparência, entre *é* e *deve* se torna tensão histórica e a *negatividade íntima* do mundo-objeto é compreendida como obra do sujeito histórico” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 140). A Razão filosófica agora contradiz a ordem estabelecida dos homens e das coisas, revelando a sua dimensão histórica e o caráter irracional dessa ordem. A racionalidade aqui refere-se não mais ao domínio tecnológico, mas à realização da dimensão humana e histórica do homem. É por isso que “a transformação da dialética ontológica em histórica conserva a bidimensionalidade do pensamento filosófico como pensamento crítico e negativo” (Marcuse, *idem*, p. 140).

Vale ressaltar que a grande novidade do pensamento dialético na modernidade é a sua sistematicidade, realizada por Hegel, cujos pontos centrais é a admissão da *síntese* no processo, ou seja, o salto qualitativo para o novo; e a concepção da dimensão *histórica* do homem. No entanto, como Hegel reduziu toda a realidade à Idéia, é com Marx que a concreção histórica do método dialético ganha autenticidade. Diz Marcuse: “ a concepção dialética da mudança foi primeiramente elaborada na filosofia de Hegel ... no entanto, só foi revelar seu impacto total na teoria marxista” (Marcuse, *Teorias da mudança social*, 1999, p. 183-184). Na concepção teórica de Marx o pensamento dialético refere-se tanto à crítica quanto à reconstrução teórica e prática da realidade social. Portanto a dialética refere-se a uma análise histórica da realidade social requerendo a atividade teórica e prática dos homens. Em *Revolução ou Reforma?* Marcuse comenta que a validade geral do marxismo “é a da História” e que sua base “é a análise dialética do processo social, do qual resulta a necessidade humana – e não *natural!* – da transformação da sociedade” (Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, 1974, p. 49). Portanto, a lógica dialética compreende o mundo “como um universo *histórico* no qual os fatos estabelecidos são obra da prática histórica do homem” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 140).

Enfim, a dialética histórica além de determinar a estrutura do objeto, tal como a dialética clássica, também agora analisa a realidade social levando em conta a sua dimensão histórica, concebendo-a como resultante da atividade e do pensamento do homem, atingindo, assim, a concreção do pensamento e da realidade, cuja direção central consiste na ruptura de uma sociedade que mantém a natureza e a sensibilidade humana mutiladas.

Marcuse comenta que “o potencial subversivo da sensibilidade e a natureza como um campo de libertação constituem temas centrais dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Marx” (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 67). Portanto, se a *atividade humana formativa* produz o meio técnico e natural de uma sociedade repressiva e desumanizada também poderá transformá-la no

seu oposto⁴⁸. Para que isso aconteça é preciso que haja uma investigação e denúncia da irracionalidade da sociedade tecnológica, da sua produtividade destruidora e do seu bloqueio ao livre desenvolvimento das potencialidades humanas. Marcuse diz que “a investigação das raízes de tais fatos e o exame de suas alternativas históricas são parte do objetivo de uma *teoria crítica da sociedade contemporânea*” (Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 14. O grifo é nosso).

Portanto, embora este fato possa parecer ambíguo, a sociedade industrial – mesmo sendo unidimensional cuja direção é o consumismo – contraditoriamente abre espaço para novas formas de contestação da ordem instituída⁴⁹. Porém adverte Marcuse, a teoria crítica não pode ser meramente especulativa, ela deve ser focalizada na união da teoria e da prática, do pensamento e da ação no processo histórico.

A teoria crítica revela a alienação humana da sociedade industrial, reconhece o mundo como um sistema reificado e acredita que a estrutura dessa sociedade pode ser rompida. Diz Marcuse: “Acentuei repetidamente o caráter histórico das necessidades humanas. ... numa sociedade livre e racional serão diferentes das produzidas numa sociedade irracional e não-livre...” (Marcuse, *idem*, p. 222). Segundo Marcuse, o agente revolucionário para um novo tipo de sociedade, que compreenda o pensamento crítico e uma nova educação dos sentidos, “gera-se na práxis, surge no desenvolvimento da consciência, no processo de ação” (Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, 1974, p. 25).

A Filosofia tem um importante papel no desenvolvimento dessa consciência uma vez que ela se caracteriza como uma atitude crítica da realidade, sendo mentor da investigação intelectual e da essência dos fatos. É esse, segundo Marcuse, o compromisso histórico da Filosofia. Ela deve “mostrar a realidade como aquilo que realmente é e mostrar aquilo que essa realidade impede de ser”

⁴⁸ No seu livro *O Fim da Utopia* Marcuse diz que “podemos fazer do mundo um inferno, ou melhor, como vocês sabem caminhamos para isso. Mas podemos fazer também o oposto ... as novas possibilidades de uma sociedade humana e de seu ambiente não podem mais ser imaginadas como prolongamento das velhas nem tampouco serem pensadas num mesmo *continuum* histórico ...” (Marcuse, *O Fim da Utopia*, 1969, 13-14).

⁴⁹ Em *Revolução ou Reforma?* Marcuse comenta que a revolução não nasce primariamente da pobreza, “mas sim da desumanização global ...” (Marcuse, *Revolução ou Reforma?* 1974, p. 27).

(Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, 1979, p. 187). Portanto, embora a dimensão crítica da Filosofia tenha se perdido em detrimento das ciências positivas é possível a sua recuperação pois é o filósofo, quer dizer, aquele que se utiliza do pensamento crítico, reflexivo, quem analisa a situação humana; ele “fala e pensa de uma determinada posição em sua sociedade e o faz usando o material transmitido e utilizado por essa sociedade. Mas, ao fazê-lo, ele fala e pensa dentro de um universo comum de fatos e possibilidades” (Marcuse, *idem*, p. 203). Daí a crença na aquisição de um novo projeto filosófico enquanto prática histórica.

A partir das colocações aqui expostas, podemos afirmar que Marcuse acredita na possibilidade de se entender a estrutura essencial do mundo social a caminho da transformação e, portanto, da emancipação humana na atual sociedade. E, embora não tenha dedicado uma obra de forma sistemática a essa posição, ele afirma em um dos seus vários escritos que “a evolução da consciência, do pensamento crítico, constitui uma tarefa decisiva das universidades e das escolas” (Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, 1974. p. 26). Marcuse acredita na possibilidade de uma nova educação dos sentidos, para ele, assim como para Marx, a emancipação dos sentidos significa “o surgimento de um novo tipo de homem” (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 67).

No entanto é em Adorno que – mesmo não sendo um teórico da educação – vamos encontrar contribuições mais evidentes no que se refere à importância da educação crítica no processo de desbarbarização do capitalismo e no advento da emancipação humana, uma vez que ao exercer suas reflexões sobre a ordem social vigente, apresenta elementos substanciais que nos possibilitam fazer uma inferência sobre as possibilidades de uma educação emancipatória.

CAPÍTULO III

ADORNO: A EDUCAÇÃO CRÍTICA COMO MEDIAÇÃO DA HISTORICIDADE E DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

3.1. A BARBÁRIE CAPITALISTA E A INDÚSTRIA CULTURAL.

3.1.1. *Adorno na Escola de Frankfurt e a influência de Marx no seu pensamento.*

Assim como Marcuse, Adorno também é um dos grandes representantes da Escola de Frankfurt, pois ambos têm como centro de preocupação em suas teorias a análise crítica da sociedade industrial avançada com os seus instrumentos de dominação. Desse modo, se colocam na perspectiva de contribuição para a transformação social na direção de uma sociedade realmente racional. Daí a necessidade do esclarecimento e da luta contra o irracionalismo vigente que provoca a barbárie, a violência, a injustiça social, o fetiche, a perda da individualidade do homem, etc.

Apesar do *Instituto de Pesquisa Social* ter iniciado suas atividades em 1924, que consolidou a Escola de Frankfurt em 1930 com a nomeação de Horkheimer, é somente em 1938 que Adorno se tornou oficialmente seu membro. Não resta dúvida que ele, antes dessa data, havia dado algumas colaborações; a título de exemplo, em 1932, Adorno participou do primeiro número da revista do supracitado Instituto publicando o artigo *A situação social da música*.

Com dissemos no segundo capítulo deste trabalho, a Escola de Frankfurt decorreu de um grupo de estudos marxistas iniciado na Alemanha nos anos de 1920. As investigações aqui, de nível mais teórico, tinham o objetivo de ampliar os horizontes do marxismo a fim de possibilitar novas perspectivas nos rumos da política realizada até então. Em 1932, um dos seus componentes Feliz Weil organizou a *Primeira Semana Marxista do Trabalho* que teve a participação de

Georg Lukács, Karl Korsch, Friedrich Pollock, dentre outros. O sucesso desse encontro resultou na criação do *Instituto para o Marxismo* que depois ganhou o nome definitivo de *Instituto de Pesquisa Social*, oficializado em três de fevereiro de 1923, cuja sede própria foi instalada no ano de 1924, vinculado à Universidade de Frankfurt, porém preservando uma autonomia acadêmica, administrativa e financeira.

Devido aos tempos turbulentos na década de 1930, principalmente em virtude do nazismo, o Instituto sofreu fortes pressões. Nesse mesmo período, com a nomeação de Max Horkheimer para a sua direção, o Instituto desloca o centro dos seus interesses em relação aos estudos do marxismo passando a realizar um trabalho mais de caráter interdisciplinar cuja preocupação central é a análise crítica dos problemas de dominação e de injustiças sociais, decorrentes do capitalismo avançado, estabelecendo elos importantes entre a história, a sociologia, a psicologia, a filosofia, a cultura, etc., campos estes estabelecidos na superestrutura.

Não resta dúvida que permanece na Escola de Frankfurt a herança marxiana, principalmente no que se refere às categorias da alienação, ideologia, reificação, dominação, etc.; porém começa-se a contestar acerca da vanguarda do proletariado e da passagem do socialismo ao comunismo, em virtude dos acontecimentos da época. Trata-se do deslocamento do objeto de estudo diretamente do econômico e do político para o social e o cultural. Desse modo, a antiga revista do Instituto denominada *O arquivo da história do socialismo e do movimento operário* é substituída pela *Revista de Pesquisa Social*. Nesse horizonte, a Escola de Frankfurt passa a ter como preocupação central a compreensão das relações sócio-históricas e a significação dos fatos sociais que daí decorrem. Instaura-se aqui a necessidade de uma *teoria crítica* das relações sociais para a reconstrução histórica da vida social dos homens.

Não obstante, apesar da Escola se voltar mais para os fenômenos superestruturais, a crítica exercida, nessa esfera, tomava como pressuposto a concepção de que tais fenômenos era o reflexo da infra-estrutura econômica.

É nesse horizonte teórico que Adorno passa a fazer parte da Escola de Frankfurt. Enfatizando a importância do pensamento crítico e do esclarecimento como requisitos essenciais para a luta pela mudança social e pela emancipação humana, Adorno explora a interconexão entre a vida econômica, a constituição da subjetividade, a cultura, a ciência e a arte. Seus escritos, mais de caráter ensaísticos do que sistemáticos, penetram no mundo das aparências objetivas para adentrar na essência da estrutura social a fim de revelar e combater a reificação e a barbárie que imperam em tal estrutura.

Para Adorno, esse desvendamento da estrutura social é uma tarefa que exige uma mediação dialética, pois somente o pensamento dialético é capaz de perceber as contradições internas da dinâmica social em seu conjunto, proporcionando ações transformadoras. Portanto, não se trata de um pensamento puramente formal e sim crítico e reflexivo pois a práxis que aí impera tem como pressuposto a existência material dos homens, quer dizer, a sua dimensão sócio-histórica. Nesse aspecto, Adorno concebe a *história* não numa dimensão de identidade – como ocorre na teoria de Hegel – e sim como resultante da práxis social dos homens. Assim como Marx e Marcuse, também Adorno *rejeita a Razão absoluta* de Hegel. Daí a *influência viva da teoria de Marx no seu pensamento*.

Não resta dúvida de que Adorno, principalmente na sua *Dialética Negativa*, acolhe o potencial negativo da dialética de Hegel, porém rejeita a dialética hegeliana como sistema, isto é, ele não aceita a teoria de Hegel acerca da identidade entre realidade e pensamento. Para Adorno é uma ilusão considerar que o pensamento possa captar a totalidade do real⁵⁰, pois nem sempre o ser é de fato correspondente ao pensamento, e nem tampouco totalmente acessível a ele. Somente com a admissão de que não haja uma identidade entre Ser e pensamento é que se pode desmascarar a aparência da realidade, pois a admissão de sua suposta harmonia (identidade entre Ser e pensar) leva ao bloqueamento de

⁵⁰ Para Adorno, o fato do pensamento não captar a totalidade do real não se refere a sua capacidade gnosiológica e sim se refere à recusa de Adorno acerca da identidade hegeliana entre o real e a razão. Cabe aqui lembrar aquela máxima de Hegel: “o que é real é racional, o que é racional é real”. Isso leva àquela verdade absoluta, e, portanto, a um viés idealista da filosofia de Hegel que tanto Marx criticou e depois Marcuse. Diz Adorno: “a razão torna-se impotente para captar o real, não por sua própria impotência, mas porque o real não é razão” (Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, apud Reale, “A escola de Francoforte”, IN: *História da Filosofia*, 1991, p. 842).

qualquer teoria e ação transformadora. Portanto, diz Adorno: “a mediação dialética não é o recurso a algo mais abstrato, e sim o processo de dissolução do *concreto* no interior de si mesmo” (Adorno, *Mínima Moralia*, 1992, p.64. O grifo é nosso). Mas a adoção da “identidade do sujeito e do objeto” termina por permitir “a Hegel conciliar as exigências antagônicas da contemplação e da construção!” (Adorno, idem, p. 64). Parafraseando a posição de Nietzsche a esse respeito Adorno comenta que “ver semelhanças em tudo e tornar tudo igual é sinal de vista fraca” (Adorno, idem, p. 64). Em outro trecho, Adorno afirma que a lógica da história hegeliana é bastante destrutiva quando se engendra nela os homens e suas relações sociais. A esse respeito, comentando sobre Hitler e sobre a catástrofe resultante de suas ações, Adorno diz: “*Eu vi o espírito do mundo, não a cavalo, mas sobre asas e sem cabeça, e isto é ao mesmo tempo uma refutação da filosofia da história de Hegel*” (Adorno, idem, p. 47).

Em suma, Adorno é contra a idéia hegeliana de que a estrutura da realidade seja idêntica à da subjetividade racional. Daí a sua não aceitação da concepção de história em Hegel. Diante dessa rejeição, e ao fazer uso das categorias sociais num viés marxiano, Adorno torna-se também um seguidor do materialismo dialético. É nesse sentido que se pode afirmar a inspiração marxiana na sua crítica dialética à sociedade industrial avançada. Apesar de não haver uma separação, como já dissemos, entre o jovem Marx e o maduro, porém, em termos cronológicos de suas obras, podemos dizer que Adorno se inspira na teoria de Marx de ambos períodos.

Do *jovem Marx* Adorno vai adotar principalmente a posição de que a *história* emerge da *práxis social dos homens*. Portanto, influenciado pelos Manuscritos Econômico-filosóficos de Marx⁵¹, Adorno acredita que é necessária uma mudança na sociedade para que haja de fato a realização da liberdade. E a produção de

⁵¹ Não resta dúvida que uma das primeiras referências de Adorno é Lukács, principalmente através dos seus escritos estéticos como, por exemplo, a obra *Teoria do Romance*, na qual Lukács introduz o conceito de reificação. Não obstante, a leitura que Adorno faz dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx influencia consideravelmente o seu pensamento. Silvio Rabaça comenta que “Adorno pôde ler os *Manuscritos* antes de sua publicação em 1932” (Silvio Rabaça, *Variante críticas – a dialética do esclarecimento e o legado da escola de Frankfurt*, 2004, p. 55).

uma sociedade emancipada depende, sobretudo, da consciência crítica individual, pois só assim os homens terão uma ação efetivamente transformadora.

Adorno refuta a aceitação passiva dos fatos históricos, como se a história independesse da vontade e da ação dos homens. Para ele, justamente o lado ativo e prático da subjetividade é que foi negligenciado tanto pelo materialismo não dialético, como pelo positivismo. Diz Adorno: “O positivismo ... eliminou a última instância intermediária entre a ação individual e a norma social” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 41)⁵². O positivismo, dando prioridade ao procedimento matemático, transformou não somente “o pensamento em coisa, em instrumento ...”, mas também até mesmo a natureza passa a ser cercada por teoremas matemáticos. “A natureza é, antes e depois da teoria quântica, o que deve ser apreendido matematicamente” (Adorno, *idem*, p. 37).

Desse modo, as bases sobre as quais se ancora o positivismo tornam-se eminentemente metafísicas, uma vez que ele eliminou a dimensão histórica e social dos indivíduos pois não lhe importa, por exemplo, a origem histórica da divisão do trabalho imposta pelas relações de produção capitalista. O positivismo naturaliza os processos sociais sem, no entanto, atribuir a dinâmica histórica entre o homem e a natureza.

Vimos no primeiro capítulo deste trabalho que para Marx a própria história do homem constitui uma parte real da história natural, quer dizer, a realidade social da natureza e a ciência natural do homem são expressões idênticas. Daí a necessidade de se superar a antítese entre natureza e história. Também para Adorno a história da natureza implica a história dos homens em virtude de uma ser a extensão da outra. Em realidade só existe uma única história: a história social dos homens que é decorrente de sua práxis e que, por sua vez, inclui a própria natureza por ele transformada. É desse modo que o sujeito e o objeto se relacionam e se determinam mutuamente no processo histórico. Diz Adorno:

⁵² Essa obra Adorno escreveu em conjunto com Horkheimer. Porém sempre que citá-la mencionaremos somente o nome de Adorno, já que é o pensador que estamos trabalhando. Na referência bibliográfica mencionaremos os dois autores.

A questão que se propõe é a da relação entre *natureza* e o que entendemos por *história*, onde “história” designa uma forma de conduta do ser humano, essa forma de conduta transmitida de uns a outros e que se caracteriza antes de tudo pelo que nela aparece de qualitativamente novo, por ser um movimento que *não* se desenvolve na *pura identidade*, na pura reprodução do que sempre esteve aí, mas no qual sobrevém o novo ... (Adorno, *La Idea de historia natural*, IN: Silvio Rabaça, *Variantes críticas – a dialética do esclarecimento e o legado da escola de frankfurt*, 2005, p. 57).

Não é demais repetir que a história para Marx, Marcuse e Adorno é decorrente da práxis social dos homens, quer dizer, do seu pensamento e ação transformadora da natureza e da realidade social. Rodrigo Duarte comenta que é principalmente a profundidade crítica de Marx que “Adorno procura conservar na análise da sociedade capitalista tardia, sem, por um lado, abrir mão da noção fundamental de antagonismo de classe, mas interpretando-o, por outro lado, à luz dos elementos característicos da estrutura social contemporânea” (Rodrigo Duarte, *Adornos – ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*, 1997, p. 110).

Essa profundidade *crítica de Marx*, refere-se ao seu *período maduro* que também vai *influenciar* intensamente o *pensamento* de Adorno principalmente em relação ao fetichismo da mercadoria adotado por Marx na sua obra *O Capital*. Diz Adorno: “Marx descreve o caráter fetichista da mercadoria como a veneração do que é autofabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto do produtor como do consumidor, ou seja, do *homem*” (Adorno, *O fetichismo na música e a regressão da audição*, Coleção *Os Pensadores*, 1983, p. 172)⁵³.

Adorno procura transpor essa concepção marxiana do fetichismo da mercadoria para a análise crítica da cultura que no capitalismo torna-se industrializada, mercantilizada. Portanto, em Adorno o termo marxiano do fetichismo é destacado em diversos escritos seus, no sentido do caráter ideológico do mundo das mercadorias absorver, principalmente na esfera da cultura, a dimensão humana dos indivíduos, tornando eles mesmos e as suas relações sociais em coisas, isto é, relações coisificadas, reificadas. Esse fetiche da

⁵³ Influenciado pelo conceito de fetichismo da mercadoria em Marx, Adorno publica esse texto – *O fetichismo na música e a regressão da audição*, em 1938, na *Revista para a Pesquisa Social*.

mercadoria vai desembocar numa arma poderosa da burguesia, pois, a formação cultural torna-se uma indústria cultural. Através da indústria os produtos culturais deixam de ter especificamente um valor de uso e passam a ter prioritariamente um valor de troca, integrando-se à lógica do mercado, manipulando a consciência dos indivíduos. Para Adorno a *indústria cultural* é a manifestação evidente da *Razão instrumental* pois o sujeito fica tolhido de sua autonomia e de sua manifestação crítica. A dominação que aqui impera aliena os homens não somente em relação aos objetos por eles produzidos, mas também aliena os homens de si mesmos, como afirma Adorno:

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

Adorno comenta que o processo técnico coisificou o indivíduo pois a sua própria Razão tornou-se uma simples aparelhagem econômica. “Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos” (Adorno, *idem*, p. 42).

Essas questões nos deixam bastante claro a influência de Marx no pensamento de Adorno. Elas acentuam a teoria não somente de Marx⁵⁴, mas também de Marcuse. Do primeiro o fetichismo da mercadoria; do segundo a Razão instrumental.

Partindo da grande contradição histórica, que é a catástrofe irracional do homem, Adorno desenvolve toda uma análise das relações sociais, denunciando a tendência da sociedade em destruir o processo de individuação dos homens e em gerar um processo de dominação e de massificação, fazendo emergir o desamor e,

⁵⁴ Rodrigo Duarte diz que muitos intérpretes de Adorno consideram que ele havia “definitivamente rompido com o marxismo, o que me parece inteiramente equivocado” (Rodrigo Duarte, *Adornos – ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*, 1997, p. 115).

assim, “a violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 119). É por isso que o paradoxo a que chegou o capitalismo tardio, isto é, o desenvolvimento industrial e a irracionalidade dominante “dirigem a sociedade em direção à barbárie” (Adorno, *idem*, p. 33).

3.1.2. A Razão instrumental e a barbárie dominante na sociedade capitalista.

No prefácio da *Dialética do Esclarecimento* Adorno coloca a questão do “por que a humanidade, em vez de entrar em um estágio verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 11). Dessa questão deriva toda a preocupação de Adorno em entender a história social dos homens. Trata-se de uma análise ao mesmo tempo filosófica e sociológica, tendo como finalidade o desvelamento da realidade em sua essência cuja direção central, como ele mesmo afirma, é “tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento (...) da natureza e da dominação da natureza” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 15). Trata-se, portanto, de compreender a conversão do progresso em regressão, pois o desenvolvimento da ciência e da tecnologia caminha em sentido oposto ao progresso do ser-digno do homem, da sua moralidade, do belo e da felicidade. A marcha pelo progresso despotencializa a Razão, ocorrendo a automutilação do homem e, desse modo, o progresso converte-se em barbárie.

Assim como Marcuse, Adorno denuncia a Razão iluminista transformada em um novo mito, quer dizer, o iluminismo que tinha a pretensão de fazer do homem um ser livre e autônomo, combatendo o mito antigo e medieval, terminou por se transformar num fetiche, pois os homens renunciaram o sentido da existência, da verdade, em prol da ciência, da calculabilidade e da utilidade, fazendo prevalecer “a lógica formal” como “a grande escola da unificação” (Adorno, *idem*, p. 22). Desse modo, o mundo é submetido ao domínio da ciência positiva. Diz Adorno:

No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade... O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento ... Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência (Adorno, idem, p. 20 e 21).

É desse modo que a ciência dispensa a Filosofia, o pensamento dialético. O esclarecimento se torna autoritário, pois a Razão, preconizada pelo Iluminismo, foi tornando-se ofuscada e oprimida diante do desenvolvimento da tecnologia e dos ideais da burguesia. A Razão iluminista no início da Modernidade tinha duas dimensões: a emancipatória e a instrumental. Mas esta última deveria estar integrada e à serviço da Razão emancipatória. No entanto, a sociedade burguesa ao impor o seu domínio sobre os homens reprimiu a dimensão emancipatória da Razão e privilegiou a Razão instrumental, que se tornou onipresente. É assim que a Razão combatente do mito transforma-se num novo mito, quer dizer, no mito da calculabilidade, da utilidade, uniformização, do consumo e da instrumentalidade. O mundo passou a ser submetido ao domínio da ciência positiva, do processo técnico; e a Razão iluminista tornou-se instrumento dessa ciência, resultando, assim, a constituição da Razão instrumental.

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria *razão* se tornou um mero adinículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é *usada* como um *instrumento universal* servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos.(Adorno, idem, p. 42. Os grifos são nossos).

Destaca-se aqui a Razão instrumental que se tornou onipresente no desenvolvimento da ciência e do capitalismo. Ela está a serviço da sociedade tecnológica e serve como ferramenta de dominação e de exploração do trabalho, do consumo e das relações sociais. Seu objetivo maior dirige-se para a ampliação do capital, levando os homens da posição de senhores à escravos de si próprios. Adorno comenta que o iluminismo perseguiu “o objetivo de livrar os homens do

medo e de investí-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo da calamidade triunfal” (Adorno, idem, p. 19).

Em decorrência dessa situação, Adorno defende a atualidade da posição de Kant sobre a necessidade dos homens abandonarem a menoridade da Razão⁵⁵, pois o domínio do homem sobre a natureza resultou no domínio dos homens entre si, como ele mesmo afirma: “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (Adorno, idem, p. 20). Esse domínio totalitário e a irracionalidade da Razão instrumental permitem ao progresso social, justamente com a produtividade econômica, aniquilar o indivíduo, coisificar as relações sociais, e impor a ordem social aos homens como sendo uma segunda natureza. Tudo isso leva a sociedade e os homens à barbárie, ao isolamento, à impotência. É o que consta na afirmação de Adorno:

Horroriza-nos o *embrutecimento da vida*, mas a ausência de todo e qualquer costume objetivamente obrigatório força-nos por toda a parte a modos de comportamentos, falas e avaliações que são bárbaros de acordo com o critério do que é humano ... A sujeição da vida ao processo produtivo impõe de maneira humilhante a cada um algo de isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como o objeto de nossa superior escolha. (Adorno, *Mínima Morália*, 1992, p. 20-21).

Deste modo, a racionalidade técnica passa a ser o grande instrumento de dominação, resultando a *barbárie* a que chegou a humanidade. A sociedade industrial, cuja racionalidade está fundada no valor de troca, integra os indivíduos pelo sofrimento resultando a sua alienação, o seu desenraizamento, a perda de referências, enfim, na sua falta de identidade. Para o nosso autor, essa mudança na psicologia do indivíduo possibilitou *Auschwitz*. É preciso, pois, “reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso

⁵⁵ Kant diz que a menoridade é a incapacidade do homem “de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem” (Kant, *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?* IN: *Textos Seletos*, 1974, p. 100). Segundo Kant, o homem precisa saber ousar, ter coragem de fazer uso do seu próprio entendimento, pois a preguiça e a covardia são as causas da menoridade.

revelar tais mecanismos a eles próprios” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, IN: *Educação e Emancipação*, 1995, p. 121)⁵⁶. Segundo Adorno, o homem de caráter íntegro só pode ser possível numa sociedade íntegra, pois a violência não é um dado natural do homem, a sua existência se manifesta de acordo com as relações sociais⁵⁷. Portanto:

A deformação não é nenhuma doença do homem, e sim uma doença da sociedade, que gera suas crias... A consumação da divisão do trabalho no indivíduo, sua objetivação radical, conduz à sua cisão doentia. Daí o caráter psicótico, o pressuposto antropológico de todos os movimentos de massa totalitários (Adorno, *Mínima Moralia*, 1992, p. 201-202).

A Razão instrumental e a fetichização da técnica, presentes na sociedade contemporânea, são criadoras de esquizofrenia, incidindo sobre a psicologia dos indivíduos, tornando as pessoas incapazes de amar. Adorno diz que esse fato não deve ser entendido num sentido sentimental ou moralizante. Trata-se de revelar que a capacidade de amar é absorvida por coisas, por objetos.

Existe uma grande deficiência hoje das pessoas com relação ao amor, por conta dessa nova ordem social que domina a consciência e ação dos homens. Daí porque é difícil mobilizar as pessoas para o calor humano quando são produtos de uma sociedade cujas marcas ostentam. Da mesma forma é difícil exigir amor nas relações profissionais intermediadas entre professor e aluno, médico e paciente, advogado e cliente, etc. Diz Adorno:

O incentivo ao amor – provavelmente na forma mais imperativa, de um dever – constitui ele próprio parte de uma ideologia que perpetua a frieza. Ele combina com o que é impositivo, opressor, que atua contrariamente à capacidade de amar. Por isso o primeiro passo seria ajudar a frieza a adquirir consciência de si própria, das razões pelas quais foi gerada (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 135-136).

⁵⁶ Essa obra de Adorno é composta por ensaios e debates. Daqui por diante sempre que citá-la mencionaremos o texto correspondente e o nome da obra com suas iniciais *E.E.*

⁵⁷ Podemos perceber aqui um viés da teoria de Marx referente a sua posição de que a personalidade do homem é social, e não natural, pois se a concebermos como totalmente natural a barbárie fica justificada e a educação totalmente anulada.

Essa falta de amor, a falta de identidade dos homens na atual sociedade, levou à ocorrência de Auschwitz. Adorno diz que se os homens não fossem indiferentes ao que se sucede aos outros, Auschwitz não teria acontecido. Esse fato é uma característica típica da barbárie:

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... por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição... (Adorno, *A Educação contra a Barbárie*, E.E., 1995, p. 155).

Adorno comenta que “a tentativa de superar a barbárie é decisiva para a sobrevivência da humanidade” (Adorno, *idem*, p. 156). No entanto, a forma como a barbárie se reveste nos dias de hoje, em nome de autoridades e de poderes estabelecidos, leva ao impulso destrutivo e à essência mutilada da maioria das pessoas. Para o nosso autor a barbárie existe onde há violência física, genocídio, racismo, tortura, repressão, guerras, etc. Tais elementos são revestidos por uma suposta democracia, liberdade e cidadania pretensamente praticadas pelos detentores do poder.

No quadro da sociedade atual os males se globalizam sob a aparência do bem e do inevitável⁵⁸. Afirma-se que hoje temos condições de erradicar a fome, a pobreza; mas o que se vê é a reprodução da miséria e da barbárie. A técnica moderna nos capacita a atingir a tão sonhada liberdade, no entanto, nos acostumamos à reprodução das necessidades impostas pelo capitalismo. Adorno não nega os benefícios trazidos pelo progresso técnico da humanidade. No entanto, demonstra a ambigüidade desse novo modelo de sociedade, afirmando que a fome, o desemprego, a dominação, as guerras, são o resultado bárbaro causado pelo progresso da civilização tecnológica. O progresso é filho da Razão instrumental “no trajeto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento

⁵⁸ Adorno comenta que a barbárie não pode ser minimizada por nenhuma pessoa como sendo “um fenômeno superficial, como sendo uma aberração no curso da história, que não importa, em face da tendência dominante do progresso, do esclarecimento, do humanismo supostamente crescente” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 120).

da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 48).

Tudo isso resulta também o empobrecimento cultural. Na sociedade fetichizada manifesta-se a indústria cultural, pois a cultura no capitalismo tornou-se uma *semicultura* ao exercer uma função de legitimação e dominação, deixando embotar a sua dimensão formativa. A semicultura se manifesta na onipresença do espírito alienado e no conformismo. O mundo do capital faz emergir a indústria cultural que constitui a insolvência de uma educação formadora e a predominância de valores empresariais cuja direção central é o lucro. Dessa forma, a indústria cultural manipula os sentidos dos homens, uma vez que a cultura se converte em mercadoria. A indústria cultural é uma “manifestação exemplar” da Razão instrumental, da mitologia, do fetiche, cuja incidência recai principalmente sobre a individualidade dos homens.

3.1.3. A indústria cultural como instrumento de dominação. A influência no indivíduo.

A atualização do conceito de *fetichismo da mercadoria* em Marx encontra-se, na teoria de Adorno, principalmente na sua tematização acerca da *indústria cultural* que, para ele, se torna uma forte arma para o domínio da burguesia. Segundo Adorno, o fetichismo se expressa, aqui, no valor de troca do bem cultural.

Sem excluir outros escritos, Adorno faz uma exposição sobre esse assunto principalmente no seu ensaio *A indústria cultural*, contido no livro *Dialética do Esclarecimento*⁵⁹. Nesse texto ele exerce uma análise sobre a decadência da cultura no sistema capitalista que, ao torná-la uma mercadoria, exerce através dela, um domínio cada vez mais crescente sobre os indivíduos, intensificando a alienação e bloqueando o pensamento crítico. Desse modo, a cultura, ao ser produzida para as necessidades da lógica do mercado, perde a sua característica

⁵⁹ Já mencionamos que esse livro Adorno escreveu em parceria com Horkheimer. Porém comenta-se que a participação de Adorno foi bem maior, principalmente em relação a esse ensaio: *A indústria cultural*. Sobre esse ponto Freitag comenta que “segundo revelações feitas a Habermas, pela viúva de Adorno, o ensaio sobre a indústria cultural pode ser atribuído quase na íntegra a Adorno” (Bárbara Freitag, *A teoria crítica: ontem e hoje*, 2004, p. 66-67).

de cultura, sua dimensão estética, para ser meramente um objeto de consumo. Aqui os sentimentos dão lugar aos lucros e a cultura é produzida como instrumento de troca. Por conseguinte, “o mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 118).

Para Adorno, comenta Leo Maar, “a indústria cultural corresponde à continuidade histórica de condições sociais objetivas que formam a antecâmara de Auschwitz...” (Wolfgang Leo Maar, *À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa*, IN: *Educação e Emancipação*, 1995, p. 22). Para o nosso autor, a popularização da cultura não significa esclarecimento e nem democratização, ao contrário, ela se manifesta como um instrumento de dependência e ignorância a partir do momento em que se torna mercadoria, valor de troca, indústria. Desse modo, a indústria cultural anula a cultura, domina os homens e contribui para o progresso da barbárie. Esses “momentos repressivos da cultura produzem e reproduzem a barbárie nas pessoas submetidas a essa cultura”(Adorno, *Educação contra a barbárie*, E.E., 1995, p. 157). Em *Mínima Moralía* Adorno repete essa idéia ao mencionar que a tecnificação anula a linha que separa a cultura da barbárie. Segundo ele, “progresso e barbárie estão hoje, como *cultura de massa*, tão enredados que só uma ascese bárbara contra esta última e contra o progresso dos meios seria capaz de produzir de novo a não-barbárie” (Adorno, *Mínima Moralía*, 1992, p. 43. O grifo é nosso). Portanto, além dos fatores subjetivos, também existe uma razão objetiva da barbárie a “falência da cultura”, que vai desembocar na semicultura, e portanto, na semiformação do homem⁶⁰.

Disso resulta a falsa democratização da cultura e “a regressão do esclarecimento à ideologia ... O esclarecimento consiste aí, sobretudo, no cálculo da eficácia e na técnica de produção”.(Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 16). Existe na ideologia burguesa da cultura, uma verdade atenuada, quer dizer,

⁶⁰ Para Adorno, a semicultura ou a semiformação cultural diz respeito à formação limitada, reificada pelo sistema capitalista. Portanto, a semiformação ou a semicultura é resultante dos mecanismos das relações político-econômicas dominantes, pois, nesse caso, os momentos de formação são reificados pela indústria cultural, atribuindo a essa formação o caráter de mercadoria.

sob uma ideologia aparentemente eficaz ao povo, a burguesia “tenta se furtar à responsabilidade pela mentira que difunde” (Adorno, idem, p.16)⁶¹.

Tal mentira consiste na promessa da burguesia, no seu desenvolvimento revolucionário, de uma sociedade racional e livre na qual seria proporcionado a todos uma formação cultural, pois, nas sociedades pré-capitalistas poucas pessoas tinham acesso às manifestações artísticas mas, com a transformação para o capitalismo todos teriam iguais oportunidades, quer dizer, todos teriam acesso à arte, à literatura, à música, etc. Deste modo, o mundo cultural burguês postulava a realização da liberdade e da felicidade para os indivíduos. A promessa da ideologia burguesa da cultura era a de valorizar a dimensão subjetiva; a interioridade dos sentimentos, dando ênfase aos valores espirituais e, assim, realizava-se a sedução das massas. No entanto, a grande maioria da população não teve de fato acesso nem aos bens materiais e nem aos bens culturais⁶². Nesse sentido a igualdade não se deu pela formação cultural, pelo acesso à cultura, e sim pela massificação da cultura mercantilizada, industrializada. Adorno comenta sobre essa objetivação da ideologia cultural burguesa:

Com a propriedade burguesa, a cultura também se difundiu. Ela havia empurrado a paranóia para os recantos obscuros da sociedade e da alma. Mas como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente... A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados... Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo. Na fase totalitária da dominação, a semicultura chama de volta os charlatões provincianos da política e, com eles, como uma *última ratio*, o sistema delirante, e o impõe à maioria dos administrados já amolecidos, de qualquer

⁶¹ No aforismo *A criança com a água do banho*, Adorno retoma essa questão da mentira da burguesia, em relação à cultura, dizendo que “entre os temas da crítica da cultura, o da mentira é de longa data central: que a cultura simula uma sociedade digna do homem, que não existe; que ela encobre as condições materiais sobre as quais se ergue tudo que é humano; e que ela serve, com seu consolo e apaziguamento, para manter viva a má determinação econômica da existência. Esta é a concepção de cultura como ideologia...” (Adorno, *Mínima Moral*, 1992, p. 36).

⁶² Tanto Marcuse como Adorno fazem uma distinção entre cultura e civilização. A *cultura* estaria relacionada com as idéias e os sentimentos, com os bens espirituais; ao passo que a *civilização* diz respeito ao mundo da reprodução material, quer dizer, dos bens materiais. A esse respeito ver o ensaio de Marcuse *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, publicado no livro *Cultura e Sociedade*, Herbert Marcuse, vol. I, Paz e Terra.

maneira, pela grande indústria e pela indústria cultural (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 184).

Adorno comenta que as produções artísticas não precisam mais se apresentar como artes, pois, a indústria cultural proporciona “a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais” (Adorno, *idem*, p. 114). Sob o poder do monopólio toda cultura de massa torna-se idêntica, uma vez que milhões de pessoas participam dessa indústria. A uniformização dos produtos e o seu acesso aos consumidores dá aquela sensação de igualdade e de liberdade. No entanto, o que predomina, em última instância, é o valor de troca. É desse modo que a indústria cultural deu fim à particularidade, pois, através da padronização, ela apresenta uma “falsa identidade do universal e do particular ... os automóveis, as bombas e o cinema mantêm coeso o todo...” (Adorno, *idem*, p. 114). Portanto, mediante a totalidade, quer dizer, à padronização da cultura, “o todo e o detalhe exibem os mesmos traços” (Adorno, *idem*, p. 118), uma vez que os meios técnicos tendem a se uniformizar.

É assim que a indústria cultural garante o seu consumo pelas massas; os seus produtos “podem ter certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los abertamente” (Adorno, *idem*, p. 119). Adorno comenta que a manifestação da indústria cultural, no seu despertar para o consumo, termina por modelar as pessoas que aderem aos seus produtos. O preço dessa adesão é a regressão subjetiva à semiformação. Não se trata aqui de uma não-cultura⁶³ e sim de uma “semicultura que, por oposição à simples incultura, hipostasia o saber limitado como verdade” (Adorno, *idem*, p. 182). Da semicultura resulta a semiformação através da qual os momentos de formação dos indivíduos são reificados, pois eles se convertem em objetos, meros consumidores. Através da mídia (cinema, rádio, revistas, publicidades, televisão, etc.) o poder dominante dita valores, padrões de comportamento e estabelece necessidades. Tais valores e padrões tornam-se

⁶³ Segundo Adorno a *não-cultura* pode elevar-se à consciência crítica através do desenvolvimento das potencialidades do homem; mas a *semicultura* bloqueia essa consciência, pois os que já se consideram educados se mantêm na produção do conformismo.

uniformes porque devem alcançar a todos para dar aquela idéia de igualdade e liberdade preconizada pela burguesia.

Com efeito, se o homem (enquanto indivíduo) é substituído pelo consumo, submetendo-se às regras do mercado capitalista, a indústria cultural remete a uma pérfida esperança de realizar o homem como ser genérico pois ela impede o desenvolvimento da racionalidade crítica, levando o indivíduo a aceitar passivamente os fins estabelecidos pela mercantilização dos produtos. Adorno comenta que, com o aumento da produtividade econômica,

o indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos... Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados⁶⁴. A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo (Adorno, idem, p. 14-15).

A repercussão desses mecanismos na consciência e na ação dos indivíduos deseduca o homem, o aliena do seu ser. Desse modo, os mecanismos da indústria cultural levam à regressão do esclarecimento, tornando este último uma ideologia naquele sentido empregado por Marx, ou seja, enquanto falsa consciência ou mistificação da consciência. Em decorrência, a dimensão humana do homem, a sua emancipação e autonomia, o seu poder de crítica e de criatividade, tornam-se ameaçados pelo sistema da civilização industrial. Essa “só se interessa pelos homens como clientes e empregados e, de fato, reduziu a humanidade inteira, bem como cada um dos seus elementos, a essa fórmula exaustiva” (Adorno, idem, p. 138).

Decorre, então, a destruição do processo de individuação do homem na medida em que, em substituição pela massificação, o indivíduo é anulado. A

⁶⁴ Podemos fazer uma analogia aqui com aquela posição de Marx quando diz que “com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens” (K. Marx, *M.E. F.*, 1975, p. 159).

sociedade tecnológica prioriza a “adaptação” do indivíduo ao suposto coletivo⁶⁵, isto é, ao coletivo nos parâmetros burgueses que não passa de uma massificação, de um domínio totalitário. Na indústria cultural, “o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão... o que domina é a pseudo-individualidade” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 144). Adorno comenta que as inúmeras agências de produção em massa da cultura inculcam no indivíduo a normalização de comportamentos como sendo naturais, decentes e racionais, anulando o seu próprio eu. Adorno diz que o *eu* após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo mitológico, “não queria ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação”(Adorno, *idem*, p. 41). Trata-se, aqui, da *razão instrumental* que, através das novas tecnologias, coloca o eu do “homem como um todo a seu serviço como um aparelho seu”(Adorno, *Mínima Moralia*, 1992, p. 202).

Nessa perspectiva, até mesmo o trabalho do indivíduo é mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa para a qual ele deve restituir tanto o capital aumentado quanto a força de trabalho, para suportar o excedente no processo de produção e, assim, manter a sua autoconservação. Desse modo, “quanto mais o processo de autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 41). Portanto, a indústria cultural ao postular a adaptação dos indivíduos ao sistema, termina por dominar os seus sentidos em todas as esferas da vida: no cotidiano, no lar, no lazer e até mesmo no trabalho.

Em relação a este último, a indústria cultural tem a função de ocupar o espaço do lazer do trabalhador – que, diga-se de passagem, hoje quase não existe

⁶⁵ No debate *Educação e Emancipação*, Adorno menciona sobre uma contradição que percorre toda a história burguesa: “de um lado, o vigoroso individualismo, que não admite preceito, e de outro lado a idéia da adaptação assumida do darwinismo por intermédio de Spencer...”(Adorno, *E.E.*, 1995, p.175).

mais – apenas para recompor suas forças e gerar a ilusão de felicidade, como afirma Adorno:

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo do 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 das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa se não as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho (Adorno, idem, p. 128).

Adorno comenta que aqui está a doença incurável de toda diversão, pois, é preciso que o trabalhador também esteja adaptado, durante o ócio, ao processo de produção da indústria cultural. Deste modo, ela subordina “todos os setores da produção espiritual” a um único fim: “ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte” (Adorno, idem, p. 123). É assim que a indústria cultural cumpre suas funções: ocupa o espaço de lazer do trabalhador; vendem-lhe os bens espirituais, assim como os bens materiais; dissemina a idéia de democracia e de liberdade; gera a ilusão de felicidade e elimina a dimensão crítica do consumidor, fazendo-o esquecer a realidade alienada em que vive. Diante dessas funções, a indústria cultural cumpre muito bem o seu papel de reprodução da ideologia dominante e de manutenção do sistema capitalista cujo ponto de sustentação é a Razão instrumental.

Outro fator decorrente dessa Razão que sustenta a indústria cultural é a violência, pois “a quantidade da diversão organizada converte-se na qualidade da crueldade organizada” (Adorno, idem, p. 129). Comentando sobre a violência exibida nos filmes, Adorno diz que o prazer com a violência infligida ao personagem “transforma-se em violência contra o espectador, a diversão em esforço ... Deste modo, pode-se questionar se a indústria cultural ainda preenche a função de distrair, de que ela se gaba tão estentoreamente”(Adorno, idem, p. 130). Segundo Adorno esse caráter agressivo da diversão é uma forte semente para o

amadurecimento da barbárie⁶⁶ ao mesmo tempo em que enfraquece o amor e se instaura a frieza, que se torna o princípio básico da subjetividade burguesa.

A sobrevivência da subjetividade exige a frieza por parte dos indivíduos, até mesmo dos mais pobres. “A frieza apodera-se de tudo o que fazem, da palavra amistosa que permanece impronunciada, da consideração que não é praticada. Essa frieza acaba repercutindo naqueles de que emana” (Adorno, *Mínima Moralía*, 1992, p. 36). Mas, como já frisamos, para Adorno a deformação não é uma doença do homem e sim da sociedade que o transforma em objeto, “tornando *a priori* comensuráveis cada um dos seus impulsos, como uma variante da relação de troca...” (Adorno, *idem*, p. 201). Portanto, para Adorno, a frieza e a crueldade não fazem parte da natureza do indivíduo e sim são produzidas socialmente⁶⁷:

O indivíduo reflete, precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esta seja mediatizada. Isso significa também que sua decadência na presente fase não é algo a ser derivado de um ponto de vista individual, mas sim a partir da tendência da sociedade, tal como ela se impõe por meio da individuação, e não como mero adversário desta (Adorno, *idem*, p. 131).

No ensaio *Educação após Auschwitz*, Adorno comenta que seria preciso, até mesmo com o auxílio da psicologia e da psicanálise, conhecer as condições internas e externas da “consciência coisificada” pois geralmente o “estado de

⁶⁶ Comungando com essa idéia de Adorno, podemos citar o exemplo de alguns jogos eletrônicos que atualmente têm levado crianças, adolescente e até mesmo adultos a cometerem atos bárbaros, inspirados em tais jogos, como foi o caso daquele estudante norte-americano que, influenciado e por meio de um planejamento eletrônico, matou dezenas de pessoas em uma escola do ensino médio. Essa mesma influência pode ocorrer também através de certos filmes, novelas, programas, etc. Podemos perceber aqui, a imensa atualidade do pensamento de Adorno.

⁶⁷ Mais uma vez chamamos a atenção: assim como para Marx, também para Adorno a personalidade do homem é social. Para ambos o homem não nasce bom ou cruel e sim ele se torna de um modo ou de outro de acordo com as circunstâncias sócio-históricas. Por outro lado, essas condições são criadas por ele próprio pois, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, para Marx a consciência não é um simples epifenômeno da reprodução biológica, e sim ela tem um papel ativo na sua processualidade histórica. Trata-se de uma relação recíproca. Para lembrar aquela frase de Marx: “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias”(K. Marx, *A Ideologia Alemã*, 1984, p. 56). Em outra passagem Marx diz que “os homens ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, *transformam* também, com esta sua realidade, *seu pensar e os produtos do seu pensar*”(K. Marx, *idem*, p. 37). Daí porque na sociedade industrial avançada, segundo Marcuse e Adorno, o pensamento tornou-se um instrumento da tecnologia que ampara a lógica do capitalismo monopolista, tornou-se uma Razão instrumental.

consciência e de inconsciência daninhos” é apreendido equivocadamente como fazendo parte do seu ser-assim, da sua natureza, quer dizer, “como um dado imutável e não como resultado de uma formação”(Adorno, *Educação após Auschwitz, E.E.*, 1995, p. 132). Além disso, no que se refere à “consciência coisificada” é preciso examinar ainda a sua relação com a técnica, uma vez que a personalidade é produzida de acordo com o período histórico. Afirma Adorno:

Por um lado, é certo que todas as épocas produzem as personalidades – tipos de distribuição de energia psíquica – de que necessita socialmente. Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica. Isto tem a sua racionalidade boa: em seu plano mais restrito elas serão menos influenciáveis, com as correspondentes conseqüências no plano geral. Por outro lado, na relação atual com a técnica existe algo exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao véu tecnológico. Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do berço dos homens”(Adorno, idem, p. 132. Parte do grifo é nosso).

Segundo Adorno, o conhecimento das condições da fetichização da consciência das pessoas, o porquê do bloqueio de uma vida humana digna seria um mecanismo impositivo e recompensador para a emancipação, pois, a fetichização da técnica – esta deveria somente se constituir em meios para a autoconservação da espécie humana – leva as pessoas à incapacidade de amar; ao bloqueio da realização do ser-digno do homem, uma vez que diante da sociedade industrial avançada, o amor dessas pessoas é absorvido por coisas, máquinas enquanto tais.

O combate a essa tendência “significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo”. É esse o “aspecto mais obscuro de uma educação contra Auschwitz” (Adorno, idem, p. 133). É preciso, pois, que haja um esclarecimento da real situação. Tal esclarecimento ajuda a apagar a frieza e a evitar a barbárie provocada principalmente pela Razão instrumental e pela mercantilização da

cultura. É preciso perceber, portanto, que a indústria cultural também dificulta a atuação de uma racionalidade autônoma, de uma real democracia e liberdade.

Não obstante, toda essa situação de alienação e de barbárie – resultante da sociedade tecnológica – requer a sua própria superação, principalmente quando se chega a momentos titânicos. Faz-se necessário, então, o estabelecimento de uma educação crítica para a mediação da emancipação humana, quer dizer, uma educação que tenha como base a teoria crítica, capaz de proporcionar o esclarecimento, a fim de contribuir para a superação da Razão instrumental e para o anúncio da Razão emancipatória. Essa nova Razão liberta o homem do jugo da repressão, da ignorância e da inconsciência.

3.2. A EDUCAÇÃO COMO ESCLARECIMENTO: POTENCIAL CRÍTICO-EMANCIPATÓRIO.

3.2.1. *A importância de uma educação crítica no processo de desbarratização e de emancipação. Seu início na primeira infância.*

Adorno realizou vários debates, ensaios e intervenções sobre a temática educacional⁶⁸ através dos quais ele passa a definir sua concepção de educação, baseada na teoria crítica, como uma mediação necessária no processo de libertação do homem em relação à estrutura social fetichizada na qual se encontra. Para ele, a educação – no sentido amplo e restrito – tem uma grande importância na luta contra a barbárie e no resgate da autonomia do homem. Nesse aspecto, ela se torna uma mediação primordial para a emancipação humana.

Não se trata de uma construção elaborada sobre esse assunto, pois Adorno nunca escreveu uma obra sistematizada sobre a educação como emancipação. Ele mesmo ofereceu resistências quanto à publicação de palestras, debates e de conferências radiofônicas, uma vez que primava pela rigidez dos seus escritos. No

⁶⁸ Aqui vamos nos deter principalmente na coletânea *Educação e Emancipação*, já citada por nós, composta de vários ensaios e debates. Continuaremos a mencioná-la com suas iniciais *E.E.*, identificando o texto correspondente.

entanto, os seus ensaios e falas apresentam vários elementos para a realização de procedimentos pedagógicos que conduzem à articulação entre a teoria e a prática educacional voltada para a superação e o impedimento da barbárie e, conseqüentemente, para a realização da emancipação humana.

Para Adorno, a questão da mediação para a emancipação humana é atribuída ao pensamento crítico-reflexivo. E aqui destaca a necessidade da própria *educação* tanto no *sentido amplo*, incluindo os seus aparatos institucionais como a família, os meios de comunicação, a difusão efetiva da cultura, etc.; como também no *sentido restrito*, quer dizer, no âmbito da *educação formal*, destacando elementos desde a educação escolar na primeira infância até à educação universitária.

A questão central que perpassa esses elementos é a sua idéia de que há uma vinculação necessária entre o esclarecimento e a emancipação, remetendo à possibilidade de autonomia do indivíduo e de transformação social. Para ele, o presente é acessível a uma práxis transformadora, pois “o mero pressuposto da emancipação de que depende uma sociedade livre já se encontra determinado pela ausência de liberdade na sociedade” (Adorno, *Educação e Emancipação*, E.E., 1995, p. 172). Mas, o patamar da emancipação humana não pode ser o resultado de um inevitável processo histórico; tal emancipação ocorre por meio do pensamento crítico e da ação dos homens que estejam voltados para essa direção. Adorno diz que “de um certo modo, *emancipação* significa o mesmo que *conscientização*, racionalidade” (Adorno, *Educação – Para Quê?*, E.E., 1995, p.143). Portanto, uma ação realmente transformadora não pode se efetivar sem essa conscientização, Aqui a educação crítica, esclarecedora, tem um grande peso para essa obtenção.

No entanto, afirma Adorno, “a idéia de emancipação ... é ela própria ainda demasiado abstrata” (Adorno, *idem*, p. 143), pois a ideologia e a organização do mundo em que vivemos ainda supera toda uma real educação para o esclarecimento da consciência. Portanto, “esta precisa ser inserida no pensamento e também na prática educacional” (Adorno, *idem*, p. 143).

A educação hoje é muito questionável ao que Kant colocava. Ao remetermos à pergunta se “vivemos em uma época esclarecida” Kant responde que “não, vivemos em uma época de esclarecimento” (Kant, *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento*”, op.cit.,1974, p. 100). Adorno comenta que essa afirmação de Kant é questionável hoje em virtude do domínio da Razão instrumental, da barbárie, da indústria cultural e do seu controle planejado na sociedade industrial avançada. Por isso é preciso perceber “as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização do mundo” (Adorno, *Educação e Emancipação*, E.E., 1995, p. 181).

Para esse fim faz-se necessário que as condições sociais que possibilitaram a barbárie sejam reveladas, esclarecidas. A educação, no sentido emancipatório, tem um papel importante, um potencial para perceber a barbárie e revelar as suas raízes, examinando as condições de possibilidades para interferir em seu rumo e em sua expansão. Não se trata aqui de um dever-ser e sim de uma práxis consciente na qual haja uma reconciliação da teoria na práxis possível, a fim de evitar atitudes resignadas de impotência e de descrédito. É preciso resgatar a seriedade da teoria pois ela tem sido esquecida em função de um pragmatismo ingênuo que bloqueia o pensamento crítico. Adorno nos mostra aqui o imperativo da produção teórica. Não se trata de se voltar ao pensamento puro, especulativo, e nem tampouco de desprezar a prática, mas essa sem um referencial teórico cai num ativismo muitas vezes inseqüente⁶⁹. Sobre a fragilidade do pensamento teórico, o nosso autor nos diz que “a disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer,... todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p.13).

⁶⁹ Em uma entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel*, comentando sobre os movimentos estudantis sem uma organização e sem uma base teórica, Adorno diz: são bastante limitados “aqueles que se aferram compulsivamente ao otimismo do *oba-oba*, da ação direta, para obter alívio psicológico” (Adorno, *Meu pensamento sempre esteve numa relação muito indireta com a prática*, 1969, p. 02). Em outro trecho ele diz que “verificou-se inúmeras vezes na história que precisamente obras que perseguiram propósitos teóricos tenham modificado a consciência e, com isso, também a realidade social” (idem, p. 02). Ainda em outra passagem: “creio que uma teoria é muito mais capaz de ter conseqüências práticas em virtude de sua própria objetividade do que quando se submete de antemão à prática” (idem, p. 01).

Adorno admite que, mesmo diante das condições avassaladoras do existente e que “parecem condenadas à impotência”, é possível transformar a realidade atual. Porém aquele que quer transformar provavelmente só poderá fazê-lo “na medida em que converter esta impotência, ela mesma, juntamente com a sua própria impotência, em um momento daquilo que ele pensa e talvez também daquilo que ele faz (Adorno, *Educação e Emancipação, E.E.*, 1995, p. 185). Pois além da sociedade manter, em sua estrutura dominante, o homem não-emancipado, há ainda o fato de que qualquer tentativa séria, voltada para a emancipação, é submetida a grandes resistências; e logo os “advogados loquazes” do sistema procuram demonstrar que a pretensão da emancipação é algo que “encontra-se há muito superado ou então está desatualizado ou é utópico” (Adorno, *idem*, p.185).

Portanto, apesar de toda resistência, da desilusão do iluminismo e do fracasso da experiência revolucionária de sua época, como foi o exemplo do stalinismo, Adorno busca preservar o que ainda pode ser salvo da autonomia do indivíduo e de suas potencialidades de sair de sua minoridade. O papel emancipador da educação seria o de proporcionar uma reflexão conscientizadora das contradições sociais e preparar os homens para uma nova sociedade. Por isso a educação deve levar os indivíduos a perceberem as aparências objetivas da realidade social para revelar o seu condicionamento e as idéias aí subjacentes que os iludem⁷⁰. É esse o sentido da educação para Adorno, quer dizer, é necessário que ela atue na direção de se contrapor “a uma tal ausência de consciência”, pois, nesse aspecto, “a educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma auto-reflexão crítica” (Adorno, *Educação após Auschwitz, E.E.*, 1995, p. 121).

Adorno considera que a educação, enquanto processo de formação, tem grande peso no desenvolvimento da humanização do homem. Ela deve proporcionar a formação de indivíduos autônomos e independentes, capazes de

⁷⁰ Falando das condições que levaram à barbárie Adorno comenta que diante das dificuldades de se mudar “os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram tais acontecimentos, as tentativas de se contrapor à repetição de Auschwitz são impelidas necessariamente para o lado subjetivo”(Adorno, *Educação após Auschwitz, E.E.*, 1995, p. 121). Daí a necessidade do esclarecimento, da conscientização, pois, a “reflexão a respeito de como evitar a repetição de Auschwitz é obscurecida pelo fato de precisarmos nos conscientizar desse elemento desesperador, se não quisermos cair presas da retórica idealista” (Adorno, *idem*, p. 120).

compreender sua situação sócio-histórica, de julgar e de tomar decisões de forma consciente. Em conseqüência, a educação deve contribuir para a superação da barbárie. Falando dessa necessidade, Adorno diz que “desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia” (Adorno, *Educação contra Barbárie*, E.E., 1995, p.155). O impulso dos homens à auto-destruição “contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir”. Adorno diz que considera tão urgente impedir isto que ele “reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade” (Adorno, *idem*, p. 155).

Tentando caracterizar o que entende por uma educação emancipatória Adorno diz que a educação não deve ser uma “modelagem de pessoas, porque não temos o direito de modelar as pessoas a partir do seu exterior; mas também não é uma mera transmissão de conhecimentos”, e sim é “a *produção de uma consciência verdadeira*” (Adorno, *Educação Para Quê?*, E.E., 1995, p. 141). A produção dessa consciência é uma “exigência política”, pois, quem defende ideais contrários à emancipação, quer dizer, “ideais exteriores que não se originam a partir da própria consciência emancipada ... permanecem sendo coletivistas-reacionários”(Adorno, *idem*, p. 142). A educação emancipatória, que produz uma consciência verdadeira, deve ser crítica da barbárie, da semiformação e tornar evidente o fato de que a organização social em que vivemos caracteriza-se por ser heterônoma. Esse é o ponto central de sua contradição, quer dizer,

Nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações; enquanto isto ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência. É claro que isto chega até às instituições, até à discussão acerca da educação política e outras questões semelhantes (Adorno, *Educação e Emancipação*, E.E., 1995, p. 181-182).

Portanto, nessa sociedade o homem é heterônomo porque ele perde a sua individualidade, a sua autonomia, uma vez que, é regido pela padronização social. No entanto, partindo do pressuposto de que a história é decorrente da práxis social

dos homens e que por isso o desenvolvimento da sociedade não é um processo autônomo (teleológico em-si) e sim passa pela consciência e ação humana, a educação – sendo um dos momentos fundamentais dessa historicidade - pode tornar-se uma intervenção mediadora da emancipação, contribuindo para apagar essa configuração heterônoma e propiciar a autonomia dos indivíduos. Mas, uma concretização efetiva dessa intervenção emancipatória, segundo Adorno, “consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência” (Adorno, idem, p.183).

A educação emancipatória pode ocorrer principalmente através da escola. Embora ela, como se apresenta, contribua para a reprodução das estruturas sociais; por outro lado, poderá ser um forte instrumento para a emancipação e, conseqüentemente, para a desbarbarização. Esse é o pressuposto imediato da sobrevivência da humanidade, “a ela deve servir a escola, por mais limitados que sejam seu âmbito e suas possibilidades” (Adorno, *Tabus a respeito do professor, E.E.*, 1995 p. 176). Para esse tipo de educação a figura do professor é central: é preciso que ele se analise e que tenha um amplo conhecimento da situação social, libertando-se de tabus, dogmas e acomodações. É preciso educar para a verdadeira democracia; portanto, faz-se preemente um esclarecimento sobre a mesma.

Adorno destaca que não tem a pretensão de esboçar um projeto educacional (ver Educação após Auschwitz, *E.E.*, 1995, p. 123), porém afirma que a educação deve ser formativa, deve preparar para o esclarecimento e para o exercício do pensar. Podemos encontrar mais uma vez aqui o legado de Kant. Para este pensador, não basta instruir e disciplinar mecanicamente os homens, quer dizer, “não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar. Devem-se observar os princípios dos quais todas as ações derivam. Fica claro, portanto, quantas coisas uma verdadeira educação requer!” (Kant, *Sobre a Pedagogia*, 2002, p. 27). É nesse viés que Adorno faz aquela observação, já mencionada por nós, de que a educação não deve ser uma modelagem de

peças e nem tampouco uma mera transmissão de conhecimentos e sim deve ser conscientizadora e emancipatória.

Essa educação emancipatória já começa na *primeira infância*. Inclusive ela deve auxiliar para evitar a repetição da barbárie. Pois, “na medida em que, conforme os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, forma-se na primeira infância, a educação que tem por objetivo evitar a repetição precisa se encontrar na primeira infância” (Adorno, Educação após Auschwitz, *E.E.*, 1995, p.122). Apesar do mal-estar da cultura, da semiformação ter o seu peso social, é preciso amenizar essa rede violenta e irracional que incide principalmente nas pessoas fracas, quer dizer, nas pessoas que não têm uma formação sólida, uma educação exemplar. Segundo Adorno,

A pressão do geral dominante sobre tudo que é particular, os homens individualmente e as instituições singulares, tem uma tendência a destroçar o particular e o individual juntamente com seu potencial de resistência. Junto com sua identidade e seu potencial de resistência, as pessoas também perdem suas qualidades ... (Adorno, idem, p. 122).

Manifesta-se aí uma heteronomia, uma vez que as pessoas tornam-se dependentes de mandamentos e normas que não são assumidas por sua própria Razão. No caso, a consciência moral é substituída por sentimentos de superioridade e por experiências voltadas para o poder para o que se considera mais forte e autoritário.

Adorno adverte que esse caráter manipulador tem também suas raízes numa educação que seja baseada na força e na rígida disciplina. Mas, “essa idéia educacional da severidade, em que irrefletidamente muitos podem até acreditar, é totalmente equivocada” (Adorno, idem, p.128). Um dos motivos graves da frieza, na fase adulta das pessoas, é quando na infância é passada “a idéia de que a virilidade consiste num grau máximo de suportar a dor” (Adorno, idem, p. 128). Adorno comenta que esse tipo de educação leva à pessoa com muita facilidade a um sadismo e masoquismo. “O elogio objetivo de *ser duro* de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral” (Adorno, idem, p. 128). Nesse caso, o

indivíduo nem sequer diferencia a própria dor e a dor do outro. “Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir” (Adorno, idem, p. 128). Portanto, é necessário tornar consciente esse mecanismo, impondo-se “a promoção de uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la” (Adorno, idem, p. 129).

Nesse sentido o medo na infância não deve ser reprimido, quer dizer, deve ser permitido às pessoas sentirem medo tanto quanto a realidade exige. Isso evita a formação de um caráter manipulador, pois o indivíduo formado com esse caráter “se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado” (Adorno, idem, p. 129). Segundo Adorno, esse tipo de caráter é encontrado não somente nos “monstros nazistas”, mas também em delinqüentes juvenis, líderes de quadrilhas, assassinos de gabinetes, etc.

Esse caráter manipulador Adorno denomina de *consciência coisificada*. As pessoas desse tipo tanto se tornam iguais a coisas como também “na medida em que o conseguem, tornam os outros iguais a coisas” (Adorno, idem, p. 130). Adorno diz que além dos motivos sociais, é preciso, com a ajuda da psicanálise e da psicologia, buscar as razões da formação desse tipo de caráter. “Na medida em que se conhecem as condições internas e externas que os tornam assim ... seria possível tirar conclusões práticas que impeçam a repetição de Auschwitz” (Adorno, idem, p. 131).

A consciência coisificada tem também uma íntima relação com a fetichização da técnica, quer dizer, as pessoas que consideram a técnica como um fim em si mesmo, e não como um meio para a sua autoconservação, são levadas facilmente a praticar atos bárbaros, a praticar a frieza e à incapacidade de amar. Seu amor é “absorvido por coisas, máquinas enquanto tais” (Adorno, idem, p. 133). Adorno adverte que não se trata aqui de “pregar o amor”⁷¹, mas é preciso esclarecer sobre essa situação. “Trata-se do conhecimento dos próprios

⁷¹ Adorno diz que “um dos grandes impulsos do cristianismo” foi a intenção de apagar a frieza, mas “essa tentativa fracassou; possivelmente porque não mexeu com a ordem social que produz e reproduz a frieza” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 135).

pressupostos desta, bem como da tentativa de trabalhar previamente no plano individual contra esses pressupostos” (Adorno, idem, p. 135). Esse conhecimento deve ser dado às crianças. É claro que quanto mais elas são bem tratadas, menos chance de formar um caráter manipulatório. Porém diz Adorno, “crianças que não suspeitam nada da crueldade e da dureza da vida acabam por ser particularmente expostas a barbárie depois que deixam de ser protegidas” (Adorno, idem, p. 135). Por isso tanto é necessária uma conscientização desses mecanismos, como também é necessário o conhecimento dos motivos que bloqueiam essa consciência.

Além disso, é necessário esclarecer sobre outros direcionamentos da fúria e da frieza que possibilitaram a ocorrência de Auschwitz. Amanhã, diz Adorno, “pode ser a vez de um grupo que não os judeus” (Adorno, idem, p. 136), como por exemplo os idosos, os intelectuais, ou simplesmente alguns grupos divergentes. Contra essa realidade, “é possível empreender algo mediante a educação e o esclarecimento” (Adorno, idem, p. 138). Por isso a educação contra a barbárie deve se iniciar na primeira infância, pois as deformações que ocorrem no desenvolvimento da criança vêm à luz quando ela fica adulta, principalmente pela influência da estrutura social fetichizada. Daí a necessidade de atuar em torno do lado subjetivo. Quanto mais esclarecidas são as crianças mais elas desenvolverão o “poder para a reflexão, a autodeterminação” (Adorno, idem, p. 125); e mais chances terão de formar a sua consciência crítica e auxiliar para a geração de um mundo mais humano. Portanto, uma educação emancipatória, que inclusive evite a repetição da barbárie refere-se primeiramente

à educação infantil, sobretudo na primeira infância, e, além disso, ao esclarecimento geral que produz um clima intelectual, cultural e social que não permita tal repetição; portanto, um clima em que os motivos que conduziram ao horror tornem-se de algum modo conscientes (Adorno, idem, p. 123).

Segundo Adorno, a escola tem um papel importante para o cumprimento dessa função. Para ele, “a desbarbarização da humanidade” e a sua emancipação

são “o pressuposto imediato da sobrevivência. Este deve ser o objetivo da escola, por mais restritos que sejam seu alcance e suas possibilidades” (Adorno, *Tabus acerca do Magistério, E.E.*, p. 117).

Como já dissemos, Adorno não elaborou um projeto educacional e tampouco escreveu uma obra sistemática sobre educação; porém grande parte dos seus escritos nos fornece, embora de um modo fragmentado, importantes elementos para uma prática pedagógica emancipatória.

3.2.2. Elementos para uma prática pedagógica emancipatória.

Diante das questões da barbárie, da Razão instrumental e da necessidade de uma educação emancipatória, Adorno comenta que se coloca a inevitável pergunta: o que fazer? Ele mesmo afirma que se considera “extremamente desautorizado” para dar respostas satisfatórias. Segundo ele, diante dessas questões já se automatizou a opinião de que o discurso é belo, “mas a situação se coloca de modo diferente para quem trabalha em meio à questão” (Adorno, *Tabus acerca do magistério, E.E.*, 1995, p. 113). De qualquer modo, diz Adorno, “posso enumerar alguns aspectos sem qualquer pretensão sistemática ou de resultados maiores”(Adorno, *idem*, p. 114). De fato, o nosso autor apresenta alguns aspectos “do que fazer” porém não somente nesse ensaio onde faz essa afirmação e sim também em outros ensaios e debates, principalmente os que compõem a coletânea *Educação e Emancipação* que temos citado freqüentemente neste terceiro capítulo do nosso trabalho.

Dentre os aspectos “do que fazer”, apontados por Adorno, destacaremos aqui cinco elementos, cujas discussões e indicações adornianas podem contribuir para uma prática pedagógica emancipatória. Tais discussões, entre outros pontos, referem-se às questões da *adaptação, da autoridade, do esporte e competição* e à questão do *esclarecimento*.

Segundo Adorno, “a importância da educação em relação à realidade muda historicamente” (Adorno, *Educação Para Quê? E.E.*, 1995, p. 144), daí o seu caráter ambíguo, principalmente em relação à questão da *adaptação*. Não resta

dúvida que a *educação* é um dos momentos fundamentais da dinâmica da produção e reprodução da vida social. Através dela se conservam determinadas culturas, produzem-se outras; e a experiência aí acumulada torna-se uma totalidade histórica que é expressa em valores, conhecimentos e formas de condutas. É nesse sentido que segundo Becker, debatedor de Adorno, a educação é “um equipar-se para orientar-se no mundo”, trata-se de “uma relação dialética” (Becker, debatedor, *Educação Para quê?*, E.E., 1995, p. 114). Manifesta-se aqui o *sentido ambíguo da adaptação*. Enquanto mediação na construção do indivíduo como ser histórico e social ela é indispensável e necessária. Adorno afirma que “a educação seria impotente e ideológica se ignorasse o objetivo da adaptação e não preparasse os homens para se orientarem no mundo”. Porém essa necessidade se torna problemática diante da sociedade capitalista avançada que impõe os valores vigentes “precisamente no que tem de pior. Nestes termos ... existe no conceito de educação para a consciência e para a racionalidade uma ambigüidade” (Adorno, *idem*, p. 143-144).

As concepções de educação vigentes geralmente estão voltadas para o fato de que as pessoas “tenham que se adaptar ao sistema dominante, ou que devam se orientar conforme valores objetivamente válidos e dogmaticamente impostos” (Adorno, *Educação contra a barbárie*, E.E., 1995, p. 156). Isso contribui para o conformismo, para a perda da autonomia, e para a dependência da ordem existente. Diz Adorno:

Se posso crer em minhas observações, suporia mesmo que entre os jovens e, sobretudo, entre crianças encontra-se algo como um realismo supervalorizado – talvez correto fosse: pseudo-realismo – que remete a uma cicatriz. Pelo fato de o processo de adaptação ser tão desmesuradamente forçado por todo o contexto em que os homens vivem, eles precisam impor a adaptação a si mesmos de um modo dolorido, exagerando o realismo em relação a si mesmo, e, nos termos de Freud, identificando-se ao agressor. A crítica deste realismo supervalorizado parece-me ser uma das tarefas educacionais mais decisivas, a ser implantada, entretanto, já na primeira infância (Adorno, *Educação Para Quê?*, E.E., 1995, p. 144-145).

A organização da sociedade capitalista tornou-se tão poderosa que impõe essa adaptação automática aos indivíduos. A situação atualmente muito requisitada “de se adaptar a condições em permanente mudança” relaciona-se, segundo Adorno, com a fraqueza do *eu*. Portanto, “a emancipação precisa ser acompanhada de uma firmeza do eu” (Adorno, *Educação e Emancipação*, E.E., 1995, p. 180). Daí a necessidade da conscientização e do resgate da Autonomia. Essa educação deve ser ampla, proporcionada pela família, escola e universidade, conforme advoga Adorno:

A educação por meio da família, na medida em que é consciente, por meio da escola, da universidade teria neste momento de conformismo onipresente muito mais a tarefa de fortalecer a resistência do que de fortalecer a adaptação (Adorno, *Educação Para Quê?*, E.E., 1995, p. 144).

Podemos perceber aí a ambiguidade da educação ao que se refere à adaptação. Quer dizer, segundo Adorno, para que a educação possa contribuir para a emancipação ela tem que, ao mesmo tempo, proporcionar a adaptação no sentido de integrar o indivíduo à cultura, normas e valores sociais, porém nas suas devidas proporções; e, por outro lado, ela deve favorecer o distanciamento do indivíduo da realidade social coisificada, da indústria cultural que aí impera, enfim da heteronomia da sociedade capitalista, uma vez que, a adaptação automática à ordem vigente gera condições favoráveis para a perda da autonomia e também para o advento do autoritarismo. E aqui chegamos ao *segundo elemento* que poderá ou não contribuir para uma prática pedagógica emancipatória que é a questão da *autoridade*.

Portanto, a autoridade na formação da pessoa também tem uma dupla dimensão: dependendo de como é aplicada ela poderá provocar um efeito positivo ou negativo no indivíduo. Decorre aqui o seu caráter ambíguo tal qual a questão da adaptação.

Não resta dúvida que no processo de socialização da criança a autoridade saudável deve estar presente como momentos de sua formação; porém é preciso perceber que certas “condutas autoritárias prejudicam o objetivo educacional”

(Adorno, *Tabus Acerca do Magistério*, E.E., 1995, p. 115). É necessário atentar para o fato de que se o educador não utilizar corretamente a autoridade, extrapolando a sua dimensão necessária, poderá oprimir “a liberdade intelectual e a formação do espírito” (Adorno, *idem*, p. 116).

A questão da relação entre a autoridade e o advento da barbárie é “um importante aspecto que geralmente passa quase despercebido”. Tal aspecto “não recebeu a atenção merecida por parte da ciência e da pedagogia” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 125). A dor física, a demonstração de uma suposta coragem e a “identificação cega com o coletivo” geralmente expressa em hábitos populares, “tais como os trotes de qualquer ordem” (Adorno, *idem*, p. 128), são elementos precursores da violência e da barbárie.

Adorno diz que isso tem a ver com a rigidez e o autoritarismo que desempenhou “um papel importante na educação tradicional”, que perdura hoje (ainda que de forma velada), e no elogio “à educação baseada na força e voltada à disciplina” (Adorno, *idem*, p. 128). Esse tipo de educação que premia a dor e reprime o medo é decorrente do autoritarismo e também leva à formação de uma personalidade autoritária. Trata-se do caráter manipulador do qual falamos anteriormente.

Uma forma de impedir a formação do caráter manipulador e autoritário é buscar, com a ajuda da psicologia, da psicanálise e da sociologia, os motivos internos e externos que geram esse tipo de personalidade, apesar de sua constituição ser decorrente da doença social, e não do indivíduo; pois, como já mencionamos, para Adorno, o homem não é naturalmente mau. Portanto, embora ele considere os fatores psicológicos como sendo também objetivos; porém nesse caso da constituição do caráter manipulador e autoritário, considera os fatores objetivos como sendo “os momentos sociais que, independentemente da alma individual dos homens singulares, geram algo como a barbárie” (Adorno, *Educação contra a Barbárie*, E.E., 1995, p. 156).

Portanto, a educação, como um momento da práxis social, não pode ser autoritária, quer dizer, não pode retirar a espontaneidade das pessoas, convertendo-as “em obedientes instrumentos da ordem vigente ... em nome da

autoridade”. A educação autoritária provoca o “impulso destrutivo e a essência mutilada da maioria das pessoas” (Adorno, idem, p. 159). Por conseguinte, “a perpetuação da barbárie na educação é mediada essencialmente pelo princípio de autoridade” (Adorno, idem, p. 126). É preciso, então, que se renuncie ao comportamento autoritário quando ele se torna prejudicial. Por isso “a dissolução de qualquer tipo de autoridade não esclarecida, principalmente na primeira infância, constitui um dos pressupostos importantes para a desbarbarização” (Adorno, idem, p. 167). É certo que uma autoridade pelo esclarecimento, sobretudo na primeira infância, faz-se necessário, portanto,

determinadas manifestações de autoridade, que assumem um outro significado, na medida em que já não são cegas, não se originam do princípio da violência, mas são conscientes, e, sobretudo, que tenham um momento de transparência inclusive para a própria criança; quando os pais *dão uma palmada* na criança porque ela arrancou as asas de uma mosca, trata-se de um momento de autoridade que contribui para a desbarbarização (Adorno, idem, p. 167).

Becker concorda com essa posição dizendo que “a criança não pode ser nem submetida autoritariamente à violência, nem submetida à insegurança total pelo fato de não se oferecer a ela nenhum tipo de orientação” (Becker, debatedor, *A Educação contra a Barbárie*, E.E., 1995, p. 168). Adorno complementa essa idéia afirmando que as crianças que têm uma orientação, nos parâmetros de uma autoridade adequada, “serão também como adultos ou adolescentes aqueles que são relativamente imunes em face das agressões da barbárie” (Adorno, idem, p. 168). Isso remete a uma educação emancipatória.

Adorno diz que na literatura pedagógica quase não há uma “tomada de posição decisiva pela educação para a emancipação, como seria de pressupor...” (Adorno, *Educação e Emancipação*, E.E., 1995, p. 172). Em seu lugar encontramos “um conceito guarnecido nos termos de uma ontologia existencial de autoridade de compromisso, ou outras abominações que sabotam o conceito de emancipação...” (Adorno, idem, p. 172).

Adorno fala dos falsos compromissos, quer dizer, o apelo aos compromissos apenas como passaporte moral, que “são assumidos somente com o objetivo de identificar-se como cidadão confiável” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 124). No entanto, esses falsos compromissos

significam uma heteronomia, um tornar-se dependente de mandamentos, de normas que não são assumidas pela razão própria do indivíduo. O que a psicologia denomina superego, a consciência moral, é substituído no contexto dos compromissos por autoridades exteriores, sem compromisso, intercambiáveis ... (Adorno, *idem*, p. 124).

Em realidade a autoridade e o compromisso aqui não dizem respeito àquele espírito de emancipação, eles não têm qualquer consideração com relação à autonomia. Becker cita o exemplo da então União Soviética que, segundo ele, apesar de ela ter realizado “a transformação das relações de produção”, mudou “extraordinariamente pouco em termos de não educar as crianças para a emancipação” (Becker, debatedor, *Educação e Emancipação*, E.E., 1995, p. 174), persistindo, em suas escolas, um estado totalmente autoritário de educar. Nesse sentido, a educação na União Soviética continuou sem emancipar as pessoas, embora, diz Becker, “não apenas em Kant, mas também em Karl Marx haja muitas coisas que se opõem a essa educação não-emancipada” (Becker, *idem*, p. 175). O princípio contrário aqui seria a educação para a reflexão, para a autonomia no sentido de Kant; e para a formação onilateral do homem no sentido de Marx.

Adorno diz que “o conceito de autoridade adquire seu significado no âmbito do contexto social em que se apresenta” (Adorno, *Educação contra a Barbárie*, E.E., p. 176). A autoridade no processo de socialização da criança, tem como ponto de confluência as categorias sociais, pedagógicas e psicológicas. Portanto, o modo pelo qual a pessoa se torna um ser autônomo e, conseqüentemente, emancipado, “não reside simplesmente no protesto contra qualquer tipo de autoridade” (Adorno, *idem*, p. 176). O momento da autoridade, segundo Adorno, quando corretamente empregado é “o pressuposto como um momento genético pelo processo da emancipação” (Adorno, *idem*, p. 177). Porém não se deve

conservar essa etapa de autoridade e tampouco se deve possibilitar o seu mau uso. Quando isso ocorre, “os resultados não serão apenas mutilações psicológicas, mas justamente aqueles fenômenos do estado de menoridade” (Adorno, *idem*, p. 177), que levam à coisificação da consciência.

Para nosso autor, “em cada situação em que a consciência é mutilada, isto se reflete sobre o corpo” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 126-127). Destaca-se aqui a função do *esporte e da competição*. Estamos no nosso *terceiro e quarto elementos* de análise.

Segundo Adorno, os reflexos da coisificação da mente manifestam-se no corpo, propiciando até mesmo atos e sinais de violência. Nesse caso, o esporte poderá contribuir para a saída desse estado de coisas, pois, quando bem orientado ele poderá ser um potencial pedagógico emancipatório. Porém, segundo Adorno, o esporte também é ambíguo pois,

por um lado, ele pode ter um efeito contrário à barbárie e ao sadismo, por intermédio do *fairplay*, do cavalheirismo e do respeito pelo mais fraco. Por outro lado, em algumas de suas modalidades e procedimentos, ele pode promover a agressão, a brutalidade e o sadismo ... (Adorno, *idem*, p. 127).

Por conseguinte, *tanto* o esporte *pode* se constituir em um potencial educativo, pois além da educação do corpo, simultaneamente educa o espírito pelo respeito ao adversário, pelo ensino às regras de convivência, bem como pela reflexão “das debilidades do que a gente mesmo faz” (Adorno, *Educação contra a Barbárie*, E.E., 1995, p. 161-162); *como por outro lado*, pode gerar agressões e grandes violências. Adorno diz que essa influência do esporte ocorre tanto entre os participantes como entre os torcedores. No caso do efeito agressivo ocorre sobretudo nos indivíduos que “não estão submetidos ao esforço e à disciplina do esporte ...” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 127).

Mais uma vez a educação poderá contribuir para a violência ou para a emancipação. Por isso, diz Adorno, “é preciso analisar de uma maneira sistemática essa ambigüidade”. E os resultados de tal análise “teriam que ser aplicados à vida esportiva na medida da influência da educação sobre a mesma” (Adorno, *idem*, p.

127), pois, o esporte também está relacionado com a *competição* que, por sua vez, também compreende uma ambigüidade.

Em realidade Adorno considera a competição, em última instância, como sendo um princípio “contrário a uma educação humana” (Adorno, *Educação contra a Barbárie*, E.E., 1995, p. 161). Para ele, “um ensino que se realiza em formas humanas de maneira alguma ultima o fortalecimento da competição” (Adorno, idem, p. 161). No entanto, as escolas mantêm a competição como um papel decisivo na educação, “esta é uma daquelas mitologias que continuam lotando nosso sistema educacional e que necessitam de uma análise científica séria” (Adorno, idem, p. 162).

É claro que na prática do esporte e da competição quando predomina o aspecto lúdico, Adorno considera “esta uma inflexão particularmente humana” (Adorno, idem, p. 163). Nesse viés Becker comenta o fato de se defender “que é preciso preparar pela competição na escola para uma sociedade competitiva” (Becker, debatedor, idem, p. 163). Assim como Adorno, Becker é contrário a essa posição pois ao invés de promover a competição, “o mais importante que a escola precisa fazer é dotar as pessoas de um modo de se relacionar com as coisas” (Becker, idem, p. 163). Para Adorno tudo isso é muito procedente, por isso é preciso que a educação para a emancipação atue no sentido de proporcionar não a semiformação, mas sim a real formação dos homens, incidindo nas razões objetivas da falência da cultura e do advento da barbárie. Tal função leva à necessidade do *esclarecimento*. Esse é nosso *quinto elemento* de discussão.

Segundo Adorno, “a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 13). No entanto, o próprio conceito desse pensamento na forma histórica da sociedade capitalista sofreu uma regressão generalizada, pois predomina a disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente. Para o nosso autor,

se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando o seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento

cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também a sua relação com a verdade (Adorno, idem, p.13).

Podemos perceber que o *esclarecimento* é a pedra angular da dialeticidade da *Teoria Crítica*. Tanto Marcuse como Adorno, no viés materialista de Marx, são firmes na crítica negativa, que dizer, na denúncia dos mecanismos da produção e reprodução do capitalismo para, a partir daí, buscar elementos para uma conscientização dos homens e uma possível transformação dessa realidade. Para esses teóricos, o conhecimento da realidade na sua essência é fundamental para o resgate da Razão emancipatória, ou seja, para a retomada da dimensão humana na processualidade histórica dos homens. É nesse sentido que, segundo Adorno, “o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo” (Adorno, idem p. 13).

Apesar da sua crítica à Razão absoluta do sistema hegeliano, Adorno atribui uma extrema importância ao pensamento crítico, ao esclarecimento, para que haja uma prática realmente efetiva, diz ele:

Creio que filosoficamente é muito bem possível criticar o conceito de uma razão absoluta, bem como a ilusão de que o mundo seja o produto do espírito absoluto, mas por causa disto *não é permitido duvidar* de que sem o pensamento, e um pensamento insistente e rigoroso, não seria possível determinar o que seria bom a ser feito, uma prática correta (Adorno, *Educação e Emancipação*, 1995, p. 174. Os grifos são nossos).

Adorno busca uma maneira de preservar o poder crítico do pensamento, a dimensão esclarecedora da Razão. A começar pelo esclarecimento da situação histórica, no sentido de desvendar as sementes do irracionalismo, quer dizer, da Razão instrumental que liquidou a dimensão teórica da práxis humana. Para Adorno a teoria deve ser comprometida com a existência social dos homens, desenvolvendo uma reflexão sobre as condições da civilização marcada pela sociedade industrial avançada. A teoria, portanto, deve ter como base o pensamento dialético, e não simplesmente o pensamento formal, positivista.

O pensamento esclarecedor, dialético, contribui para a conscientização dos homens. Por isso ele não pode ser simplesmente formal, pois, o que caracteriza

“propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo”(Adorno, *Educação Para Quê?*, E.E., 1995, p. 151). Portanto, para Adorno, o sentido mais profundo da “consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências” (idem). Para o nosso autor, pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Aqui o *esclarecimento* torna-se a *negação* do caráter repressivo e unilateral da dinâmica social. A sua realização ocorre mediante o caráter reflexivo do pensamento dialético. Essa posição ancora-se no conceito kantiano de autonomia, liberdade e, portanto, de emancipação humana.

Como já frisamos, Adorno adota o conceito de esclarecimento e de emancipação de um modo análogo à concepção de Kant. Para ambos, a emancipação não é somente o desenvolvimento intelectual do pensamento, a superação da ignorância no processo histórico; mas também a capacidade dos homens de se libertar da dominação e opressão geradas por eles próprios. Segundo Kant, “os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado” (Kant, *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?* Op. Cit., 1974, p. 114). É nesse sentido que Kant define o *esclarecimento* como sendo “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (Idem, p. 100). Essa culpa ocorre quando a causa da menoridade não é a falta de entendimento, “mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem” (Kant, idem, p. 100).

Adorno comenta que o “entendimento sem a direção de outrem é o entendimento dirigido pela razão. Isso significa simplesmente que, graças a sua própria coerência, ele reúne em um sistema os diversos conhecimentos isolados” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 81).

À luz desse *esquematismo kantiano*, que consiste na harmonia da percepção com o entendimento, pois caso contrário o pensamento entra em conflito com a prática real, Adorno diz que na manipulação da sociedade industrial “os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele

produz para si próprio” (Adorno, *idem*, p. 83). Desse modo, a ordem totalitária do capitalismo “trata os homens como coisas” (*idem*, p. 85), e o “pensamento torna-se um puro e simples órgão e se vê rebaixado à natureza” (*idem*, p.86). Destaca-se aqui a menoridade do homem que se revela como a sua “incapacidade de se conservar a si mesmo” (*idem*, p. 82-83).

Ora, se o próprio homem é culpado dessa sua menoridade, então é ele mesmo que deve sair dela. Como diz Kant, o homem não pode renunciar ao esclarecimento, pois, se o fizer, “significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade” (Kant, *op. cit.*, 1974, p. 110). Segundo Kant, apesar de por preguiça, medo ou covardia, ser difícil “para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade” (*idem*, p. 102), no entanto ele tem a liberdade para o esclarecimento, quer dizer, a liberdade “de fazer *uso público* de sua razão em todas as questões” (Kant, *idem*, p. 104). O uso público da Razão é livre porque segundo Kant, o uso da Razão não é privilégio de classe, raça ou de uma profissão, pois, qualquer homem, na qualidade de sábio pode, de acordo com seu próprio entendimento, raciocinar, esclarecer, discordar, fazer observações, etc. Portanto, “o *uso público* de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento” (Kant, *idem*, p. 104). Por outro lado, há o uso *privado da Razão*, que é limitado. Trata-se do uso da Razão do sábio “em um certo *cargo público* ou função a ele confiado” (Kant, *idem*, p. 104). Para diferenciar o uso público do uso privado da Razão Kant dá o seguinte exemplo do sacerdote. No exercício de sua profissão ele deve obedecer, quer dizer, deve fazer seu sermão “de conformidade com o credo da Igreja a que serve, pois foi admitido com esta condição” (*idem*, p. 106) Esse é o seu *uso privado da Razão*⁷². Porém, enquanto sábio, tem completa liberdade, e até mesmo o dever, “de dar conhecimento ao público de todas as suas idéias, cuidadosamente examinadas e bem intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo” (Kant, *idem*, p. 106). Esse é o uso *público da Razão*, que faz parte da natureza humana. É ela que realiza o esclarecimento, tornando o homem maior de idade e, portanto, um ser capaz de transformar a ordem vigente.

⁷² Kant diz que embora o uso privado da Razão seja restrito e limitado; no entanto, isso não impede “notavelmente o progresso do esclarecimento” (Kant, *idem*, p. 104).

Daí porque fazer uso público da Razão é uma atitude prática, política e emancipadora.

É a partir desses pressupostos que Kant acreditava no potencial emancipador da Razão. E esse legado foi incorporado pelos frankfurtianos. Para estes a *Teoria Crítica* não é somente uma resistência ao irracionalismo, quer dizer, à Razão instrumental, à indústria cultural e à barbárie capitalista; mas também é via de esclarecimento e de emancipação.

Para Adorno, apesar dos bloqueios e da alienação dominante, o presente é acessível a uma práxis transformadora. Deste modo, ele atribui um sentido emancipatório ao homem, como um sujeito histórico, capaz de sair da sua minoridade. E para isso o processo educacional tem um papel fundamental.

A educação pelo esclarecimento tanto contribui contra a barbárie como para o advento da emancipação humana. A emancipação aqui não se refere somente a autonomia do homem em relação ao mito, como foi no início da modernidade, mas também em relação ao fetiche criado pelos próprios homens; pois, como afirma Adorno, “os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 43). É no combate a esse fetiche dos próprios homens que a educação como esclarecimento tem um potencial emancipatório. Portanto, a educação pode contribuir para que o homem saia da minoridade e atinja a maioridade.

Pode-se indagar aqui como é possível essa educação quando justamente a formação do homem é condicionada pela estrutura social fetichizada. Por outro lado, pode-se questionar também se é possível haver transformação sem que a ação direcionada para esse fim parta dos próprios homens. Nesse aspecto podemos remeter à consideração de Kant quando diz que “não se pode esperar que o bem venha do alto”, a não ser pela educação no caso em que ela “seja primorosa” (Kant, *Sobre a Pedagogia*, 2002, p. 24). Destacando a idéia da educação como parte essencial da formação humana Kant considera que “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz” (Kant, *idem*, p. 15).

É nesse viés que Adorno acredita no potencial emancipatório da educação. Para ele, retomando uma passagem já citada por nós, “a educação tem sentido unicamente como educação dirigida e uma auto-reflexão crítica” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 121). A educação crítica prepara para o exercício do pensar e, portanto, para o esclarecimento. Aqui está o seu potencial emancipatório.

A educação como esclarecimento envolve todo o processo formativo do homem, começando desde à infância, passando pela juventude, até à fase adulta. Essa educação busca as causas da barbárie para extinguí-la, estabelece condições de autonomia do pensamento, da consciência e da liberdade do indivíduo. Ela deve ser feita principalmente nas escolas e universidades, mas também pode ser realizada através dos pais, de organizações, dos meios de comunicação e de outras instituições formativas. Portanto, é preciso “começar despertando a consciência, pois hoje em dia o mecanismo da ausência de emancipação” ocorre “em âmbito planetário” (Adorno, *Educação contra a Barbárie*, E.E., 1995, p. 183).

Em relação ao complexo escolar Adorno diz que para “o desenvolvimento individual dos homens a escola constitui quase o protótipo da própria alienação social” (Adorno, *Tabus Acerca do Magistério*, E.E., 1995, p. 112). Por isso, em primeiro lugar “impõe-se um *esclarecimento* acerca do complexo em seu conjunto” (idem, p. 114. O grifo é nosso). Esclarecimento dos professores para com os pais e alunos, e isso com muito mais seriedade e maturidade com as crianças do que com os adultos. Adorno adverte que o esclarecimento não deve ser “meramente intelectual, embora se deva iniciar por seu intermédio” (idem). Seria preciso, além disso, contrapor-se à ideologia da escola contrária a uma formação efetiva; explicar que a escola não constitui um fim em si-mesmo; proporcionar a liberdade intelectual e a formação do espírito e, por fim, melhorar a qualidade da própria formação dos professores trabalhando “os pontos nevrálgicos” dessa fase. Pois, segundo Adorno, a solução para grande parte dos problemas da educação escolar estaria também numa “mudança no comportamento dos professores” (Adorno, idem, p. 113).

Enfim, Adorno considera que na mediação de uma educação para o esclarecimento e para a transformação, “a reflexão e a ação individual podem contribuir” (Adorno, idem, p. 116), mas não se deve esquecer “que a chave da transformação decisiva reside na sociedade e em sua relação com a escola” (idem). Por outro lado, a escola não é apenas objeto, ela é também o sujeito da transformação através dos seus agentes, quando bem aplicada por eles: professores, alunos, pais, etc. Portanto,

O *phatos* 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 ... é preciso contrapor-se à barbárie principalmente na escola. Por isto, apesar de todos os argumentos em contrário ... é tão importante do ponto de vista da sociedade que a escola cumpra sua função ... (Adorno, idem, p. 117).

Para Adorno, os mais esclarecidos, os intelectuais podem contribuir para uma prática pedagógica emancipatória. Portanto, os intelectuais têm uma importância na função da desbarbarização e do esclarecimento não somente através da educação escolar e universitária, mas também em outras atividades formativas como organizações grupais, meios de comunicação, orientações extra-sala de aula, etc.

Essa educação como esclarecimento implica a saída da Razão instrumental e o resgate da Razão emancipatória; significa a conscientização dos indivíduos e a saída da sua minoridade. Tudo isso contribui para que se possa resgatar o amor na construção do humano, cuja direção central é a (re)educação dos sentidos. Essa reeducação dos sentidos é uma tarefa, ao mesmo tempo, individual e coletiva, e só pode ocorrer por meio da educação como esclarecimento que, enquanto tal, torna-se um potencial crítico emancipatório.

CAPÍTULO IV

À GUIA DE CONCLUSÃO

Chegamos ao final deste trabalho. É claro que nenhuma pesquisa tem a pretensão de esgotar o assunto pesquisado, muito menos esta. No entanto, vamos retomar agora alguns pontos que marcaram a sua trajetória, perpassando as categorias que receberam o título da pesquisa, ou seja, *Trabalho, Razão Instrumental e Educação Emancipatória*.

Portanto, por meio da discussão dessas categorias pudemos perceber a unidade teórica de Marx, Marcuse e Adorno, não em sua totalidade, mas em grande parte das suas posições, principalmente em relação às questões aqui destacadas.

Para demonstrá-las tivemos que abusar um pouco das citações, porém achamos isso necessário, pois quisemos manter a fidelidade ao pensamento dos autores em questão e demonstrar, ao leitor, a fidelidade de nossas afirmações. Inclusive algumas passagens são aqui retomadas, além do acréscimo de outras, para que possamos demonstrar o ponto de encontro desses pensadores, que se complementa com os lineamentos acerca da necessidade da (re)educação dos sentidos na dimensão emancipatória. Ao final, trazemos essas referências para o século XXI.

4.1. O PONTO DE ENCONTRO DE MARX, MARCUSE E ADORNO.

Existem algumas afirmações de que os teóricos da Escola de Frankfurt tenham abandonado a teoria de Marx. Não resta dúvida de que as suas posições não são totalmente idênticas. Porém, as nossas preocupações, nesta pesquisa, não se dirigem para as divergências dessas posições e sim para a sua convergência.

Vimos que os escritos de Marx sobre a história, o trabalho alienado, o fetichismo da mercadoria e a conseqüente reificação das relações humanas, são a força propulsora das teses de Marcuse e de Adorno sobre a Razão instrumental e a industrial cultural, nos permitindo remeter a outros elementos de convergência do pensamento desses três teóricos, como a questão do processo dialético, da relação recíproca entre o *ser* e o *pensar*, da dimensão destrutiva da indústria, da consciência coisificada do homem, do esclarecimento, da educação como mediação da práxis social, da possibilidade da emancipação, etc. São essas questões que afirmam o *ponto de encontro* de Marx, Marcuse e Adorno, as quais retomamos, aqui, ainda que sumariamente, pois elas estão delineadas nos capítulos anteriores deste trabalho.

De início, podemos afirmar que para Marx, Marcuse e Adorno o desenvolvimento do gênero humano, quer dizer, do indivíduo singular e social, bem como a formação da sua consciência, se edifica no curso da sua própria história. Portanto, na interação com a natureza, através do trabalho e dos complexos sociais que dele derivam, o homem faz a sua história. Marx diz que “os homens têm história porque devem produzir sua vida, da mesma forma que a sua consciência”. Nesse processo, as relações sociais e os objetos por eles criados têm uma ação de retorno sobre a sua sociabilidade e sobre eles mesmos, determinando um modo de agir e de pensar. É nesse sentido que segundo Marcuse, “os homens fazem a sua própria história, mas fazem-na sob determinadas condições”. Tais condições, porém, já são resultados de ações anteriores, quer dizer, através da sua atividade, criando a sua história, os homens definem o seu mundo social, criam valores e significados para a organização da sua vida, numa interação dialética com a natureza e entre si, da qual decorre a sua sociabilidade, sempre com a intenção de uma elevação qualitativa da sua existência. Adorno afirma essa idéia ao dizer que “a história designa uma forma de conduta do ser humano que é transmitida de uns a outros e que se caracteriza antes de tudo pelo que nela aparece de qualitativamente novo”.

Essas considerações nos deixam bastante claro que a história para Marx, Marcuse e Adorno é decorrente da própria práxis dos homens. Trata-se de um

processo que integra a sua *auto-criação* – na sua mediação com a natureza – e a *totalidade social*, decorrente dessa mediação. Portanto, os elementos que atuam na fundação do ser social e que constituem a sua história não são apenas a subjetividade, a consciência e ação do homem; mas também a objetividade, a natureza e as circunstâncias sociais presentes.

Deste modo, embora a totalidade social seja resultante do pensamento e das ações dos homens, ela impõe certos limites aos próprios homens. Daí a determinação recíproca entre a totalidade social e as ações humanas. Essa posição também constitui o *ponto de encontro* de Marx, Marcuse e Adorno. É dela que decorre a sua crítica a Hegel por este conceber a Razão histórica acima dos homens concretos, tomando a história dos homens como um simples atributo da Razão absoluta ou do pensamento puro. É certo que Hegel teve o mérito de considerar a história como processo, como elevação do homem. Marx, Marcuse e Adorno elogiam a Hegel por considerar o homem como um sujeito histórico e por elaborar sistematicamente o método dialético. Mas o seu desenvolvimento é conduzido por uma Razão ou Espírito absoluto cuja síntese é a identidade do *real* e do *racional*, ou seja, do *ser* e do *pensamento*. Marx diz que Hegel “descobriu apenas a expressão abstrata, lógica, especulativa, do processo histórico”. Marcuse também comunga com essa rejeição de Marx ao idealismo de Hegel por este considerar que a Razão absoluta governa a vontade e a ação dos homens. Segundo Marcuse, “tal razão parece comportar-se como uma lei natural, e não como uma atividade humana autônoma”. Desse modo, “em lugar de agir por meio do poder consciente do homem, a razão domina o homem”. Adorno igualmente rejeita a Razão absoluta hegeliana, pois, em consequência da identidade da realidade e do pensamento, a ação transformadora dos homens fica bloqueada. Adorno diz que essa adoção da “identidade do sujeito e do objeto” termina por permitir a Hegel “conciliar as exigências antagônicas da contemplação e da construção!”. Esse sistema de Hegel, que leva a essa identidade entre o *ser* e o *pensar*, é bastante destrutivo quando se engendra nele os homens concretos e suas relações sociais. Daí a ironia de Adorno em relação às “bombas-robô de

Hitler”, quando diz: “eu vi o *espírito do mundo*, não a cavalo, mas sobre asas e sem cabeça...”

Hegel ao colocar sujeito e objeto como idênticos, ou seja, ao identificar o *ser* como apenas uma categoria do pensamento puro, uma categoria lógica, termina por dissolver, assim, a própria objetividade, a realidade concreta. Ora, o pensamento isolado da vida real dos homens, da sua atividade prática, das suas relações sociais, não pode ser autenticamente questionado. Como elucidar, por exemplo, o porquê das “bombas-robô” de Hitler ? Como elucidar a exploração do Estado capitalista se o tenho como manifestação da Razão absoluta e não como decorrente da práxis social dos homens ? É aqui que decorre mais um *ponto de encontro* entre Marx, Marcuse e Adorno. Para eles, a relação do homem com a natureza e dos homens entre si no seio da sociedade, são um aspecto essencial da dialética e, deste modo, concebem a história como sendo um processo dialético, cujo autor é o próprio homem nas suas relações sociais concretas. Essa abordagem nos fornece o fundamento ontológico da vida social bem como a dimensão ativa do homem para superar os bloqueios (sejam naturais ou sociais), que impedem a realização satisfatória da sua existência. Portanto, apesar da sua liberdade ser circunscrita pelas condições objetivas da sociedade, isso não elimina o poder ativo do seu pensamento e ação, quer seja em nível individual, quer seja em nível coletivo.

No decorrer deste trabalho pudemos perceber que é a partir desses pressupostos que Marx e, posteriormente, Marcuse e Adorno desenvolvem uma *teoria crítica* da sociedade burguesa. Vimos que das sábias críticas de Marx ao sistema capitalista, Marcuse e Adorno além de bons ouvintes, foram também grandes corroboradores ao trazerem os conceitos de alienação, fetichismo da mercadoria, coisificação do homem, etc., para a análise da sociedade industrial avançada.

Portanto, Marx opõe-se à exploração do trabalhador, à coisificação do homem e à dominação de uns homens sobre outros homens, cujo aparato é o fetichismo da mercadoria. A partir dessa posição, Marcuse e Adorno dão conta das formas assumidas desse fetichismo na cultura, nas relações humanas, na

educação, etc, quando tal fetichismo se generaliza e se intensifica através do desenvolvimento da sociedade industrial e da tecnologia, resultando a Razão instrumental que impera na consciência e na vida social dos homens. Esse é o *ponto de encontro central* de convergência dos três pensadores.

Destacamos no primeiro capítulo deste trabalho a tematização de Marx sobre o trabalho alienado. Vimos que na sua posição, a dimensão alienada do trabalho avilta o próprio *ser* do homem uma vez que ele é parte constitutiva da sua vida genérica. Portanto, segundo Marx, o trabalho alienado “transforma a *vida genérica do homem* (e também a própria natureza) em ser *estranho*, aliena o homem do próprio corpo, bem como a natureza externa, a sua vida intelectual, a sua *vida humana*”. Marcuse expressa essa mesma posição ao comentar sobre a intensificação dessa alienação diante do aparato da tecnologia da sociedade industrial avançada. Diante da manipulação dessa sociedade sobre os homens, Marcuse diz que “a alienação do trabalho está quase concluída”, pois as determinações do trabalho diante das novas tecnologias, individualizam os homens em seu próprio corpo: “distribui o trabalho para os dedos, mãos, braços e pés”. Tudo isso dispensa e impede a percepção das suas próprias potencialidades. Marcuse salienta que “a divisão técnica do trabalho decompõe o ser humano em operações e funções, coordenadas pelos planejadores do processo capitalista”. Também Adorno confirma essa degradação do homem, em virtude do trabalho, ao dizer que “a consumação da divisão do trabalho no indivíduo, sua objetivação radical, conduz à sua cisão doentia”. Desse modo “a divisão burguesa do trabalho força a auto-alienação dos indivíduos que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica”.

Tudo isso é produto do fetichismo da mercadoria. Vimos que na posição de Marx esse fetichismo ocorre porque no capitalismo “os produtos do trabalho e o próprio trabalhador tornam-se mercadorias” nesse sentido os homens e suas relações sociais tornam-se coisas, são reificados, coisificados. Marx diz que os meios para desenvolver a produção no sistema capitalista “se convertem em meios para dominar e explorar o produtor, mutilam o operário e degradam-no a uma insignificante peça da máquina”. Marcuse remete esse fetichismo à abundância da

produção e do consumo supérfluo das mercadorias que coisificam não somente o trabalhador no seu trabalho, mas também fora do seu trabalho, principalmente como consumidor. Assim, diz Marcuse, “os indivíduos ficam completamente escravizados ao fetichismo do *mundo do produto*, recriando eles próprios, o sistema capitalista”. Adorno vai expressar esse fetichismo no valor de troca do bem cultural. Segundo ele, com a expansão da burguesia a cultura também se difundiu, mas não para a emancipação dos sentidos, não para o ser-digno do homem, e sim para atender aos parâmetros da sociedade burguesa. Desse modo, “a cultura converte-se totalmente numa mercadoria” e o sistema delirante impõe a todos a sua disseminação; “o mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural”. Esse é o grande paradoxo do progresso e do desenvolvimento da indústria pois, ao mesmo tempo em que propicia o desenvolvimento das capacidades humanas, também degrada o ser e a consciência dos homens. Marx, Marcuse e Adorno também se *assemelham nesse ponto*.

No seu tempo, Marx já havia afirmado que a exploração do homem pelo homem tem como amparo econômico a propriedade privada e que o “*capital industrial*” é a forma objetiva da propriedade privada. Segundo Marx, é somente com a riqueza industrial que “a propriedade privada pode consolidar o seu domínio sobre o homem e tornar-se, na sua forma mais geral, o poder histórico-mundial”. Manifesta-se, aqui, a dimensão alienante da indústria, uma vez que ela ampara a propriedade privada, atendendo a interesses particulares. Marx diz que a indústria, através do trabalho, torna-se a base da história humana “muito embora o seu efeito imediato tenha consistido em acentuar a desumanização do homem”. Essa desumanização, em decorrência da indústria, também é constatada por Marcuse ao afirmar que a “sociedade industrial, que faz suas a tecnologia e a ciência, é organizada para a dominação cada vez mais eficaz do homem e da natureza...”. Adorno partilha com essa idéia dizendo que “a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta”. Remetendo a coisificação do homem, Adorno afirma ainda que “o animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas”. Porém essas determinações da realidade social decorrem do próprio nexos ontológico entre os homens e as condições sociais geradas por eles mesmos.

Portanto, segundo Marx, Marcuse e Adorno, os homens ao tentarem dominar cada vez mais a natureza, através do trabalho e das ciências que aí se desenvolvem, terminam por dominar os outros homens e, portanto, a si mesmos. Quer dizer, todas as crises dos diversos períodos históricos, bem como das diversas esferas sociais de cada período, compreendem uma determinação recíproca do pensamento e ações dos homens com a totalidade social.

É desse modo que o ser do homem, as suas idéias e o seu pensamento, brotam ontologicamente a partir da sua autoconstrução. Esse é mais um *ponto de encontro* dos três pensadores. Marx diz que “os homens são produtores de suas representações e de suas idéias”. Portanto, no decorrer da sua história os homens transformam a sua realidade social e também o “seu *pensar* e os *produtos* do seu pensar”. É assim que com o desenvolvimento da sociedade industrial Marcuse e Adorno constatam que as idéias e o pensamento do homem tornaram-se instrumentos do aparato capitalista. Marcuse diz que a racionalidade do homem, sob o impacto da sociedade industrial avançada, “se viu transformada em *racionalidade tecnológica*”, quer dizer, com o fetichismo cada vez mais intenso no capitalismo avançado, a Razão humana converteu-se numa Razão instrumental, tornando-se paradoxalmente uma Razão “irracional”, pois, ela coisifica cada vez mais os homens. Adorno comunga com essa posição e acrescenta que o processo técnico não somente coisifica a consciência mas toma a própria Razão humana como uma simples aparelhagem econômica. “Ela é usada como um *instrumento universal* servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos”. Essas posições de Marcuse e Adorno parecem atualizar aquelas colocações de Marx quando diz que “a máquina adapta-se à *fraqueza* do homem para do ser humano *fraco* fazer uma máquina”.

O progresso tecnológico despotencializa a Razão emancipatória do homem, coisifica as relações sociais e aniquilam o indivíduo. A retroação desse estado de coisas sobre o indivíduo e sobre a sua consciência, é também um *ponto de encontro* dos três pensadores. Marx já havia constatado que “a consciência do ser humano sofre modificações de acordo com as condições concretas da sua existência material e das suas relações sociais”. É assim que, segundo Marcuse, o

capitalismo avançado gera as necessidades supérfluas a fim de que os indivíduos encontrem nas mercadorias a satisfação de suas supostas necessidades. Para ele, “a esfera do consumo é uma área da existência social do homem e, como tal, determina sua consciência”. O crescimento da produção dos bens e o aumento da sua quantidade destinado aos indivíduos proporcionam-lhes a impressão de uma igualdade entre os homens. Segundo Marcuse, essa “manipulação e controle da consciência se transformam num dos mecanismos reguladores mais necessários do neocapitalismo”. Adorno comenta que “a elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito”. Isso repercute na consciência e nas ações dos indivíduos, alienando cada vez mais o seu ser.

Com efeito, se o ser genérico do homem é alienado, também o homem enquanto indivíduo é alienado. Marx já dizia que “a vida individual e a vida genérica do homem não são diferentes, por mais que o modo de existência da vida individual seja um modo mais específico ou mais geral da vida genérica, ou por mais que a vida genérica constitua uma vida individual mais específica ou mais geral”. Portanto, *o indivíduo é o ser social*. Daí porque as condições sociais retroagem no ser do homem em geral, bem como no indivíduo singular. Marx diz que o mundo do capital subjuga cada vez mais o indivíduo ao seu domínio, ao mesmo tempo em que o desumaniza. Disso resulta o indivíduo egoísta. Segundo, ele, cada indivíduo “procura estabelecer sobre os outros um poder *estranho*, de maneira a encontrar assim a satisfação da própria necessidade egoísta”. Todo produto novo, afirma Marx, “é uma nova *potencialidade* de mútuo engano e roubo”. Marcuse comenta que a sociedade moderna se instaurou com a defesa de liberdade e de autonomia do indivíduo, mas o processo de produção de mercadorias solapou esse postulado. A força crítica do indivíduo tornou-se submissão e adaptação ao aparato do capitalismo que provocou, assim, novos padrões de individualidade. Nesse novo padrão “a criatividade e a originalidade individuais se tornaram desnecessárias”. O mundo se tornou um sistema de coisas animadas e inanimadas. Marcuse diz que o indivíduo “dificilmente se importa com outro ser vivo com a intensidade e persistência que demonstra por seu automóvel”.

Nesse sentido, os indivíduos se unem apenas na multidão (e não na coletividade), na qual predomina a competição e o interesse próprio de cada um. Segundo Marcuse, a multidão só une “sujeitos automatizados de autopreservação, desligados de tudo o que transcende seus interesses e impulsos egoístas”. Portanto, os interesses dos indivíduos na multidão não se dirigem para a coletividade, para uma nova ordem social, e sim se dirigem para uma posição melhor de si mesmos na ordem dominante. Para Adorno, nesse sistema “o indivíduo é ilusório, o que domina é a pseudo-individualidade”. Em realidade, as condições sociais do capitalismo avançado levam o indivíduo à violência, à barbárie. No entanto, Adorno adverte que essa consciência coisificada, esse caráter do indivíduo, não faz parte do seu ser-assim, não é um dado imutável e sim é resultado de uma formação . Portanto, “o indivíduo reflete, precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração”.

Não precisamos ir mais longe nos *pontos que convergem* o pensamento de Marx, Marcuse e Adorno. Embora pudéssemos mencionar outros, acreditamos que as questões aqui destacadas nos fornecem um demonstrativo dessa convergência. No entanto, queremos concluir essas considerações mencionando mais um *ponto de encontro*. Trata-se da nossa defesa de que o pensamento de Marx, Marcuse e Adorno é livre de qualquer determinismo exterior ao pensamento e às ações dos homens. Como já dissemos, embora a totalidade social retroaja sobre o ser do homem, (sobre a sua consciência e o seu modo de pensar e de agir), ela é a síntese das próprias ações dos homens, seja em nível individual ou coletivo.

Essa consideração remete às possibilidades de transformação. Não resta dúvida de que o processo é lento. Os três pensadores são unânimes quanto a essas possibilidades, ainda que os sujeitos e os caminhos apontados por eles se diferenciem um pouco. Marx acreditava no potencial da classe trabalhadora e defendia o socialismo como uma transição para o comunismo. No entanto, o sistema produtivo e a situação dos trabalhadores eram diferentes em sua época. Com o desenvolvimento do capitalismo, da indústria e da tecnologia, a sociedade e a classe trabalhadora sofreram grandes modificações. Não obstante, o sistema capitalista permanece o mesmo em sua essência, ou seja, ele não foi transformado

e sim apenas modificado. Portanto, permanece a lógica da exploração, da alienação, do fetiche da mercadoria, da coisificação dos homens e da reificação das suas relações sociais; porém agora de modo mais intenso e mais velado do que no tempo de Marx.

Marcuse e Adorno atualizaram as críticas de Marx, colocando em discussão o resgate do indivíduo e da Razão emancipatória. Consideramos que essa seja uma grande contribuição para os tempos atuais, no momento em que tais críticas levam os indivíduos a uma reflexão. Para esses pensadores, o conhecimento das condições que levaram ao predomínio da Razão instrumental, da coisificação dos homens (conduzindo os indivíduos à barbárie), enfim, do porquê do bloqueio a uma vida digna do homem, torna-se impositivo para a emancipação. A educação amparada por uma teoria crítica é um forte instrumento para essa aquisição. Embora Marx, Marcuse e Adorno não tenham dedicado um escrito acabado sobre a educação, todos eles defendem a necessidade do pensamento crítico, do seu poder educativo e conscientizador para a transformação. Para eles a educação no seu sentido amplo é uma mediação da práxis social dos homens e, enquanto tal, ela pode desenvolver esse pensamento crítico, tornando-se um instrumento para a transformação, para a emancipação e para o resgate ao amor. Todas essas questões remetem à (re)educação dos sentidos humanos.

4.2. A (RE)EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS E A EDUCAÇÃO CRÍTICA COMO PRESSUPOSTOS PARA A EMANCIPAÇÃO HUMANA.

Todo o fetichismo descrito por Marx, Marcuse e Adorno, incide sobretudo nos sentidos do homem, pois estes são os alicerces da sua ação e pensamento. Portanto, o homem petrificado pela sociedade de consumo e por uma Razão instrumentalista do capitalismo, fica com sua sensibilidade mutilada e condicionada por estas condições reificantes. Daí a necessidade de uma (re)educação dos sentidos. A construção de uma nova sensibilidade humana, por meio da educação, proporciona não somente uma nova relação dos homens entre si, mas também uma nova relação do homem com a natureza e, uma vez que ela

faz parte da constituição ontológica da vida humana, essa dupla nova relação proporciona a emancipação humana.

Marx já havia falado sobre o potencial transformador dos sentidos quando estes são desenvolvidos e estimulados por orientações que proporcionem o aperfeiçoamento da existência humana, pois, o ser social se constitui também pelos sentidos do homem. Diz Marx:

O homem apropria-se do seu ser omnilateral de uma maneira omnicompreensiva, portanto, como homem total. Todas as suas relações *humanas* ao mundo – visão, audição, olfato, gosto, percepção, pensamento, observação, sensação, vontade, atividade, amor – em suma, todos os órgãos da sua individualidade, como também os órgãos que são diretamente comunais na forma, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento perante o objeto* a apropriação do sobredito objeto, a apropriação da realidade *humana*. A maneira como eles reagem ao objeto é a confirmação da *realidade humana*; é a *eficiência* humana e o *sufrimento* humano...(K. Marx, *M.E.F.*,1994, p. 196-197).

É desse modo que os objetos de *consumo* e de *posse* reinantes na sociedade capitalista alienam os sentidos do homem. Marx comenta que a *propriedade privada* “tornou-nos tão estúpidos e parciais” que um objeto só é considerado nosso quando existe para nós como capital ou “quando é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo”. Deste modo “*todos* os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos pela simples alienação de *todos* os sentidos, pelo sentido do *ter*” (K. Marx, *idem* p. 197).

O poder do *ter* é tão forte que a dinâmica do capitalismo parece anular o indivíduo. É por isso que a alienação imperante nessa dinâmica desagrega a sua consciência e os seus sentidos; bloqueia a atividade intelectual, o desenvolvimento do pensamento crítico e a capacidade de amar. Marx diz que a sensibilidade humana, que se forma mediante uma objetividade, compreende “não apenas os cinco sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.)... A *formação* dos sentidos é a obra de toda a história mundial” (K. Marx, *idem*, p. 199). Portanto, o homem esmagado pelas

preocupações e pelas necessidades de sobrevivência “não tem qualquer sentido para o mais belo espetáculo ... A mais bela música *nada* significa para o ouvido completamente amusical...” (K. Marx, *idem*, p.199).

A sociedade industrial avançada intensifica essa alienação dos sentidos do homem, pois, além do estímulo ao consumo supérfluo, o tempo de trabalho e o tempo livre são tomados pela indústria cultural e pela racionalidade tecnológica que penetra na consciência dos indivíduos. Marcuse afirma que além do “trabalho desumano, que destrói o *corpo* e a *alma*” (Marcuse, *Revolução ou Reforma ?*, 1974, p. 20), a sociedade industrial conduz o indivíduo a vender não somente o seu trabalho, mas também o seu tempo livre, em troca do seu consumo supérfluo que mutilam os seus sentidos. Adorno compartilha com essa idéia ao dizer que a produção da indústria cultural ocupa “os sentidos dos homens” tanto no trabalho como no tempo livre. Desse modo “a diversão torna-se o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio” (Adorno, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 128). Por conseguinte, a sociedade industrial (com o seu aparato tecnológico) converte os desejos, o pensamento, e as ações do homem em mercadorias, perdendo a dimensão estética dos sentidos.

Adorno afirma que diante da irracionalidade do capitalismo monopolista “o olhar estético, que defende o inútil contra a utilidade, ... torna-se antiestético...” (Adorno, *Mínima Morália*, 1992, p. 105). No entanto, diz Adorno, ainda há arte e a idéia do belo, daí a necessidade de se afirmar a felicidade. Com efeito, tal afirmação exige uma *reeducação dos sentidos*.

Marx diz que os sentidos não são apenas práticos, mas também teóricos. Isso significa que eles podem ser reeducados conforme a riqueza que eles comportam. Marcuse nos assevera que diante da extensão do controle social, aperfeiçoado pelo capitalismo avançado, “o desenvolvimento de uma sensibilidade radical e não-conformista assume uma importância política vital” (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 66). Aqui, *sensibilidade radical* diz respeito ao papel ativo e constitutivo dos sentidos, diante da ordenação e experiências do mundo, pois os sentidos têm também as suas próprias sínteses.

Essas sínteses, segundo Marcuse, não dizem respeito somente às formas puras kantianas de espaço e tempo, há também “outras sínteses, muito mais concretas, muito mais materiais, que podem constituir um *a priori* empírico (isto é histórico) da experiência” (Marcuse, idem, p. 66-67). Portanto, o mundo social não emerge somente nas formas puras de espaço e tempo “mas também – e *simultaneamente* – como uma totalidade de qualidades sensoriais, objeto não só da visão... mas de *todos* os sentidos humanos” (Marcuse, idem, p. 67). É por isso que, diante de uma nova educação dos sentidos, estes podem ser transformados. Marcuse comenta que esse “potencial subversivo da sensibilidade e a natureza como campo de libertação, constituem temas centrais dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de Marx*” (Marcuse, idem, p.67).

Na atualidade, mais do que no tempo de Marx, a natureza também é uma aliada na luta contra os sistemas exploradores, pois, a violência da natureza agrava a própria violação do homem. Assim como Marx, Marcuse afirma que a *natureza externa* é parte constitutiva da *natureza humana*, daí porque a emancipação dos sentidos implica uma nova relação do homem com a natureza. Diz Marcuse:

A *emancipação dos sentidos* implica que os sentidos tornam-se *práticos* na reconstrução da sociedade, que eles geram novas relações ... entre homem e homem, homem e coisas, homem e natureza. Mas os sentidos tornam-se também *fontes* de uma nova *racionalidade* ... liberta a racionalidade da exploração (Marcuse, idem, p. 67-68).

Podemos dizer que a reeducação dos sentidos implica a sua própria emancipação e em conseqüência, a emancipação do homem e da natureza. Portanto, a emancipação dos sentidos significa o resgate das qualidades humanas, do belo e do amor, levando o homem a desenvolver livremente suas faculdades estéticas e criadoras. É por isso que para Marx, Marcuse e Adorno os sentidos são teóricos e práticos, podendo ser fontes de uma racionalidade livre da exploração. “Os sentidos emancipados repeleriam a racionalidade instrumentalista do

capitalismo, ainda que preservando e desenvolvendo suas realizações” (Marcuse, idem, p. 68).

Essas considerações nos autorizam a dizer que a transformação começa no seio dessa mesma sociedade capitalista. Aliás, tem que haver um começo, pois, a transformação não é mecânica, ela não ocorre automaticamente. Em todo caso, para que haja esse começo, faz-se necessário uma educação crítica, um esclarecimento acerca da realidade, da estrutura do mundo atual. A educação crítica desenvolve um processo de conscientização e também proporciona o reestabelecimento dos sentidos, do ser-digno do homem, levando a uma real unidade ontológica entre o indivíduo singular e o homem coletivo, entre o eu e a alteridade.

Portanto, para que haja a emancipação do gênero humano, tem que haver a emancipação do indivíduo singular, daí a necessidade da reeducação dos sentidos e do esclarecimento. Caso contrário, como emancipar se não começar pelo indivíduo ? Qualquer movimento transformador, quaisquer que sejam os sujeitos da transformação, esta não se faz sem que haja uma educação crítica e uma reeducação dos sentidos. Se não for assim, como já mencionamos, “as novas coordenadas” não vão lutar “por uma nova ordem, mas por uma fatia maior da ordem dominante” (Marcuse, *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*, 1999, p. 90). Numa palavra, o coletivo real e a emancipação humana, só podem ocorrer com os indivíduos sensivelmente educados e esclarecidos. É nesse horizonte que Marcuse afirma:

A emancipação dos sentidos deve acompanhar a emancipação da consciência, envolvendo assim a *totalidade* da existência humana. Os próprios indivíduos devem mudar em seus próprios instintos e sensibilidades se quiserem construir, em associação, uma sociedade *qualitativamente* diferente (Marcuse, *Contra-Revolução e Revolta*, 1981, p. 76).

Adorno compartilha com essa idéia, sendo bastante sensível às possibilidades de mudança não somente por meio da educação no seu sentido amplo, mas também pela educação institucionalizada, como a escola, a

universidade, a família, etc. Admite a necessidade de transformar a sociedade para que advenha a emancipação, porém, como ele mesmo afirma, diante das dificuldades de se mudar de imediato os pressupostos objetivos, que geram a exploração e a barbárie, as tentativas de se contrapor a esse estado de coisas “são impelidas necessariamente para o lado subjetivo” (Adorno, *Educação após Auschwitz*, E.E., 1995, p. 121). Daí a importância da formação do indivíduo, do esclarecimento e da educação dos sentidos; o que remete a uma educação crítica. Esta pode ajudar a decifrar os enigmas do capitalismo, sobretudo a questão da alienação, do fetichismo, da barbárie, da Razão instrumental e da indústria cultural.

Portanto, a legitimidade da educação pressupõe uma criticidade. Ela atua sobre os valores, conceitos, representações e idéias das pessoas, mediante as suas relações sociais. Sendo mediada por uma dimensão crítica, torna-se um veículo de valores emancipatórios e de desenvolvimento das potencialidades e da sensibilidade humanas.

Vimos que essa potencialidade da educação como transformação recebeu uma decisiva contribuição de Adorno, embora não se possa deixar de lado as posições de Marx e de Marcuse, pois, como já mencionamos, os três pensadores concebem a educação como uma mediação da práxis social dos homens e concebem a sua dupla determinação ou seja, ela não é somente determinada pela sociedade e sim também determinante. A esse respeito Marx diz que a “educação é determinada pela sociedade, pelas relações sociais e pela intromissão mais direta ou mais indireta da sociedade, por meio da escola”. Mas apesar da ação da sociedade sobre a educação, é preciso transformar o seu caráter, ou seja, é preciso arrancar “a educação à influência da classe dominante”. (K. Marx, *Manifesto do Partido Comunista*, 1986, p. 100). Referindo-se à dimensão ontológica da educação, Marcuse diz que a emancipação “só pode ser o resultado de um longo processo de educação” (Marcuse, *Tecnologia, Guerra e Facismo*, 1999, p. 164). E ainda, retomando uma passagem já citada por nós, ele afirma que “a evolução da consciência, do pensamento crítico, constitui uma tarefa decisiva das universidades e das escolas” (Marcuse, *Revolução ou Reforma ?...*, 1974, p. 26).

Porém é em Adorno que vamos encontrar uma contribuição mais específica para uma educação emancipatória. Não vamos repetir aqui todas as argumentações descritas no terceiro capítulo deste trabalho, porém pretendemos retomar alguns pontos sobre o que seja uma educação emancipatória para Adorno.

De um modo geral ele concebe que a educação crítica, emancipatória, contribui não somente para o esclarecimento das contradições sociais e para a necessidade de sua superação, mas também pode proporcionar a formação do homem naquele sentido omnilateral, defendido por Marx, além de orientar para pensamentos, ações e estratégias emancipatórias. A partir destes postulados podemos apresentar alguns requisitos para uma educação crítica, que contribui para a reeducação dos sentidos e, portanto, para a emancipação humana. Essa educação, segundo Adorno:

- deve começar na primeira infância;
- não deve ser uma modelagem e nem uma mera transmissão de conhecimentos e sim a produção de uma consciência verdadeira;
- prioriza a formação humana no sentido de proporcionar não somente o desenvolvimento das capacidades humanas, mas também da personalidade e da sensibilidade estética;
- estabelece condições para propiciar a autonomia do pensamento, da consciência e da liberdade do indivíduo;
- desenvolve valores superiores (éticos) que estejam voltados para a realização satisfatória do gênero humano;
- esclarece sobre a situação política, econômica e social em que se encontra a humanidade;
- é crítica da barbárie e da semiformação;
- esclarece sobre a heteronomia da organização social;
- proporciona a adaptação do indivíduo ao seu contexto social (porém nos parâmetros educativos e emancipatórios) e refuta a adaptação às condições de opressão, violência, exploração, etc.;
- desenvolve atividades lúdicas saudáveis, com orientações;
- favorece a autoridade em suas devidas proporções;

- não reprime o medo, de acordo com o que a realidade requer;
- estimula e desenvolve o amor;
- favorece a conciliação do eu com a alteridade.

Não se trata aqui de reformas educacionais e nem tampouco de uma proposta educacional escolar. Trata-se de evidenciar as contribuições deixadas por Adorno, acerca de uma educação emancipatória que, para ele, pode ser proporcionada por escolas, universidades, famílias e outros grupos formativos.

Finalmente queremos destacar que a educação apesar de ser um fator de reprodução das mazelas sociais, é também uma práxis constitutiva para a formação do homem. Desse modo, ela possui potencialidades tanto para a alienação, como para a emancipação. Por isso ela pode manter, intensificar ou destruir o *status quo*. Nesse último caso, a educação pode preparar para a elevação de valores humanos-genéricos. Por outro lado, se a educação é considerada somente como determinada pelas condições fetichizadas da sociedade, então ela é colocada em patamares mecanicistas, desconsiderando-se a própria dimensão sócio-histórica da condição humana.

Portanto, a educação não perde sua especificidade, no processo de formação humana, pelo fato de se realizar no sistema capitalista. Ela proporciona a apropriação ativa das aquisições de habilidades, valores, conhecimentos, etc. Se nessa apropriação ela tiver uma dimensão crítica, então se torna uma condição essencial para a emancipação humana.

Apenas para finalizar. Marx, Marcuse e Adorno não são contra o desenvolvimento da tecnologia e nem negam os benefícios trazidos pelo progresso da civilização no decorrer da história. O que eles refutam é o resultado bárbaro desse progresso que ao invés de realizar o ser-digno do homem torna os indivíduos infelizes. É por isso que, de uma forma ou de outra, eles desenvolvem uma teoria crítica da sociedade, buscando resgatar o amor e a dignidade humana. E todos eles acreditam que, apesar das condições em que se encontra a humanidade, há possibilidades para a transformação da sociedade e para a emancipação humana. Atualmente essas possibilidades são maiores do que no tempo de Marx, embora estejam mais latentes, como afirma Marcuse:

As possibilidades utópicas de negação do existente não são absolutamente utópicas, exigem de nossa parte uma oposição muito realista e muito pragmática, uma oposição livre de todas as ilusões, mas também de qualquer derrotismo, uma oposição que, graças à sua simples existência, saiba evidenciar as possibilidades da liberdade no próprio âmbito da sociedade existente (Marcuse, *O fim da Utopia*, 1980, p. 22).

Segundo Marcuse, “não se pode fornecer uma receita pronta” para a transformação e também “ninguém é capaz de indicar: eis aqui uma força revolucionária, essa é a sua consistência” (Marcuse, *idem*, p. 22). Para ele, e também para Adorno, a posição dos intelectuais pode ser uma dessas forças. Porém *apenas uma delas*, pois, pelo que expusemos neste trabalho, Marcuse e Adorno atribuem o papel da emancipação não somente a uma classe ou grupo de pessoas, e sim a todos os homens, uma vez que a destruição do homem e da natureza é um problema global, que atinge a todos, muito embora as classes menos favorecidas sejam as mais prejudicadas. Não se pode esquecer que Marx, no seu tempo, já falava da igual alienação entre trabalhadores e patrão quanto à mutilação do gênero humano.

4.3. O REFERENCIAL DA TEORIA CRÍTICA DE MARX, MARCUSE E ADORNO NO SÉCULO XXI.

A tradição marxista sofre uma grande rejeição nos nossos dias, pois, em virtude dos oportunismos ou da não compreensão das teses de Marx, geralmente tende-se a refutar qualquer teoria que tenha por base o seu pensamento.

No entanto, podemos perceber que os problemas do contexto atual ainda fazem vigorar as suas análises, bem como as de Marcuse e Adorno, sobre o sistema capitalista, sobre a alienação que nele impera, o fetichismo da mercadoria, a coisificação do homem, a Razão instrumental e a indústria cultural. Tudo isso permanece, só que de uma maneira mais intensa e mais velada.

Marcuse e Adorno, há mais de quarenta anos atrás, já falavam que esses problemas eram uma questão global. Atualmente, com a aceleração cada vez mais intensa da tecnologia, os males da globalização têm a aparência de um bem inevitável. As pessoas ávidas pela sociedade de consumo acreditam que realmente melhorou a sua qualidade de vida, pois tudo tem “às mãos” com a ajuda da máquina. O mundo globalizado é agora uma totalidade de máquinas. Tal totalidade é a síntese de máquinas políticas, econômicas, educacionais, jurídicas, e também de máquinas humanas. As pessoas se afastam umas das outras. Até mesmo, amigos, amantes, etc, são feitos pela *internet*, não precisa sequer conhecê-los pessoalmente. O homem hoje tem uma total dependência da máquina. Aquela frase de Marcuse que diz: “O homem encontra sua alma no seu automóvel” está mais atual do que no seu tempo, embora tenha se passado pouco menos de meio século.

A indústria cultural, da qual falava Adorno, adentra em todos os locais, coisificando cada vez mais os homens, empobrecendo os seus sentidos, a sua percepção, o seu raciocínio. A aliança entre o capital global, a tecnologia e a tecnociência dominam todos os setores da sociedade, levando os indivíduos, de modo impositivo, a se adaptar, ou melhor, a se anular em torno do suposto bem dessa aliança.

Não resta dúvida de que o progresso técnico traz benefícios para a humanidade. Já dissemos que Marx, Marcuse e Adorno compartilhavam com essa idéia. Porém é preciso que se atente para a sua dimensão deformativa. A sociedade atual tem condições tecnológicas de emancipar a vida social dos homens, mas essas condições são ignoradas. Até mesmo a natureza é manipulada sob a prerrogativa da posse e como substrato útil. Tudo isso intensifica a coisificação do homem: a dependência da máquina, da indústria cultural e do consumo de prestígio. Essa coisificação faz intensificar a violência, a instrumentalização dos sentidos humanos, o desamor, etc.

Mas isso não significa que deve ser sempre assim. O fato da sociabilidade no capitalismo atual ser cada vez mais reificada, isso não diminui a importância das intervenções reais dos indivíduos, que devem usar as suas potencialidades

emancipadoras. Portanto, há condições de possibilidades para a felicidade dos homens. Marx, Marcuse e Adorno nos dão amplas contribuições para refletirmos sobre essas possibilidades. Nesse sentido, Manfredo Oliveira afirma que “é fundamental que nos esforcemos para nos situar com consciência refletida na história que vivemos, e que de algum modo fazemos, para podermos participar, com empenho mais pessoal, da mudança que está ocorrendo” (Manfredo Oliveira, *Desafios Éticos da Globalização*, 2001, p. 254). Portanto, é preciso evitar a posição de que nada se pode fazer. Os homens não podem cair na inércia, tornando-se vítimas de si mesmos.

Vimos que apesar da emancipação humana compreender a esfera social, porém são os indivíduos, em nível singular ou coletivo, que decidem e agem para transformar as estruturas sócio-econômicas. Essa é a questão central da teoria de Marx, Marcuse e Adorno, ou seja, a preocupação com o homem e com a realização de suas potencialidades emancipadoras.

Com efeito, a consciência para essa ação emancipadora não é gerada espontaneamente. Marcuse e Adorno reclamam a falta de uma compreensão teórica, nos últimos tempos, sobre a estrutura da realidade social. Despreza-se a teoria em favor de um “praticismo” e de uma militância política imediatista. Desse modo, o pensamento teórico é renegado. Daí a importância de uma teoria crítica que vem revitalizar a Razão filosófica, a mentalidade crítica, como diz Marcuse. Trata-se, enfim, de se resgatar o pensamento dialético em detrimento de uma mentalidade resignada, quer dizer, da Razão científica, instrumental. Essa é a grande contribuição de Marcuse e Adorno para o marxismo contemporâneo.

Esse resgate da Razão filosófica requer um processo educativo, que seja amparado por uma dimensão crítica. Daí a necessidade da educação crítica, da educação como esclarecimento. Manfredo Oliveira diz que a educação mediada pela criticidade recupera o sujeito histórico e sua autonomia, proporciona a reflexão e a criticidade do homem. Educar é, assim,

tornar as pessoas capazes de detectar e criticar a irracionalidade presente no próprio sujeito, no mundo das instituições da vida social, como nos discursos humanos que se pretende racionais, o que só se faz possível na medida em

que os sujeitos da interação social aprendem a conduzir suas vidas...
(Manfredo Oliveira, idem, p. 284).

Essas postulações de Manfredo sobre a educação convergem bem com as posições de Adorno e, em certo sentido, também com as de Marcuse e de Marx. Numa palavra, a educação crítica esclarece sobre a situação histórica, desvenda as sementes do irracionalismo e da barbárie, favorece a negação da opressão, proporciona experiências práticas-intelectuais, promove a autonomia e tem por base o pensamento dialético. Desse modo, ela se torna uma mediação para a reeducação dos sentidos e para a emancipação humana.

Não tratamos, aqui, sobre qual seja o sujeito da transformação nas posições de Marx, Marcuse e Adorno. Isso remeteria a uma outra pesquisa. No entanto, como mencionamos rapidamente nos itens anteriores desta conclusão, para Marx o sujeito era a classe trabalhadora; já Marcuse e Adorno, em alguns momentos, parecem “apostar” nos intelectuais, embora possamos perceber que eles atribuem esse papel, da transformação, à humanidade em geral, pois, como já dissemos, todos são atingidos pelos males da globalização. Queremos frisar, por fim, que o referencial da teoria crítica de Marx, e depois de Marcuse e de Adorno, se faz ainda mais necessário na atualidade do que no seu tempo. Os elementos das análises de Marcuse e Adorno nos permitiram revigorar o pensamento de Marx, ao mesmo tempo em que demonstraram a necessidade de uma ruptura com o marxismo vulgar, mecanicista, privilegiando, assim, o método dialético. Essa é uma contribuição ímpar para o nosso tempo.

Queremos finalizar nossas considerações com Marcuse:

Hoje qualquer forma nova de vida sobre a terra, qualquer transformação do ambiente técnico e natural, é uma possibilidade real, que tem seu lugar próprio no mundo histórico. Podemos fazer do mundo um inferno... caminhamos para isso. Mas podemos fazer também o oposto... as novas possibilidades de uma sociedade humana e de seu ambiente não podem mais ser imaginados como prolongamento das velhas, nem tampouco serem pensadas no mesmo *continuum* histórico (Marcuse, *O fim da utopia*, 1980, p. 13-14).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

1. Principais Fontes

a) *Obras de Adorno*

ADORNO, Theodor W. *Meu pensamento sempre esteve numa relação muito indireta com a prática*. Entrevista concedida à revista alemã “*Der Spiegel*”, nº 19, 06/08/1969.

_____, _____. *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*. Tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____, _____. *Mínima Moralía*. Tradução de Luis Eduardo Bicea. São Paulo: Ática, 1992.

_____, _____. *Tabus acerca do magistério*. IN: Educação e Emancipação, tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Paz e Terra, 1995.

_____, _____. *Educação após Auschwitz*. IN: Educação e Emancipação, tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Paz e Terra, 1995.

_____, _____. *Educação ---Para quê ?* IN: Educação e Emancipação, tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Paz e Terra, 1995.

_____, _____. *A educação contra a barbárie*. IN: Educação e Emancipação, tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Paz e Terra, 1995.

_____, _____. *Educação e emancipação*. IN: Educação e Emancipação, tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I*. Tradução a apresentação de Jorge de Almeida, São Paulo: Duas cidades/Editora 34, 2003.

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

b) **Obras de Marcuse**

MARCUSE, Herbert. *Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____, _____. *O Fim da Utopia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____, _____. *Marx y el trabajo alienad*. Traducción Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Ediciones CEPE, 1972.

_____, _____. *A Dimensão Estética*. Tradução de Maria Elisabete Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____, _____. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____, _____. *A Ideologia da Sociedade Industrial- O Homem Unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. 5ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MARCUSE, Herbert. *Contra-Revolução e Revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____, _____. *Eros e Civilização – Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. 8ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____, _____. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Tradução de Fausto Guimarães. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____, _____. *Filosofia e Teoria Crítica*. Tradução de Wolfgang Leo Maar...[et. al]. Cultura e Sociedade. Vol. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARCUSE, Herbert. *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica*. Tradução de Wolfgang Leo Maar...[et. al]. Cultura e Sociedade. Vol. II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____, _____. *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*. IN: Tecnologia, Guerra e Fascismo. Douglas Kellner editor; tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

MARCUSE, Herbert e POPPER, Karl. *Revolução ou Reforma ? uma confrontação*. Tradução de Anneliese Mosch F. Pinto. Lisboa: Moraes Editores, 1974.

MARCUSE, Herbert e NEUMANN, Franz. *Teorias da mudança social*. IN: Tecnologia, Guerra e Fascismo. Douglas Kellner editor; tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

c) **Obras de Karl Marx**

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Artur Mourão. 1ª edição, Lisboa: Edições 70, 1964.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política – Introdução e Prefácio de 57*. IN: Os Pensadores. Trad. Edgar Malagodi, [et. al]. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____,_____. *Il Capitale* . 5 vols. Traduzione di Delio Cantimori e altri. 8ª ed., Roma: Riuniti, 1980.

_____,_____. *Miséria da Filosofia*. Trad. José Paulo Neto. 1ª ed., São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1982.

_____,_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. 2ª edição, Lisboa: Presença, 1983.

_____,_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. Tradução de José Carlos Bruni e Raul Marcos Castell. *Revista discurso*, nº 13, São Paulo: Polis, 1983.

_____,_____. *Manoscritti Economico-Filosofici Del 1844*. A cura di Norberto Bobbio. Torino: Einaudi, 1983.

_____,_____. *A Ideologia Alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4ª ed., São Paulo: HUCITEC, 1984.

_____,_____. *Teses sobre Feuerbach*, anexo à *Ideologia Alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4ª ed., São Paulo: HUCITEC, 1984.

MARX, Karl. *O Capital*. 6 volumes. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Difel, 1985.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Sagrada Família*. Trad. Fiano Hesse [et. al]. 2ª ed., Lisboa: Martins Fontes, s/d.

_____. _____. *Obras Escolhidas* em três tomos. Lisboa: Avante, 1983.

MARX, K. e ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*, 6ª ed. São Paulo: Global, 1986.

_____. _____. *Manifesto do Partido Comunista*, São Paulo: Novos Rumos, 1986.

2. Outras Fontes

DUARTE, Rodrigo. *Adornos-Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cutrix, 1988.

HORKHEIMER, Max. *Conceito de Iluminismo*. Tradução de Zeljko Loparié e Andréa Altino de Campos Loparié, São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção: Os Pensadores).

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Tradução de Edgard Afonso Malogodi e Ronaldo Pereira Cunha, São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia*. Tradução de José Gaos. Madri: Aliança Editorial, 1985.

KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”?* (*Aufklärung*). IN: Testos Seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Edição Bilíngüe. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____,_____. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 3ª ed., Piracicaba: Editora UNIMEP, 2002.

KELLNER, Douglas. *Tecnologia, Guerra e Fascismo*-Coletânea de artigos de Herbert Marcuse. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999.

MAAR, Wolfgang Leo. *À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa*. IN: Educação e Emancipação. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

MACLINTYRE, Alasdair. *As idéias de Marcuse*. Tradução de Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1970.

MANACORDA, Mário Alighiero. *Marx e a pedagogia moderna*. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991.

MÉSZÁROS, István. *A Educação Para Além do Capital*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

NOBRE LOPES, Fátima Maria. *As Duas Faces do Trabalho: Constituição e Negação do Homem*. IN: *Trabalho e Educação face à crise global do capitalismo*. Fortaleza, LCR, 2002.

NOBRE LOPES, Fátima Maria. Filosofia, educação e emancipação. IN: Fundamentos Filosóficos e Sociológicos da Educação. Fortaleza, Ed. UECE, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____, _____. *Desafios Éticos da Globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____, _____. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

RABAÇA, Silvio Roberto. *Variantes Críticas: a dialética do esclarecimento e o legado da escola de Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia – Do Romantismo aos nossos dias*. Vol III. São Paulo: Paulinas, 1991.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias. O impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. 1ª ed., São Paulo: Editora 34, 2003.

SILVEIRA, Paulo. *Da Alienação ao Fetichismo – Formas de Subjetivação e de Objetivação*. IN: *Teoria Marxista da Subjetividade*. Vários autores, 1ª ed., São Paulo: Vértice, 1989.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Vera de Azambuja. Rio de Janeiro: Difel, 2002.