

A TEORIA CRÍTICA FRANKFURTIANA, A INDÚSTRIA CULTURAL E A RACIONALIDADE TECNOLÓGICA NA PRÁXIS EDUCATIVA

The Frankfurtian Critical Theory, the Cultural Industry and Technological Rationality in educational praxis

Estelamaris Brant Scarel

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

RESUMO

As sociedades contemporâneas, sob o domínio da Indústria Cultural, vêm multiplicando seu controle sobre as subjetividades a partir da lógica barbarizante e regressiva da racionalidade técnica instrumental, a qual tem estendido os seus tentáculos para todas as instituições modernas, não lhe escapando, portanto, a Educação. Tendo-se como referência a presente tese, salienta-se que este artigo, com base no método dialético frankfurtiano, elabora uma discussão sobre a fragilização da práxis educativa na atualidade. Para tanto, primeiramente, tem como objetivo refletir sobre alguns elementos que fizeram com que viesse à tona a Indústria Cultural e, em segundo e último lugar, indicar as influências mais marcantes trazidas ao campo educacional por esta ideologia dessublimadora do pensamento, para, a partir disso, apontar as condições de possibilidade de enfrentamento a esta perspectiva opressora e reificante, já que, para Adorno (2012), a resistência à barbárie torna-se condição *sine qua non* para a continuação da humanidade.

Palavras-chaves: Educação; Indústria Cultural; Racionalidade Técnica.

ABSTRACT

Contemporary societies, under the dominance of the Cultural Industry, have been expanding their control over subjectivities through the barbarizing and regressive logic of instrumental technical rationality, which has extended its tentacles to all modern institutions – including Education. Taking this thesis as a reference, this article, based on the Frankfurtian dialectical method, presents a discussion on the weakening of educational praxis in the present day. To this end, firstly, it aims to reflect on certain elements that led to the emergence of the Cultural Industry, and secondly, to highlight the most significant influences brought to the educational field by this ideology that desublimates thought. From this analysis, it seeks to outline the conditions of possibility for confronting this oppressive and reifying perspective, since, according to Adorno (2012), resistance to barbarism becomes a *sine qua non* condition for the continuation of humanity.

Keywords: Education; Cultural Industry; Technical Rationality.

INTRODUÇÃO

A dialética da prática também exige o seguinte: supressão da prática como produção pela produção, máscara universal de uma prática falsa (Adorno, 2009, p. 323).

A análise feita pelos frankfurtianos¹ Adorno e Horkheimer (1995) sobre o contexto de massificação² da cultura logo após a Segunda Guerra Mundial, isto é, em 1947, por meio do texto denominado de “A Indústria Cultural: o Esclarecimento como Mistificação das Massas”, demonstrou que esta perspectiva extremista, indubitavelmente, foi a responsável, senão na totalidade, pelo menos em grande medida pela potencialização da racionalidade instrumental, por conseguinte, culminando naquilo que Horkheimer (2000, p. 13) intitulou, por intermédio da sua obra *Eclipse da Razão*, de razão subjetivista, porquanto atrelada ao “[...] funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento”.

Por isso, referendando-se no argumento supramencionado, este artigo visa refletir, dialeticamente, a respeito da seguinte problemática: por que a Teoria Crítica frankfurtiana possibilita que se desvele as contradições existentes na Indústria Cultural, a qual tem contribuído com a disseminação da racionalidade tecnológica, conduzindo à idealização da práxis na Educação? Assim, tendo-se como norteamento esta questão, objetiva-se, à luz da Teoria já aludida, primeiramente, pôr em evidência alguns elementos que levaram ao surgimento da Indústria Cultural, em segundo e último lugar, apontar os principais impactos trazidos por essa ideologia³, que, infere-se, é comprometida de forma inconteste com a racionalidade tecnológica, redundando, dessa maneira, na fetichização da práxis, segundo a concepção marxiana.

¹ De acordo com Jay (2008, p. 29): “A chamada Escola de Frankfurt, composta por alguns membros do *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Pesquisas Sociais], de fato pode ser vista como apresentando de forma quintessencial o dilema do intelectual de esquerda no século XX. Poucos de seus equivalentes foram tão sensíveis ao poder absorvente da cultura dominante e de seus pretensos adversários. Durante toda a existência do *Institut*, e especialmente no período de 1923 a 1950, o medo da cooptação e da integração inquietou profundamente seus membros. Embora as exigências da história os tenham obrigado ao exílio, como parte da migração intelectual da Europa Central depois de 1933, eles já eram exilados com relação ao mundo exterior desde quando começaram a trabalhar juntos”.

² O sentido de massa neste texto é o mesmo que foi reelaborado por Adorno (1986, p. 66) em “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial”, passando a ter o seguinte significado: “A existência social não gera, de modo imediato, consciência social. Sem que essas massas – e isso exatamente por causa de sua integração social – tivessem agora em suas mãos o seu destino social [...] elas prescindiram não só da solidariedade de classes, mas fugiram à plena consciência de que são objetos, e não sujeitos, do processo social, processo que, no entanto, elas mantêm em andamento como sujeitos”.

³ Em *Temas Básicos da Sociologia*, Adorno e Horkheimer (1978, p. 193) concebem este vocábulo desta forma: “A ideologia contemporânea é o estado de conscientização e de não-conscientização das massas como espírito objetivo, e não os mesquinhos produtos que imitam esse estado e o repetem, para pior, com a finalidade de assegurar a sua reprodução. A ideologia, em sentido estrito, dá-se onde regem relações de poder que não são intrinsecamente transparentes, mediatas e, nesse sentido, até atenuadas. Mas, por tudo isso, a sociedade atual, erroneamente acusada de excessiva complexidade, tornou-se demasiado transparente”.

SOBRE A INDÚSTRIA CULTURAL NA CONTEMPORANEIDADE

Entende-se que a apreensão dos aspectos que possibilitaram o aparecimento da Indústria Cultural, que, segundo Scarel (2024, p. 85), configura-se na “[...] orquestração ‘sistemática e programada’ de produção e venda de ‘bens culturais’ com vistas à maximização do lucro, à comercialização em grande escala, conseqüentemente, transformando os ‘bens culturais’ em bens de consumo”, exija, de antemão, que se compreenda o significado de cultura nos seguintes termos de Freud (2014, p. 233-234), o qual, posteriormente, será também adotado por Adorno e Horkheimer (1978) em *Temas Básicos da Sociologia*:

A cultura humana – refiro-me a tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da via animal – e eu me recuso a distinguir cultura de civilização – apresenta, notoriamente, dois aspectos àquele que a observa. Por um lado, abrange todos os conhecimentos e habilidades que os homens adquiriram para controlar as forças da natureza e dela extrair os bens para a satisfação das necessidades humanas; e, por outro lado, todas as instituições necessárias para regulamentar as relações entre os indivíduos e, em especial, a distribuição dos bens obteníveis. Essas duas faces da cultura não são independentes uma da outra; primeiro, porque as relações recíprocas dos indivíduos são profundamente influenciadas pelo grau de satisfação instintual que os bens existentes possibilitam; em segundo lugar, porque o próprio indivíduo pode assumir a condição de um bem na relação com outro, uma vez que este utilize sua força de trabalho ou o tome como objeto sexual; e, em terceiro lugar, porque todo indivíduo é virtualmente um inimigo da cultura, que, no entanto, deveria ser um interesse humano geral.

Como se pode observar, trata-se de uma concepção de cultura e de civilização que mantém não somente a interdependência entre os indivíduos⁴, mas também a reciprocidade no que se refere ao usufruto dos bens e habilidades desenvolvidos historicamente. Contudo, o pai da Psicanálise, dialeticamente, adverte para o risco de não apenas os bens construídos historicamente pela civilização se tornarem alvos de “satisfação instintual” somente de uns poucos em detrimento de muitos, como, ainda, de tais bens se converterem em objetos de dominação⁵ de uns

⁴ Na visão de Adorno e Horkheimer (1978, p. 52): “O indivíduo surge, de certo modo, quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser-para-si, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação. Antes, a linguagem filosófica e a linguagem comum indicavam tudo isso mediante a palavra ‘autoconsciência’. Só é indivíduo aquele que se diferencia a si mesmo dos interesses e pontos de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio. [...] Entretanto, mesmo essa autoconsciência da singularidade do eu, que não basta para fazer, por si só, um indivíduo, é uma autoconsciência social; e vale a pena lembrar aqui que também o conceito filosófico de ‘autoconsciência’ supera o indivíduo ‘abstrato’ e leva à mediação social”.

⁵ Segundo a concepção de Weber (2012, p. 33): o termo dominação consiste na “[...] probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis [...] a situação de dominação está ligada à presença efetiva de ‘alguém’ mandando eficazmente em ‘outro’, mas não necessariamente à

indivíduos sobre os outros indivíduos, e, por fim, em virtude de a civilização, consoante expõe Freud (2010a), tornar-se para os indivíduos fator de “mal-estar” ao invés de se transformar em uma dimensão que deve ser passível de cuidado e de defesa.

Como se pode constatar, a conquista da dimensão civilizatória, isto é, da cultura perspectivada por Freud (2014), diante do afastamento do processo de individuação dos sujeitos e, por conseguinte, de centralidade cada vez mais acirrada no individualismo, foi cedendo espaço, gradativamente, para o canto do capital, conforme Marx (1988), consequentemente, privilegiando o valor de troca em prejuízo do valor de uso.

É justamente por meio dessa via de esvaziamento dos princípios civilizatórios que a Indústria Cultural, braço da racionalidade tecnológica, encontra sua brecha para avançar com os seus tentáculos, ruindo, assim, as conquistas culturais ligadas à história, à memória e à criação, instalando em seu lugar a cultura da diversão, do consumo durante o tempo livre, do efêmero, do vazio. Diante disso, para Adorno e Horkheimer (1995, p. 134):

A fusão atual da cultura e do entretenimento não se realiza apenas como depravação da cultura, mas igualmente como espiritualidade forçada da diversão [...] A diversão se alinha ela própria entre os ideais, ela toma o lugar dos bens superiores, que ela expulsa inteiramente das massas, repetindo-os de uma maneira ainda mais estereotipada do que os reclames publicitários pagos por firmas privadas. A inferioridade, forma subjetivamente limitada da verdade, foi sempre mais submissa aos senhores externos do que ela desconfiava. A indústria cultural transforma-a numa mentira patente.

Como se pode ver, é nisso que se transformou a cultura, frente aos impactos da Indústria Cultural, isto é, em mimese. Com efeito, tal processo mimético não teve outro resultado senão a liquidação do trabalho criativo, porquanto minou a capacidade de o sujeito resistir à ideologia do negócio e do atual, relegando, dessa maneira, o seu pensamento ao enfado do consumo e ao narcisismo coletivo e alienante. Ora, na perspectiva de Adorno e Horkheimer (1995, p. 143):

A cultura sempre contribuiu para domar os instintos revolucionários, e não apenas os bárbaros. A cultura industrializada faz algo a mais. Ela exercita o indivíduo no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável. O indivíduo deve aproveitar seu fastio universal como uma força instintiva para se abandonar ao poder coletivo de que está enfastiado.

E assim, de integração em integração, bem como de reprodução em reprodução, as sociedades contemporâneas, sob o domínio da Indústria Cultural, vão cumprindo o seu projeto de tornar as individualidades em pseudoindividualidades, seja por meio não só da antecipação dos seus

existência de um quadro administrativo nem à de uma associação; porém certamente – pelo menos em todos os casos normais – à existência de ‘um dos dois’ (Grifos no original).

desejos mais recônditos, mediante a fabricação de mercadorias para seu consumo, seja a partir da conquista de espaços como empregados, tornando-as, assim, “Consciências Felizes”, segundo a visão de Marcuse (2015, p. 107):

A Consciência Feliz – a crença de que o real é racional e que o sistema entrega os bens – reflete o novo conformismo que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social. É novo porque é racional a um grau sem precedente. Sustenta numa sociedade que reduziu – e em suas mais avançadas áreas eliminou – a irracionalidade mais primitiva de estágios anteriores, que prolonga e melhora a vida com mais regularidade do que antes. A guerra de aniquilação ainda não ocorreu; os campos nazistas de extermínio foram abolidos. A Consciência Feliz repele toda afinidade. A tortura foi reintroduzida como um fato normal, mas numa guerra colonial que ocorre à margem do mundo civilizado. E lá é praticada com boa consciência, pois guerra é guerra. E essa guerra, também, está na margem – assola apenas os países ‘subdesenvolvidos’. Contra as expectativas, a paz reina.

Consiste em uma afirmação de Marcuse (2015) que foi publicada em 1964, portanto distando-se mais de meio século desta realidade, e, no entanto, verifica-se que este lúcido diagnóstico nunca foi tão atual, diante dos profundos contrassensos existentes na realidade contemporânea em decorrência do avanço vertiginoso da racionalidade tecnológica, a qual se transformou em um pilar incontestado da Indústria Cultural. Pois, percebe-se que, de lá para cá, a técnica foi multiplicando os seus mecanismos de controle de uma tal maneira que nada e tampouco ninguém escapou ao seu domínio de vigilância e poder, transformando as realidades vivenciadas pelos indivíduos em espaços desprovidos de humanidade e insustentáveis. Isso explica o mal-estar instalado na cultura, reforçando-se, conforme a demonstração de Freud (2010a). É exatamente essa perspectiva extremista que se detecta na longa passagem, a seguir, de Adorno (2012, p. 122), a qual põe em evidência que a tese do pai da Psicanálise tornara-se bem mais ampla do que ele próprio poderia prever, em virtude, justamente, do fato de que hoje

[...] a pressão civilizatória observada por ele multiplicou-se em uma escala insuportável. Por essa via as tendências à explosão a que ele atentara atingiriam uma violência que ele dificilmente poderia imaginar. Porém o mal-estar na cultura tem o seu lado social – o que Freud sabia, embora não o tenha investigado concretamente. É possível falar de uma claustrofobia das pessoas no mundo administrado, um sentimento de encontrar-se enclausurado numa situação cada vez mais socializada, como uma rede densamente interconectada. Quanto mais densa é a rede, mais se procura escapar, ao mesmo tempo em que precisamente a sua densidade impede a saída. Isto aumenta a raiva contra a civilização. Esta torna-se alvo de uma rebelião.

Esta é uma análise de Adorno (2012) que se encontra no texto denominado “Educação após Auschwitz”, que diz respeito a uma Palestra

proferida por este frankfurtiano na Rádio de Hessen (Alemanha) em 18 de abril de 1965, publicada posteriormente na revista *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*, Frankfurt, em 1967. Nessa palestra, referendando-se na Psicanálise freudiana, Adorno (2012, p. 119) afirma que a busca pela não reincidência de Auschwitz deve estar acima de quaisquer outras preocupações no campo educacional, porquanto Auschwitz configurou-se na “[...] barbárie⁶ contra a qual se dirige toda a educação”. Na sua concepção, impõe-se à Educação envidar todos os esforços no sentido de combater tais processos regressivos⁷, pois, “[...] a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão” (idem, p. 119). Trata-se, como se pode constatar, de um imperativo assaz desafiador para a Educação, diante dos avanços da racionalidade tecnológica instrumental nas práticas educativas na contemporaneidade. É isso que se procurará examinar a seguir.

A TEORIA CRÍTICA FRANKFURTIANA E A RACIONALIZAÇÃO DA PRÁXIS NOS PROCESSOS EDUCATIVOS

As reflexões efetuadas até aqui evidenciaram que nas sociedades modernas, à medida que o capitalismo tardio⁸, conforme a expressão adorniana, atingiu o seu ápice, fizeram com que se percebesse que este sistema, ao invés de minimizar as suas contradições quanto à “distribuição dos bens” alcançados, segundo a concepção de cultura de Freud (2014) exposta anteriormente, pelo contrário, esta ideologia do progresso⁹ industrial, ou, de outra maneira, o capitalismo, consoante Adorno (1986, p. 63),

⁶ Este conceito, elaborado por Adorno (2012, p. 155), abre um debate na Rádio de Hessen (Alemanha), em 14 de abril de 1968, intitulado de “A Educação contra a Barbárie”, com o seguinte significado: “Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza”.

⁷ Consoante a Psicanálise freudiana: “Num processo psíquico que contenha um sentido de percurso ou de desenvolvimento, designa-se por regressão um retorno em sentido inverso desde um ponto já atingido até um ponto situado antes desse” (Laplanche; Pontalis, 2001, p. 440).

⁸ Explicita-se que o capitalismo tardio, termo utilizado por Adorno (1986a), corresponderia ao que se denomina hoje de neoliberalismo, que, de acordo com Anderson (1998, p. 9), consiste em um “[...] fenômeno distinto do simples liberalismo clássico, do século passado. O neoliberalismo nasceu logo depois da II Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte onde imperava o capitalismo. Foi uma reação teórica e política veemente contra o Estado intervencionista e de bem-estar. Seu texto de origem é *O Caminho da Servidão*, de Friedrich Hayek, escrito em 1944. Trata-se de um ataque apaixonado contra qualquer limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, denunciadas como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas também política”.

⁹ Para Adorno (1995, p. 47): “[...] a ideia de progresso é, não obstante, a ideia antimitológica por excelência, capaz de quebrar o círculo ao qual pertence. Progresso significa sair do encantamento – também o do progresso, ele mesmo natureza – à medida em que a humanidade toma consciência de sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação

[...] descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total – recursos entre os quais, inquestionavelmente, estão, em primeiro lugar, a imensa elevação do potencial técnico e, com isso, também a quantidade de bens de consumo que beneficiam todos os membros dos países altamente industrializados. Ao mesmo tempo, em vista de tal desenvolvimento técnico, as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginara. Os critérios das relações de classe – que a pesquisa empírica gosta de chamar de estratificação social das camadas sociais segundo o rendimento, o padrão de vida, a formação educacional – são generalizações de dados encontráveis em indivíduos isolados. Nessa medida podem ser considerados subjetivos. Em contraposição, o conceito mais antigo de classes tinha um sentido objetivo, independente de índices diretamente retirados da vida dos sujeitos, por mais que esses índices também expressem objetividades sociais.

Embora se trate de uma longa passagem, contudo, entendeu-se que transcrevê-la na íntegra era necessário, para que se compreendesse que, de acordo com a dialética adorniana, o capitalismo tardio ou, por outra, na terminologia atual, o neoliberalismo, consiste em uma tendência que, embora apregoe que contém em seu cerne uma lógica democrática, pelo contrário, é profundamente antidemocrática e dominadora, porquanto, na sua aparência reveste-se da roupagem da eterna busca pela equidade objetiva mas, contraditoriamente, no seu âmago, fomenta e exerce o seu poder sobre os indivíduos, mediante o aprisionamento da sua consciência a partir da excessiva racionalização da técnica, consequentemente, fragilizando a sua capacidade de resistência a esta ideologia do controle.

Neste ponto convém que se esclareça que, embora o capitalismo tardio tenha conseguido alcançar este nível de objetividade com o apoio da técnica, Adorno (1986, p. 69) atenta para o seguinte: “Não é a técnica o elemento funesto, mas o seu enredamento nas relações sociais, nas quais ela se encontra envolvida”. Trata-se, como se pode constatar, de um argumento plenamente coerente com o raciocínio dialético deste frankfurtiano. No entanto, se, por um lado, Adorno (1986) faz esta ressalva, por outro, ele não deixa de observar que foi, justamente, a idealização nutrida pela técnica, por aqueles que detêm os meios de produção, que não apenas viabilizou objetivamente maior controle sobre as consciências dos indivíduos, mas, para além disso, possibilitou-lhes ampliar o domínio sobre suas subjetividades, levando-os, por conseguinte, a se integrarem “comodamente” aos seus “tutores”, de acordo com Kant (2005). Assim, tal como Ulisses, sem resistência ao canto da sereia, os indivíduos se curvam à “anti-razão”, segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 61), que “[...] está desenvolvida de maneira prototípica no herói que sem furta ao sacrifício sacrificando-se”. É exatamente dessa forma que o monopólio do capital mantém bem presos em

que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se prolonga. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o progresso acontece ali onde ele termina”.

suas teias particular e universal, sujeito e objeto, teoria e práxis, tornando esta última idealizada, conforme já se vem explicitando.

As análises acima efetuadas conduzem ao patamar que se almejava alcançar, isto é, ao ponto de retomada da crítica feita por Adorno (1995) à fetichização da concepção de práxis, em especial, no que se refere à relação sujeito e objeto, porquanto nesta relação, via de regra, são ignoradas as contradições presentes no mundo objetivo, consequentemente, levando a categoria do trabalho para o reino do princípio do prazer¹⁰ em detrimento do princípio de realidade, freudianamente expressando. No entanto, para Adorno (1995, p. 202):

Enquanto a práxis promete guiar os homens para fora do fechamento de si, ela mesma tem sido, agora e sempre, fechada; é por isso que os práticos são inabordáveis, e a referência objetiva da práxis, a priori minada. Até se poderia perguntar se, até hoje, toda práxis, enquanto domínio da natureza, não tem sido, em sua indiferença frente ao objeto, práxis ilusória.

Indubitavelmente, ao observar-se as afirmações acima, não se pode deixar de deduzir que a práxis, principalmente, no campo educacional, sob os impactos ideológicos do neoliberalismo, vem, gradativamente, a partir de reformas comprometidas com o ideário empresarial, levando, por exemplo, no caso brasileiro, a escola a perder a sua característica de ente público e, por conseguinte, a assumir os traços próprios de uma organização privada. Em face disso,

[...] o setor público vai sendo asfixiado enquanto a iniciativa privada se desenvolve utilizando o dinheiro público que deveria estar sendo aplicado na expansão da educação pública. A reforma empresarial da educação tem uma agenda oculta no seu discurso da ‘qualidade da educação para todos’ que está além das formas que vai assumindo: trata-se da destruição do sistema público de educação, por meio de sua conversão em uma organização empresarial no livre mercado (Freitas, 2018, p. 56).

A questão que emerge da exposição acima é a seguinte: que tipo de práxis educativa vigora em uma perspectiva educacional com tal caracterização? Com efeito, não precisa ser nenhum expertise para inferir-se que uma reforma com tais características não só compromete os aspectos objetivos, ou seja, que dizem respeito à conexão teoria e práxis, mas também aos relacionados ao âmbito subjetivo, isto é, referente à relação sujeito e objeto. Entende-se que uma teoria cindida da prática pouco ou quase nenhum efeito teria sobre o processo formativo. Daí a crítica de Adorno (1995, p. 204), a seguir, não ser somente oportuna, mas, sobretudo, pertinente:

Enquanto o pensamento se restringe à razão subjetiva, suscetível de aplicação, o outro, aquilo que lhe escapa, vem a ser correlativamente remetido a uma práxis cada vez

¹⁰ Para maior aprofundamento neste dois princípios que regem o mundo, isto é, o “princípio do prazer” e o “princípio de realidade”, sugere-se a obra de Freud (2010b) intitulada de *Além do Princípio do Prazer* produzida em 1920.

mais vazia de conceito, e que não conhece outra medida que não ela própria.

Contrapondo-se a essa lógica eivada de idealização, este frankfurtiano sugere a necessidade de o sujeito da práxis recuperar esta cisão por meio do uso da autorreflexão crítica, isto é, voltando-se para si mesmo, porém, ao contrário, ou seja, trazendo para o pensamento elementos que lhe permitam tensionar a realidade, reelaborando-a de acordo com o princípio de realidade e não a partir de uma perspectiva que nega o seu enfrentamento, acomodando-se, de forma fictícia no princípio do prazer. Trata-se, portanto, de o sujeito transcender as limitações postas pela “*intentio recta*” de viés cartesiano, em virtude de ele não ser o senhor do universo, e investir na reflexão teórica, a partir da “*intentio obliqua*”, consoante a concepção contida no segundo giro copernicano de Kant (1996, p. 121) exposta a seguir:

O ‘eu penso’ tem que ‘poder’ acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento denomina-se ‘intuição’. Portanto, todo múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao ‘eu penso’, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. Esta representação, porém, é um ato de ‘espontaneidade’, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Chamo-a ‘apercepção pura’ para distingui-la da empírica, ou ainda ‘apercepção originária’ por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação ‘eu penso’ que tem que ‘poder acompanhar’ todas as demais e é uma e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra (Grifos no original).

Não obstante a demonstração acima de Kant (1996) no que, de fato, consiste o exercício do pensamento, contraditoriamente, percebe-se, a partir do que vem sendo analisado até aqui, uma tendência cada vez mais acirrada no campo educacional de tornar os conhecimentos construídos historicamente, sob a égide da racionalidade subjetivista tecnológica, em pseudoconhecimentos, redundando em processos pseudoformativos, porquanto fragmentários e destituídos da “apercepção originária” acima enunciado por Kant (1996). É exatamente essa visão distorcida da realidade, que, segundo Adorno (1995, p. 217-218), tem levado a práxis a abster-se de seu caráter tensionador, conseqüentemente, resignando-se em pseudoatividade:

A pseudoatividade é provocada pelo estado das forças produtivas técnicas, estado que, ao mesmo tempo, a condena à ilusão. Assim como a personalização é um falso consolo diante do fato de que o indivíduo carece de importância no mecanismo anônimo, do mesmo modo a pseudoatividade constitui um engano em relação à despotenciação de uma

práxis que pressupõe um agente livre e autônomo¹¹, que já não mais existe.

Deduz-se que essa fragilização da práxis frente à realidade objetiva não só tem conduzido a Educação a sucumbir-se cada vez mais aos mecanismos de controle engendrados pelo idealismo subjetivista, mas, sobretudo, tem levado os indivíduos a se renderem à pseudoatividade em nome de uma práxis que, falsamente, é concebida como “transformadora”, já que, tal como o deus Janus, por um lado, promete a libertação, de forma enganadora, mas, por outro, por meio da Indústria Cultural e da técnica, cerceia a liberdade e a criatividade do sujeito, mediante o aprisionamento de sua consciência. É assim que a Indústria Cultural, aliada à técnica, vai, ideologicamente, ruindo a cultura construída com base no cultivo da memória, da história e da longa tradição, instalando em seu lugar conteúdos pontuais e apenas informativos, transformando, dessa maneira, a cultura em pseudocultura. Para Adorno (2004, p. 102):

A pseudocultura se instala parasiticamente no atraso cultural. A ideia de que a tecnologia e um alto padrão de vida simplesmente beneficiam a educação porque todos estão culturalmente envolvidos é uma ideologia de vendedor pseudodemocrático.

Isso explica, em grande medida, o porquê de a Indústria Cultural haver logrado tanto êxito na contemporaneidade. Eis a explicação para o seu avanço! Ora, como não avançar se a consciência foi substituída pela pseudoconsciência? Como não exercer o domínio sobre os indivíduos se os conhecimentos explicativos da dominação encontram-se eclipsados pelo “véu tecnológico”, consoante afirmação de Adorno e Horkheimer (1985)?

Hodiernamente, conforme a concepção de Marcuse (1999), o aparato tecnológico atingiu um patamar terrivelmente avassalador que pouco ou quase nada sobra aos indivíduos para que possam escapar ao seu controle, por conseguinte, levando-os a se sucumbirem às imposições organizativas de “desempenho¹²” adaptativo, obstruindo, dessa forma, o exercício da autonomia. Tal contexto coisificador das consciências é, assim, elucidado por este frankfurtiano:

É um aparato racional, combinando a máxima eficiência com a máxima conveniência, economizando tempo e energia, eliminando o desperdício, adaptando todos os meios a um fim, antecipando as consequências, sustentando a calculabilidade e a segurança. Ao manipular a máquina, o homem aprende que a obediência às instruções é o único meio de se obter resultados desejados. Ser bem-sucedido é

¹¹ No que se refere a esta ausência de autonomia do agente, convém que se exponha um elucidativo exemplo apresentado por Adorno (1995, p. 218) logo após esta explicação acerca da pseudoatividade, como se segue: “É relevante também para a atividade política saber se os astronautas, para a circunavegação da lua, podiam orientar-se somente pelos botões de seu instrumento de bordo ou se, além disso, necessitavam obedecer a minuciosas ordens da grande central lá embaixo. Fisiognomia e caráter social diferenciam totalmente Colombo e Borman”.

¹² “Designamo-lo por ‘princípio de desempenho’ a fim de darmos destaque ao fato de que, sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros. Não é, evidentemente, o único princípio histórico de realidade: outros modos de organização social não predominaram apenas nas culturas primitivas, mas sobreviveram também no período moderno” (Marcuse, 2010, p. 58).

o mesmo que adaptar-se ao aparato. Não há lugar para a autonomia (Marcuse, 1999, p. 80).

Entende-se que, diante deste contexto desafiador e flagrantemente antidemocrático, será preciso não somente manter o espírito vigilante em torno da práxis atual individualista e dessublimadora¹³, mas, para além disso, faz-se mister, primordialmente no campo educacional, que se busque confrontar, com o máximo vigor, tais processos reificantes e inimigos da consciência crítica. Para tanto, infere-se que se torna premente, em especial, para a práxis educativa, que ela abandone, em primeiro lugar, esta tendência reacionária, imediatista e deformadora do espírito autônomo e questionador, porquanto ela “[...] é defensiva: ela evita atritos que possam trazer à tona aspectos de sua natureza questionável” (Adorno, 2004, p. 110). Em segundo lugar, em confronto com tal contexto instrumentalizado pela técnica, é necessário, urgentemente, que os responsáveis pela práxis idealizada, isto é, os educadores, evitem que a Educação sucumba à ideologia dos fins, investindo de maneira lúcida e consequente na formação cultural (*Bildung*) ampla dos sujeitos, seja dos que estão sendo formados, seja daqueles que formam, a fim de que eles, pela autoconsciência crítica, resistam ao engodo imposto pela Indústria Cultural de transformar a escola em uma empresa, conforme Laval (2019), e a Educação em mercadoria. Quanto ao sentido de formação cultural, esclarece-se, com base em Adorno (2012, p. 64), que esta

[...] é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da frequência de cursos, e de qualquer modo estes seriam do tipo ‘cultura geral’. Na verdade, ela nem ao menos corresponde ao esforço, mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender, conforme prescreve um clichê insuportável. Se não fosse pelo meu temor em ser interpretado equivocadamente como sentimental, eu diria que para haver formação cultural se requer amor; e o defeito certamente se refere à capacidade de amar.

Tais considerações acerca do sentido da formação cultural são imperativas para que se compreenda a imprescindibilidade de uma práxis não idealizada nos processos formativos. Talvez mais que isso, e é exatamente aqui que se apresenta a terceira e última condição para que a práxis educativa estabeleça a ruptura com os elementos que a reveste de idealização. Trata-se de a Educação esforçar-se sobremaneira para que a formação, de fato, forme os sujeitos com capacidade de “[...] pensar problematicamente conceitos como estes que são assumidos meramente em sua positividade, possibilitando adquirir um juízo independente e autônomo a seu respeito” (Adorno, 2012, p. 80). Deduz-

¹³ O sentido dessublimação apontado por Marcuse (2015, p. 85) consiste no fato de que, nas sociedades contemporâneas, “[...] o progresso da racionalidade tecnológica está liquidando os elementos de oposição e transcendência da ‘cultura superior’” (Grifo no original).

se que somente uma concepção de formação igual a esta teria condições de combater a fetichização da práxis educativa aparente e, por conseguinte, resistir ao atual estado de barbarização que vem sendo prescrito pela Indústria Cultural em sua roupagem dogmática de praticismo tecnológico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises realizadas no presente texto demonstram que o contexto contemporâneo no campo da Educação, sob os impactos da Indústria Cultural e, na sua esteira, a racionalidade tecnológica instrumental, encontra-se sob trincheiras, em grande medida, em decorrência da idealização da práxis educativa. Além disso, elas possibilitaram que se deduzisse que tal enaltecimento da práxis tornou-se funesto para os processos formativos, pois, acabaram levando a Educação a ceder espaço para os mecanismos de dominação reinantes nessa ideologia objetivista do progresso.

Ora, tal perspectiva extremista possibilitou que se inferisse que o resultado não foi outro senão a sucumbência ao dogmatismo repressivo da negação da teoria em prol de uma prática barbarizante e corrompida pelo excessivo senso comum, tendo como consequência a cisão entre sujeito e objeto, universal e particular, teoria e práxis. É por isso que se torna oportuna a longa afirmação, a seguir, de Adorno (1995, p. 212) acerca deste processo coisificador e impeditivo do exercício do pensamento:

A passagem à práxis sem teoria é motivada pela impotência objetiva da teoria, e multiplica aquela impotência mediante o isolamento e fetichização do momento subjetivo do movimento histórico: a espontaneidade. Sua deformação deve ser deduzida como uma forma de reação frente ao mundo administrado. Mas, enquanto ela fecha espasmodicamente os olhos diante da totalidade desse mundo, comportando-se como se as coisas dependessem imediatamente dos homens, subordina-se à tendência objetiva da desumanização em curso, também nas suas práticas. A espontaneidade, que a indignação do objeto desfibrizou, teria que agarrar-se aos pontos frágeis da realidade endurecida, àqueles pontos em que se abrem para o exterior as brechas provocadas pela pressão do endurecimento; não bater ao redor de si indiscriminada, abstratamente, sem levar em conta o conteúdo daquilo que, com frequência, só é combatido por razões de propaganda.

A partir desta elucidativa explicação, conclui-se que não se paira quaisquer dúvidas em torno dos motivos que fizeram emergir a pseudoconsciência. Além disso, tal explicação fez com que se deduzisse pela urgência de se recuperar este elo rompido pela ideologia do progresso. Por fim, tem-se que concordar que as assertivas acima não somente põem em relevo o atual estado de barbarização como, ainda, imprimem a necessidade de se tensionar a atual práxis educativa fetichizada pela racionalidade técnica regressiva. Em suma: “Uma práxis oportuna seria unicamente a do esforço de sair da barbárie” (Adorno, 1995, p. p. 214).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: COHN, Gabriel (org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986, p. 62-75.
- ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Trad. Maria Helena Ruchel. sup. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W. Teoría de la pseudocultura. In: ADORNO, Theodor W. **Escritos sociológicos I**. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004, p. 86-116 (Obra Completa; v.8).
- ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. rev. téc. Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: GENTILI, Pablo; SADER, Emir (orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 9-23.
- FREITAS, Luiz Carlos de. **A reforma empresarial da educação: nova direita, velhas ideias**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a (Coleção Obras Completas; v. 18).
- FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos") além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b (Coleção Obras Completas; v. 14).
- FREUD, Sigmund. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 (Coleção Obras Completas; v. 17).
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2000.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais – 1923-1950. Trad. Vera Ribeiro. rev. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosberguer. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção os Pensadores).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: KANT, Immanuel. **Textos seletos**, Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63-71.

LANPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa**: o neoliberalismo em ataque ao ensino público. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2019.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2010.

MARCUSE, Herbert. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: KELLER, Douglas. **Herbert Marcuse**: tecnologia, guerra e fascismo. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. rev. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1999. p. 75-104 (Biblioteca Básica).

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARX, Karl. **O capital**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. 1 (Coleção Os Economistas).

SCAREL, Estelamaris Brant. **Adorno, o potencial formativo e a dialética negativa** [recurso eletrônico]: atualidade. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2024.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. rev. tec. Gabriel Cohn. 4. ed. Brasília: UnB, 2012, v. 1.

Contato da autora

Autora: Estelamaris Brant Scarel

e-mail: estelamaris.brant@gmail.com

Manuscrito aprovado para publicação em: 03/06/2025