


POR UMA TEORIA CRÍTICA FRENTE AO ANTI-INTELLECTUALISMO: EDUCAÇÃO E CONHECIMENTO PARA A FORMAÇÃO HUMANA¹

 <https://doi.org/10.56238/arev6n4-090>

Data de submissão: 06/11/2024

Data de Publicação: 06/12/2024

Giselle Carvalho Bernardes

Doutorado em Educação pela UFG
Docente do Instituto Federal de Goiás
giselle.bernardes@ifg.edu.br
[https://orcid.org/0000-0002-1001-4946/](https://orcid.org/0000-0002-1001-4946)
<https://lattes.cnpq.br/8942579311298183>

Juliana de Castro Chaves

Doutora em Psicologia Social pela PUC-SP
Docente da Faculdade de Educação e da Pós-graduação em Educação da UFG
julianacastro@ufg.br
<https://orcid.org/0000-0002-9546-5622/>
<http://lattes.cnpq.br/3451634243455443>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo problematizar as formas de apreender a realidade na contemporaneidade e debater elementos fundantes para um método crítico de produção de conhecimento e educação que não propicie o ocultamento das mediações que determinam um acontecimento e se exerça na práxis entre teoria e realidade. Diante da era da informação efêmera e superficial, marcada pela apreensão imediata e aparente da realidade e pela necessidade de fornecer respostas urgentes às contradições da sociedade, percebe-se, frequentemente, a prevalência de abordagens teóricas que buscam no âmbito subjetivo do sujeito e da cultura, a resolução dos problemas reais. Esse movimento tende a desconsiderar as estruturas da sociedade capitalista, contribuindo, assim, para a perpetuação da ordem vigente e favorecendo um *modus operandi* que opera como um mito, ou seja, sem ser questionado. Além disso, observa-se a presença de fetichismos intelectuais que abandonam referenciais teóricos críticos e reflexivos, justificados por uma concepção equivocada de atualidade. Essa visão equipara novidade a efetividade no conhecimento, vinculando a relevância de uma obra ou autor ao momento histórico de sua produção, o que elimina a valorização das contribuições que desvendam e aprofundam questões e determinações da sociedade atual. Outra vertente do empobrecimento do saber sobre o mundo encontra expressão na pós-verdade e nas *fake News*, que configuram uma forma explícita de pseudoformação. É nessa esteira que este artigo debate os elementos essenciais para a produção de um conhecimento articulado à formação humana em tempos de anti-intelectualismo, sob a perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade, com base nas contribuições de Theodor Adorno e Max Horkheimer.

Palavras-chave: Conhecimento Científico. Formação Humana. Anti-intelectualismo. Teoria Crítica.

¹ Este artigo é parte da tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás – UFG.

1 INTRODUÇÃO

Em tempos obscuros, marcados pelo avanço de tendências anti-intelectualistas, urge refletir sobre a relação entre a produção do conhecimento e a formação humana. Os desafios impostos à educação em um cenário no qual valores humanos e a pesquisa científica são frequentemente rechaçados, intensifica a necessidade de processos educativos que visem a emancipação humana. Nesse contexto, é essencial questionar as bases que sustentam a elaboração do conhecimento científico e como ele pode fomentar a reflexão crítica sobre a realidade e formar sujeitos capazes de intervir de forma transformadora no mundo. Essa reflexão exige um olhar atento à estrutura social e aos princípios que orientam o ato educativo e da pesquisa, no sentido de revelar saberes que não apenas informem, mas revelem as determinações que estão ocultas na realidade.

No contexto neoliberal atual, a produção flexível impõe cada vez mais uma demanda por trabalhadores polivalentes, dotados de competências e habilidades que, longe de favorecer o pensamento crítico, consolidam a constituição de sujeitos/produtores submetidos a lógica funcional do modo de produção vigente. Nessa perspectiva, prioriza-se um conhecimento aplicável e inovador, restrito a um pensamento lógico-formal voltado à análise de hipóteses e probabilidades que atendam a objetivos previamente delineados.

Essa dinâmica não apenas dificulta o exercício de uma razão crítica, mas também reforça uma concepção instrumental do saber, reduzindo-o a uma ferramenta para atender às exigências do mercado. Como consequência, o ser humano é moldado para suprir demandas produtivas, em detrimento de uma educação crítico-reflexiva que poderia fundamentar uma transformação social. Tal lógica não apenas compromete a formação de sujeitos emancipados, mas também torna a sociedade e os indivíduos mais vulneráveis às forças que promovem a irracionalidade (Dardot; Laval, 2016).

As tendências anti-intelectualistas ganham força com a apropriação dos avanços técnico-científicos pela indústria da informação e comunicação, que promove uma produção diversificada e imediata de conteúdo baseados em esquemas prontos, muitas vezes desprovidos de compromisso com a verdade. Esse contexto favorece a disseminação acrítica e a distorção de informações, criando um ambiente em que a velocidade se sobrepõe ao tempo necessário para reflexão e análise crítica.

Embora os avanços da ciência e da tecnologia tenham o potencial de democratizar o acesso ao conhecimento, sua lógica, muitas vezes fundamentada na superficialidade, na aparência dos acontecimentos e na instrumentalização dos meios de comunicação globalizados, tem favorecido a proliferação da desinformação, alimentando a falsa ideia de que a visibilidade e expansão de informações é similar à democratização do saber. Narrativas simplistas e sensacionalistas

frequentemente substituem o conhecimento científico, manipulando a opinião pública e enfraquecendo a formação de um pensamento crítico e emancipador.

Ao mesmo tempo, a educação formal também é atacada. Atualmente, as recentes reformas educacionais, os cortes orçamentários na educação e a desvalorização de professores e universidades no Brasil são embasadas no anti-intelectualistas e no negacionismo, que desqualificam ou negam o saber científico, sobretudo aquele que se propõe revelar as contradições dessa sociedade. Atualmente, as recentes reformas educacionais, os cortes orçamentários na educação e a desvalorização de professores e universidades no Brasil estão fundamentados em um discurso anti-intelectualista e negacionista. Esses movimentos desqualificam ou rejeitam o saber científico, sobretudo aquele que busca evidenciar as contradições presentes na sociedade. Políticas como o Novo Ensino Médio, que reduz a importância das humanidades na formação escolar e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), com ênfase em competências, voltadas para o mercado. Paralelamente, os cortes no financiamento das universidades públicas e nas áreas de pesquisa científica comprometem gravemente os espaços de produção e difusão do conhecimento crítico, fundamentais para a construção de uma sociedade esclarecida e democrática. Soma-se a isso o desrespeito e desvalorização dos professores, manifestados em episódios de agressão em sala de aula, falta de reconhecimento, condições precárias de trabalho e remuneração inadequada, o que desestimula a docência enquanto prática reflexiva.

Esse panorama enfraquece a capacidade da educação de promover uma formação cidadã e crítica, indispensável para enfrentar os desafios contemporâneos e avançar em direção a uma sociedade mais justa e esclarecida. Diante desse cenário de adversidades ao pensamento crítico e de aceitação apenas de determinados conhecimentos que não abalam a estrutura do modo de produção, torna-se imprescindível questionar as condições e possibilidades do ato de conhecer: será que todo conhecimento, de fato, contribui para a formação humana orientada à emancipação?

É nesse contexto em que o conhecimento crítico emerge como uma ferramenta indispensável para resistir aos processos de alienação e instrumentalização que permeiam as sociedades modernas, que este artigo propõe investigar os fundamentos de um conhecimento crítico, de uma pesquisa teórica baseada nos fundamentos da Teoria Crítica da Sociedade, desenvolvida por Theodor Adorno e Max Horkheimer. Nesse processo, identificamos algumas categorias fundamentais para esse conhecer crítico-reflexivo. São elas: “Contradição”, “Razão Crítica Reflexiva”, “Primazia do Objeto”, “Articulação entre Todo e Parte, Universal e Particular” e “Teoria e Práxis”. Essas categorias não operam de maneira isolada, mas interagem em uma dinâmica relacional que lhes confere sentido e potencial transformador, possibilitando ao indivíduo uma compreensão crítica do mundo e desvelando caminhos para emancipação.

2 A CONTRADIÇÃO COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO CRÍTICO: SUPERANDO O SABER INVARIÁVEL, IMEDIATO, CLASSIFICATÓRIO E DOMINADOR

Conhecer a realidade implica em desvelar a contradição e questionar de forma crítica o conhecimento que se apresenta como exato, baseado em definições precisas e imutáveis. Identificar as contradições permite superar a aparência superficial do observável e do empírico, conduzindo à complexidade da realidade. Essa abordagem evita análises lineares que simplificam a passagem do mito ao conhecimento, da regressão ao progresso ou do passado ao futuro.

Contradição que se destaca nos estudos de Adorno e Horkheimer (2006), especialmente nos textos “O conceito de esclarecimento” e “Excurso I: Ulisses ou mito e Esclarecimento”, ao refletir sobre as contradições implícitas na razão e no progresso, evidenciando como o pensamento mítico é reproduzido no processo civilizatório. Por meio de um movimento dialético, os autores demonstram que a contradição entre mito e esclarecimento expõe como a ciência positivista acaba por repetir os mesmos princípios que inicialmente rejeitou no mito.

Para Adorno e Horkheimer (2006), o mito representa uma forma primitiva de conhecimento que já busca compreender e lidar com o desconhecido. Ele se configura como uma tentativa de nomear e explicar a natureza temida e misteriosa, utilizando práticas como feitiços, rituais repetitivos ou sacrifícios para organizar e disciplinar o mundo. Nesse sentido, tanto o mito quanto a ciência positivista compartilham a dominação como elemento central: enquanto o feiticeiro procura controlar os “demônios” da natureza, o cientista classifica e domina os fenômenos da realidade para submetê-los ao controle humano.

O esclarecimento, por outro lado, propõe substituir a superstição pelo saber racional e iluminado, permitindo ao indivíduo pensar de forma autônoma, libertando-o do medo e das relações de submissão. No entanto, essa promessa não se concretiza, e a tensão entre mito e esclarecimento revela a regressão da ciência moderna em relação à construção de uma sociedade verdadeiramente livre. Assim, observa-se a perpetuação da submissão do pensamento à ordem estabelecida, reiterando relações de dominação (Adorno; Horkheimer, 2006).

A contradição também se manifesta na dialética entre mito e esclarecimento, uma reflexão fundamental para compreender a forma assumida pela razão em resposta às condições objetivas da sociedade. Essa sociedade, marcada por contradições, enfrenta limites impostos pela realidade, desde o confronto entre o homem e a natureza até as relações de dominação e exploração presentes em todas as dimensões da vida humana (Jay, 2008).

A razão, entretanto, também contém sua própria contradição: ao se configurar como instrumento de controle, torna-se irrazão. Nesse processo, a razão se converte em uma ferramenta

funcional e necessária ao capital, perdendo seu caráter emancipatório. Essa racionalidade, explicativa e dominante, passa a operar contra a própria humanidade, legitimando a barbárie em um movimento que prioriza os meios em detrimento dos fins. Assim, a razão se concretiza como fetiche, desvinculada de seu propósito crítico e reflexivo (Adorno; Horkheimer, 2006).

Ao se submeter aos interesses de uma ordem social burguesa, a razão instrumental conduz à regressão da humanidade, transformando o progresso em retrocesso e decadência. A racionalidade, orientada exclusivamente para alcançar objetivos capitalistas, independentemente de suas consequências, caracteriza o que os autores chamam de esclarecimento totalitário: um modelo de pensamento que rejeita qualquer alternativa ou contestação (Adorno; Horkheimer, 2006).

O avanço da racionalidade científica e a substituição do mito pelo esclarecimento, em vez de promoverem a emancipação, intensificam a dominação e a regressão. Esse processo não se resume à desmitologização, mas revela a consolidação de uma racionalidade instrumental que, ao se desenvolver na ciência, reforça tanto o controle sobre a natureza quanto a naturalização das relações de poder no ser humano dito civilizado.

O modelo de racionalidade centralizado na ciência positivista impõe de forma dogmática o pensamento lógico-formal que converte o esclarecimento em mito, transformando a natureza em mera objetividade. A ciência positivista se constitui em um sistema totalitário, pois despreza qualquer forma de conhecimento que não se submeta ao critério da calculabilidade e da utilidade, sem que exista possibilidade de oposição (Adorno; Horkheimer, 2006).

A formalização do método de pensar, característica da ciência positivista, revela um vínculo com o mito, uma vez que sua objetividade se baseia na repetição e previsibilidade, como em experimentos cujo resultado pode ser antecipado. Essa lógica, linear, invariável e calculável, sustenta uma razão unilateral que elimina a possibilidade de considerar que, entre proposições contraditórias, ambas podem ser simultaneamente verdadeiras ou falsas (Adorno; Horkheimer, 2006). Essa eliminação da contradição favorece a consolidação de uma falsa consciência social.

O indivíduo pseudoformado é incapaz de reconhecer as contradições inerentes ao progresso e à liberdade. Nesse contexto, os problemas sociais e as injustiças são tratados de maneira personalista e pontual, enquanto atos como propagar injúrias, ódio, mentiras, calúnias, difamações e preconceitos são interpretados como expressões de liberdade. Esse indivíduo, que se vê separado do coletivo e acredita estar livre, não percebe que seus atos negam a própria humanidade que o constituiu enquanto ser humano.

A liberdade, entretanto, só pode ser efetivada em uma sociedade realmente livre, pois o isolamento individual é possível apenas porque o ser humano foi previamente socializado. Negar esse vínculo é, em última instância, rejeitar as bases da própria condição humana.

A contradição possibilita afirmar e negar ao mesmo tempo uma mesma proposição. Adorno e Horkheimer (2006, p. 26) citam o emblema da árvore no âmbito do pré-animismo, como representação simbólica de “um pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é”, visto que, quando uma árvore é encarada não meramente como árvore, mas “como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma outra coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica”.

Adorno (2015) retomou a filosofia clássica para pensar o uno pelo seu contrário. O uno só pode ser compreendido a partir do seu contrário, o múltiplo. Da mesma forma, Adorno e Horkheimer (2006) voltam-se ao mito para compreender o esclarecimento. Mito e esclarecimento, mesmo sendo aparentemente contrários, também são similares quanto à tentativa de prever e controlar os acontecimentos. O esclarecimento recai no mito ao converter a razão em procedimento planejado para que não haja reflexão sobre o próprio método, para que não surjam dúvidas capazes de perturbá-lo.

A realidade pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo, o que torna indispensável a crítica aos limites de uma razão que não se exerce em sua plenitude. É crucial resistir a projetos de humanidade que aparentam reconciliar as contradições sociais, mas que, na verdade, apenas mascaram essas tensões. Um conhecimento científico que compreende e incorpora as contradições contrapõe-se à mera adaptação, expondo a falsidade presente na realidade concreta, denunciando o engano da promessa de liberdade e promovendo uma reflexão crítica sobre o passado e o presente, enquanto abre caminhos para questionar o futuro da humanidade.

Quando o método se restringe à dúvida absoluta que apenas conduz à confirmação da hipótese, assumindo como verdade objetiva aquilo que está na média, a contradição é eliminada desde o princípio. Essa imposição do permanente como verdadeiro transforma a verdade em ilusão (Adorno, 2015). Tal método uniformiza a racionalidade, forçando o pensamento a obedecer às mesmas regras do raciocínio lógico-formal. Aqueles que destoam desse padrão são compelidos a reprimir suas próprias ideias e negar a si mesmos, sacrificando sua individualidade em prol da autoconservação.

Nessa lógica, o diferente é tratado como inimigo, e o não idêntico, por representar uma ameaça à funcionalidade da ordem social vigente, é visto como algo a ser eliminado. Assim, a padronização da racionalidade não apenas perpetua as estruturas de dominação, mas também suprime qualquer possibilidade de transformação genuína, reforçando uma visão de mundo que exclui a diversidade e nega o potencial crítico do pensamento.

3 RAZÃO CRÍTICA E REFLEXIVA NO ENFRENTAMENTO DA RAZÃO INSTRUMENTAL, FUNCIONAL E SUBJETIVISTA

A substituição da ilusão e da fé pelo conhecimento racional é uma exigência imposta pela sociedade burguesa, que vê na razão um meio para o progresso do modo de produção capitalista. No entanto, essa transição transforma a razão em um mero instrumento, voltado para a produção de resultados objetivos e subjetivos que sustentam a exploração e a dominação, tanto da natureza quanto do ser humano, que também é parte dessa natureza (Horkheimer, 2015). Assim, ao invés de promover a emancipação humana, a razão é instrumentalizada, servindo aos interesses do capital e perpetuando desigualdades.

Para Adorno e Horkheimer (2006), a *Odisseia*, poema épico da Antiguidade atribuído a Homero, desempenha um papel crucial na compreensão das contradições da racionalidade moderna e das limitações do conhecimento científico. Nesse contexto, a astúcia – uma forma de raciocínio não linear e estratégica – se insere como um mecanismo para lidar com o desconhecido e com aquilo que é percebido como ameaçador. Na lógica dessa racionalidade, surgem estratégias que não apenas buscam resolver problemas imediatos, mas também perpetuam as relações de dominação, perpetuando um sistema no qual a razão se torna uma ferramenta a serviço da manutenção do poder e da exploração.

No pensamento marcado pela astúcia, Ulisses trama um plano para ouvir o canto das sereias sem sucumbir à morte, exercendo não apenas domínio sobre si mesmo, mas também sobre os outros. Nesse processo, a promessa de felicidade não se cumpre: enquanto os trabalhadores são conduzidos à mera reprodução de sua existência, Ulisses, o mais poderoso, impõe-lhes um trabalho extenuante que os priva até mesmo da possibilidade de experimentar o prazer. Amarrado ao mastro, ele desfruta sozinho do prazer da música das sereias, evidenciando a desigualdade e a alienação que permeiam a lógica da dominação. Essa cena reflete a dinâmica de um sistema social em que, enquanto a elite se vê como única detentora do prazer e do conhecimento, os dominados são mantidos na ignorância e na subordinação, incapazes de vislumbrar outras possibilidades de existência além da reprodução incessante de suas condições opressivas.

Ulisses, como o protótipo do indivíduo burguês, revela que a promessa de libertação das relações de medo e submissão nunca se concretiza, pois nem ele nem seus marinheiros foram verdadeiramente libertos (Braga, 2017). Na crítica ao esclarecimento, Adorno e Horkheimer (2006) confrontam a formalização da razão na modernidade, que se torna um meio para alcançar objetivos sem questionar a racionalidade dos fins. Eles defendem a retomada de uma razão plena, que não se limita a ser um instrumento, mas que esteja constantemente submetida à crítica, conforme discutido por Kant. Nesse sentido, a razão não deve ser pautada pelo indivíduo isolado, mas pelo exercício

coletivo que orienta tanto o sujeito quanto a sociedade, sempre com o objetivo do bem comum. Essa concepção de razão se opõe à lógica instrumental que caracteriza a dominação, buscando uma racionalidade que promova a emancipação e a transformação social.

A razão defendida por Adorno e Horkheimer estabelece um diálogo com a concepção da razão na Grécia Antiga, entendida como a faculdade de pensar e compreender a realidade, mas com um caráter mais transformador. Para esses autores, a razão não se limita a entender o mundo, mas está intrinsecamente ligada à práxis, isto é, à capacidade de transformar a realidade (Horkheimer, 1941). Nesse sentido, ela possui um potencial crítico que permite a reflexão objetiva sobre a realidade material, as contradições da sociedade e as determinações históricas, rompendo com a falsa consciência que mantém as relações de dominação.

A busca pela razão é, portanto, uma busca pela capacidade do ser humano de analisar criticamente o mundo, tornando-se um agente ativo e questionador, que se opõe à heteronomia. Contudo, Adorno e Horkheimer alertam para o declínio dessa razão, à medida que ela assume formas que se voltam contra ela mesma, imersas no ceticismo e no dogmatismo, a ponto de se esvaziar de seu verdadeiro potencial. O caminho da decadência da razão, como os autores argumentam, está ligado à sua apropriação pela lógica capitalista, que a transforma em um instrumento de controle eficaz e indispensável ao sistema. Nesse processo, a razão perde seu caráter emancipatório e se manifesta de forma irracional, obscurecendo a realidade e justificando cientificamente a barbárie que ameaça a humanidade. A razão, então, se torna funcional à civilização, mas de uma maneira alienada da vida plena (Horkheimer, 1941).

Ao refletir sobre a emancipação da própria razão, Adorno (2012, p. 16) destaca que a formação humana não está restrita a ter “consciência de”, pois, assim, teríamos vários objetos para serem pensados e poderíamos nos esquecer de colocar a própria consciência como objeto do pensamento, a consciência em movimento de pensar articulando subjetividade e objetividade.

Isso implica uma razão dinâmica, que articula subjetividade e objetividade de forma crítica. Um conhecimento que se limita à razão instrumental, sem questionar suas próprias bases, falha em promover a verdadeira formação humana. Ele se torna um meio para a manutenção do sistema opressor, ocultando as determinações da exploração e tendendo a harmonizar as contradições de uma sociedade desigual, priorizando a utilidade do conhecimento para sustentar a ordem vigente (Horkheimer, 1941).

Um conhecimento que se limita à razão instrumental não contempla a formação humana. Um conhecimento que não aceita crítica à própria razão termina sendo um meio para manutenção do sistema opressor e oculta as determinações da exploração na tendência de harmonizar as contradições

na sistematização da realidade, primando por ser útil à sociedade vigente, que é desigual (Horkheimer, 1941).

Ao problematizar a racionalidade do esclarecimento no moderno mundo administrado e suas contradições subjacentes ao processo de decadência da civilização, Adorno e Horkheimer (2006) denunciam as condições objetivas que reduzem a razão a uma operação feita com base nas regras lógicas formais, um procedimento que limita, mais aprisiona que liberta.

O pensamento já não compreende os objetos como eles realmente são, mas se contenta em ordenar e classificar como uma máquina de calcular. Quanto menos os seres humanos pensam a realidade, mais se tornam passivos e suscetíveis à manipulação. Ao não compreenderem seus objetos, também não os respeitam, tornando-se ingênuos e colaboradores de um sistema ideológico e opressivo (Horkheimer, 1941).

Tendo em vista que as condições do capitalismo ampliavam e aprofundavam a reificação da realidade social, a padronização da ciência positivista tendia a contribuir para a decadência das potencialidades da razão e para aprofundar a continuidade da dissociação entre subjetividade e objetividade. Horkheimer, em “Eclipse da Razão” (2015), estendeu o debate acerca de duas dimensões da razão: a subjetiva e a objetiva.

A razão subjetiva retira do sujeito as mediações da objetividade. Na dissociação entre indivíduo e sociedade, a dimensão subjetiva dissolve o que há de objetivo. Assim, considera-se que a concreticidade não ressoa na razão, havendo um sujeito abstrato sem analisar as determinações que o constituem. É como se no interior do sujeito estivesse a verdade. Essa razão perde da análise a capacidade objetiva, que se vincula às ações em concordância com a vida humana, com a totalidade social, “a existência da razão como uma força não apenas na mente individual, mas também no mundo objetivo” (Horkheimer, 2015, p. 12).

Da conversão da razão em uma forma, em um esquema matemático-geométrico que orienta os cálculos dos meios para obter determinado fim, emerge de modo unilateral o predomínio da razão subjetiva, relacionada à “faculdade subjetiva da mente” (Horkheimer, 2015, p. 13), à centralidade do exercício da razão no sujeito para coordenar as ações com vistas a alcançar propósitos reconhecidos pela sociedade burguesa. Ao organizar e ao aplicar a capacidade lógica para calcular probabilidades e adequar os meios convenientes para determinados fins, conforme os interesses para a autopreservação, o ser humano se desprende dos valores éticos e morais para o bem comum.

Segundo Horkheimer (1966), mediante a dicotomia entre subjetividade e objetividade, a razão não domina apenas a consciência dos indivíduos; ao contrário disso, a razão esvaziada de seu conteúdo objetivo torna-se mecanismo de controle das mediações sociais que reproduzem e conservam a

realidade tal como ela é. Essa razão não se exerce em seu sentido pleno, pois a razão substantiva realiza uma apropriação subjetiva da realidade objetiva em sua totalidade:

O conceito de razão vai além da simples coordenação da relação entre meios e fins. A dimensão objetiva se apresenta como elemento para pensar, para analisar as ações a fim de determinar os fins. Nessa perspectiva, Horkheimer (2015) corrobora a concepção de Marx e Engels (2007) de que são as condições reais da vida que determinam a consciência, e não o contrário. A razão se realiza na incorporação das experiências, nas ações, nas crenças, nas normas e leis que constituem o social.

O que determina o que é útil é o social, e a razão que interioriza os aspectos sociais sem refletir cai no mero conformismo do que está posto. Muitos simplesmente pensam em se inserir, em ser aceito na sociedade, principalmente quando a sociedade é vista como algo externo, que se eleva sobre o sujeito, daí a subordinação ao mero exercício de uma razão que seja funcional (Horkheimer, 1941).

A crise da razão se manifesta na relação entre razão instrumental e eficiência, ou seja, é a sociedade capitalista que determina os critérios de eficiência da razão como mecanismo para se conseguir chegar com sucesso ao lugar demandado. A eficiência é o critério de determinação das ações, respondendo à expectativa da necessidade de os indivíduos serem submissos à sociedade capitalista, embora realçados como autônomos (Petry, 2013). Portanto, por trás da aparência de livres e autônomos, o indivíduo continua sendo tutorado por outro.

Nesse panorama, a razão volta-se contra si mesma e é facilmente subordinada a sistemas autoritários. Se ela não se interroga por princípios humanitários universais, fica difícil afirmar a sua irracionalidade. Não importa quão cruel seja, desde que funcione, mesmo que a serviço de propósitos desumanos. Dessa maneira, a razão que busca a autoconservação termina sendo uma racionalidade direcionada à autodestruição (Horkheimer, 1966).

O preço que o sujeito paga pela conversão da razão em instrumento do progresso capitalista é a sua coisificação. Ao passo que substitui a superstição e a fé pela razão, ela própria se torna um mero aparato para a produção de mecanismos de dominação (Adorno; Horkheimer, 2006). É como se só existisse essa forma de se pensar. Esse tipo de racionalização vive e se eleva perante o sujeito que é submisso, rebaixado a mero portador de sua manifestação (Horkheimer, 2015).

Nesse sentido, a razão que se exerça em reflexão, que faça a mediação entre sujeito e objeto, é um fundamento para que o conhecimento se realize como formativo, para o conhecimento da natureza humana com vistas a uma vida digna de ser vivida. Eleva-se, assim, uma razão que, em sentido pleno, permite a crítica a si mesma. Isso porque a crítica a ela é uma forma de denunciar a racionalidade que coloca obstáculos para que os indivíduos reivindiquem a oportunidade de orientar suas atividades para transformar a sociedade.

4 PRIMAZIA DO OBJETO: POR UMA RELAÇÃO DE COMUNICAÇÃO NO CONHECIMENTO

Na busca por assegurar um saber absoluto, livre de interferências subjetivas, a ciência transforma a razão em uma técnica de conhecer. Sob a primazia de um método que obedece a padrões rígidos e exatos, a razão tenta subjugar o objeto, impondo-lhe pré-noções e preconceitos, sem refletir sobre si mesma como objeto. O resultado é uma uniformidade no pensar, característica já presente no mito, pois, como afirma Adorno, “a partir do conhecido não deve poder surgir nada desconhecido, nada diverso” (Adorno, 2015, p. 85).

Essa lógica de dominação do objeto leva os indivíduos a reproduzirem a alienação de seu próprio pensamento. Não se trata apenas de uma alienação dos sujeitos em relação aos objetos dominados, mas também de uma alienação profunda nas relações humanas (Adorno; Horkheimer, 2006). Assim, o esclarecimento, que inicialmente buscava libertar os indivíduos do medo, transforma-se em um mecanismo que enxerga apenas aquilo que confirma o que já se ajusta ao seu próprio procedimento.

Para Adorno (1995), a condição do sujeito do conhecimento não é abstrata, mas social, concreta e real, com a possibilidade de conhecer por meio da crítica exercida sobre e pela razão. No sujeito, a singularidade só encontra sentido em relação à universalidade do objeto, uma mediação que reflete “a forma reflexa da coisificação dos homens, consumada objetivamente nas relações sociais” (Adorno, 1995, p. 186). Nessa mediação, as relações sociais reproduzem a estrutura dominante da sociedade, fundamentada na lógica da troca.

A relação entre sujeito e objeto é essencialmente dialética, pois “a separação entre sujeito e objeto é real e aparente” (Adorno, 1995, p. 182), já que ambos se afirmam e se negam simultaneamente. Essa separação é real porque reflete a condição humana, em que um não existe sem o outro, mas é também aparente, pois, essa distinção se revela falsa ao identificar e diferenciar sujeito e objeto de forma contraditória. Assim, tanto o sujeito quanto o objeto carregam em si a marca da contradição.

O objeto social é pensado pelo sujeito, que também se constitui como objeto, uma vez que sua existência está fundamentada no social. A relação entre sujeito e objeto é de interdependência, mas não de identidade. Trata-se de uma tensão e contradição constante: um depende do outro para existir e, ao mesmo tempo, resiste a ser reduzido ao outro. O sujeito é, portanto, uma determinação do objeto, assim como o objeto é uma determinação do sujeito.

Nesse processo relacional, o sujeito encontra a oportunidade de se reconhecer e se diferenciar do objeto, enquanto também compreende as condições que os constituem. Dessa maneira, o sujeito é formado e transforma-se a partir de sua interação com o objeto, sendo ambos produtos dessa relação.

Não há, nesse contexto, um ideal absoluto de sujeito ou objeto: o objeto é fruto da produção humana e, por consequência, o sujeito é mediado socialmente (Adorno, 1995).

Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceptual da percepção e do objeto, mas em sua posição refletida, que se mostra a possibilidade da reconciliação. A distinção ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, se efetua como projeção consciente (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 156).

A relação entre sujeito e objeto é marcada por uma mútua determinação, na qual ambos se constituem ao se confrontarem como elementos fundamentais na formação um do outro. Nessa dinâmica, o sujeito não deve ser considerado isoladamente. Adorno (1995) propõe o que ele denomina de "segundo giro copernicano", uma virada dialética que retorna ao sujeito para recompor sua subjetividade e sua potencialidade enquanto sujeito do conhecimento. Esse retorno ao sujeito busca, por meio da análise de suas contradições, compreender a realidade objetiva que o determina, de modo que "a subjetividade seja entendida como configuração do objeto" (Adorno, 1995, p. 191).

Para Adorno e Horkheimer (2006), a primazia do objeto é fundamental como contraponto à ideologia subjetivista que, ao dominar o objeto, fragmenta a experiência, perpetua a pseudoformação e sustenta o esclarecimento totalitário, que restringe a liberdade de pensamento. Adorno (1995) confronta essa visão totalitária do esclarecimento e resgata a perspectiva marxiana, enfatizando que o sujeito é socialmente determinado. Ele defende a primazia do objeto como um meio de apreender a realidade, permitindo que o sujeito reconheça, nas mediações do objeto, suas determinações mais profundas.

Essa abordagem promove uma inversão na questão da constituição do sujeito, colocando o objeto no centro do processo. A centralidade do objeto exige do sujeito uma autorreflexão crítica, desenvolvendo uma consciência objetiva que se orienta para fora, em direção à exterioridade. Essa perspectiva desafia a relação tradicional entre sujeito e objeto, convidando a uma postura mais dialética e reflexiva.

[...] a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito. O conhecido através da consciência deve ser algo, pois a mediação se refere ao mediado. Mas, o sujeito, quintessência da mediação, é o como e, enquanto contraposto ao objeto, nunca o que, postulado por qualquer representação concebível do conceito de sujeito (Adorno, 1995, p. 187-188).

O sujeito tem o seu lugar nessa dialética, tendo em vista que é no primado do objeto que ele se realiza e, ainda que o primado seja do objeto, é dele a possibilidade de experiência e de compreensão das condições materiais dos objetos. Por mais que a determinação seja do objeto, o sujeito não é

passivo: é resguardado a ele um momento subjetivo por meio do qual analisa e interpreta o objeto e o configura em suas particularidades, podendo transpô-las e modificá-las (Viana, 2015).

Desse modo, a primazia do objeto não desqualifica nem silencia o sujeito. Ao contrário disso, o sujeito é um objeto que somente pode ser conhecido pela consciência, o que faz dele um objeto do conhecimento de uma consciência pensante por si próprio, de uma autoconsciência. É apenas a tomada de consciência do social que garante “ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (Adorno, 1995, p. 189).

A primazia do objeto manifesta-se na relação com o sujeito ao alterar qualitativamente as opiniões da consciência coisificada. Em nossa sociedade, marcada pela influência dos fundamentos mercadológicos, opiniões, comportamentos e relacionamentos são constantemente determinados por essas estruturas (Adorno, 1995). No entanto, o primado do objeto não significa um objetivismo simplificador nem uma redução da razão; pelo contrário, ele exige um pensamento crítico que analise as condições materiais e objetivas da realidade social e econômica, especialmente em relação ao conformismo e ao fetichismo que posicionam certa ciência como única referência de verdade.

Nesse contexto, dados que não corroboram as hipóteses socialmente estabelecidas são frequentemente excluídos. A primazia do método, desconectada do objeto, impede que o conhecimento revele as mediações determinantes da realidade objetiva. Como resultado, o conhecimento deixa de estar a serviço do objeto, reduzindo-o a uma função subordinada e limitando o pensamento à lógica do cálculo, tudo em nome de uma suposta objetividade (Viana, 2015).

Essa dinâmica reflete um afastamento do pensamento crítico, que deveria questionar não apenas os resultados, mas também os métodos e pressupostos que sustentam o conhecimento. Somente ao reconhecer as mediações entre sujeito e objeto é possível romper com essa instrumentalização e avançar para uma compreensão mais ampla e dialética da realidade.

O conhecimento que acessa o objeto sem a mediação reflexiva do sujeito torna-se funcional à manutenção do sistema. “O resto, com o qual a ciência se satisfaz como sendo a sua verdade, é produto do seu proceder manipulativo, subjetivamente organizado” (Adorno, 1995, p. 193). Na obsessão por afastar qualquer interferência na objetividade do conhecimento, a lógica da modernidade silencia o sujeito ao substituir sua pretensão de autonomia por um procedimento científico que repete o que já foi pensado, replicando, assim, o mesmo movimento na relação entre sujeito e objeto contido nos mitos de criar uma ilusão que apreende a situação.

Uma vez separado do objeto, o sujeito não realiza a experiência, tem sua consciência mutilada em relação ao mundo objetivo. A separação entre eles é uma regressão da consciência na qual o sujeito

é incapaz de entender sua posição em relação ao objeto. E perde a possibilidade de refletir sobre as forças sociais que o determinam, o que o impele cada vez mais à ação irrefletida e a uma falsa consciência que o leva, como sujeito pseudoformado, à identificação cega com formas autoritárias de coletividades (Adorno, 1995). Por conseguinte, sobrepõe-se um impulso à adesão a grupos e à ação coletiva mediante o feitiço da indiferenciação, uma ilusão cega que leva a possibilidade de recaída na barbárie.

A negação do sujeito cria um obstáculo à produção de um conhecimento que revele as mediações entre sujeito e objeto, dificultando a experiência genuína. Na ausência de uma interação dialética entre ambos, a relação do sujeito com o objeto torna-se violenta, pois, ao tentar dominá-lo, impede que o objeto manifeste suas determinações objetivas. A experiência autêntica, contudo, é fundamentada em uma relação de diferenciação, e não de dominação. Essa condição possibilita que o sujeito respeite o objeto em sua singularidade e reconheça o que nele é diferente, promovendo um estado de diferenciação sem imposição. Adorno (1995) descreve essa dinâmica como uma relação de comunicação, e não de dominação.

Conhecer, nesse sentido, exige superar a individualização e a separação entre sujeito e objeto, colocando o sujeito em estado de atenção às nuances do objeto. Essa postura permite interpretar e compreender o objeto de forma mais profunda e verdadeira. A relação dialética entre sujeito e objeto, marcada por tensões e contradições, é essencial para a produção de um conhecimento crítico. Esse conhecimento, por sua vez, é formativo e emancipatório, pois rompe com as limitações impostas pela dominação e possibilita um entendimento mais pleno da realidade. A dialética, portanto, não é apenas um método, mas um movimento que potencializa a experiência e a reflexão como caminho para a emancipação humana.

5 ARTICULAÇÃO ENTRE TODO E PARTE, UNIVERSAL E PARTICULAR: FUNDAMENTOS PARA O CONHECIMENTO CRÍTICO E FORMATIVO

A totalidade em que vivemos, que sentimos a cada passo e em cada uma de nossas ações sociais, não é determinada por uma comunhão imediata que abrange a todos de maneira igual (Adorno, 2008). A realidade externa não constitui uma unidade orgânica; ela é mais do que a soma de suas partes. A totalidade que nos envolve é composta por diversas mediações que estruturam a sociedade e nos constituem, refletindo-se nas relações políticas, sociais, no trabalho, no lazer e na ação cotidiana.

É na particularidade que a totalidade se diferencia. No reconhecimento e na diferenciação, o sujeito se singulariza (Adorno, 2008). A particularidade é o lugar onde podemos compreender a manifestação específica da razão. Dessa forma, a forma do indivíduo é uma particularidade da

sociedade burguesa em relação à universalidade do ser humano. “O particular é o próprio universal, mas ele é a sua diferença ou a sua relação com um outro, a sua aparência voltada para o exterior; mas não há nenhum outro do qual o particular seria diverso, mas apenas o próprio universal” (Adorno, 2009, p. 271).

A cisão entre o universal e o particular resulta em uma forma alienada de se pensar o objeto, uma vez que afasta do sujeito a sua natureza humana, que é histórica, oculta as determinações objetivas que constituem os objetos, direcionando o saber para uma generalização do particular e para o desconhecimento de mediações necessárias para o entendimento de mecanismos universais na particularidade histórica.

Ao afastar-se da natureza humana, o sujeito é velado, o que desafia as possibilidades de um conhecimento que realize a formação humana, haja vista que a forma de conhecer os objetos se afasta da universalidade e se converte em uma busca pela verdade no âmbito apenas individual.

A forma do indivíduo burguês é a afirmação da individualização, que realiza a separação entre indivíduo e sociedade, entre parte e todo, entre sujeito e conhecimento. Essa separação nega ao sujeito epistemológico a possibilidade de crítica, da “crítica ao conhecimento e do conhecimento como crítica” (Viana, 2015, p. 47), nega a possibilidade de fazer experiência e de reflexão.

A razão instrumentalizada para administrar a sociedade limita-se a uma racionalidade subjetiva que impede a articulação entre parte e todo. Preso em um pensamento padronizado, o sujeito tem sua subjetividade reificada.

A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 120).

Esse ser genérico e substituível torna-se cada vez mais indiferente ao outro. Ao mesmo tempo, é fundamental a ação de pensar em relação com a universalidade humana que inclui a individualidade e não o individualismo. A vinculação do particular com o todo indica que não há possibilidade de emancipação do sujeito sem emancipação da sociedade, uma vez que a pseudoconciliação entre o particular e o universal, as relações sujeito e objeto, indivíduo e sociedade não se realizam na realidade. Para Adorno e Horkheimer (2006, p. 156), “a profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa”.

O sistema de socialização predominante na atualidade constitui uma falsa consciência da realidade social que elimina a tensão entre as classes e prima pela integração que cobre as desigualdades. A conciliação entre os interesses universais e o interesse particular não é racional.

Embora tenham sido renunciados os instintos individuais, a civilização não cumpre a igualdade que promete. A sociedade é desigual e com interesses conflitantes (Horkheimer, 1941).

A ciência é força produtiva e histórica e, portanto, conecta-se com o processo social de produção e com os propósitos individuais e universais da sociedade (Horkheimer, 1983). É por ser produção humana que a ciência demanda uma reflexão crítica sobre a parte e o todo.

A razão, que pretendia livrar os seres humanos da mitologia e das superstições, volta-se contra os conceitos universais, tais como liberdade, paz e igualdade humana, dissolvidos pela razão subjetiva e isolada do social e reduzidos a uma busca individualizada. Nesse processo, os conceitos são reduzidos a definições, mecanismos para facilitar a organização do material científico, e o pensamento é automatizado e instrumentalizado como uma máquina, de forma que se produz mais e com maior economia de pensamento (Horkheimer, 1966).

Adorno e Horkheimer (2006) evidenciam que a identidade de tudo com tudo, reduz tudo a um denominador comum. A separação entre intelecto crítico e experiência sensível, entre conhecimento e realidade, rompe o vínculo entre sujeito e objeto e abandona a tensão entre universal e particular. A separação entre sujeito e realidade obstaculiza a capacidade de ele pensar as suas determinações.

O exercício de transformação demanda resistir à reconciliação irreal entre universal e particular, consiste em um processo reverso e de tensão ao esclarecimento. Requer uma rememoração da natureza humana no sujeito com a presença da possibilidade do particular, de modo que seja capaz de se identificar e se diferenciar em relação ao todo. Pede uma consciência das verdadeiras condições objetivas e das determinações produtoras dessa forma de organização social que impõe obstáculos ao exercício do pensamento crítico. Esse é o cenário de uma educação para o esclarecimento e para a emancipação, que resgata em sua forma de ser a reflexividade do pensamento, sem perder de vista os conteúdos que a realidade mediatizada pelo conhecimento científico formativo poderia revelar, lançando luz sobre a falsidade encoberta pela verdade aparente em um mero sistema técnico e permitindo aos sujeitos a reflexão sobre isso.

Revelar a tensão entre todo e parte, universal e particular é necessário para alcançar as contradições, pois a racionalidade da sociedade burguesa representa o particular, que é generalizado como única forma de pensar, o que é irracional. Compreender as determinações do universal no particular é fundamental para tomada de consciência das contradições determinantes das relações que constitui a realidade objetiva. É essencial para o exercício de um conhecimento científico que seja formativo, visto que o esclarecimento é perpassado por elementos contraditórios, tanto em seu conteúdo quanto na forma como se realiza. Todavia o que impera é a lógica da produção da sociedade capitalista, que instrumentaliza para a integração, de modo que não exista contradição no interior do

pensamento, em uma estratégia de reprodução que conserva e naturaliza o modelo vigente de vida e de dominação.

6 TEORIA E PRÁXIS: CAMINHOS PARA A CONSTITUIÇÃO DO CONHECIMENTO E A FORMAÇÃO HUMANA

A estreita relação entre teoria e transformações históricas na busca pela verdade e pela crítica de como o processo de pesquisa é conduzido, a forma como se relaciona com a empiria. Nesse sentido, Horkheimer (1983), no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, aborda a Teoria Crítica em sua concepção original, questionando como a teoria frequentemente é “esboçada ‘de cima para baixo’ por outros, elaborada sem contato direto com os problemas de uma ciência empírica particular” (Horkheimer, 1983, p. 119).

Ao adotar um olhar crítico sobre o pensamento cartesiano, Horkheimer ultrapassa a perspectiva metodológica centrada em juízos de valor e na suposta neutralidade das ciências sociais, direcionando sua crítica não ao conceito de teoria em si, mas à forma como o processo de pesquisa é conduzido e à relação que se estabelece com a empiria.

O caráter conservador da teoria tradicional, presente método positivista, exige neutralidade do pesquisador em relação ao objeto, estabelece uma relação mecânica e descontextualizada com a empiria, enquanto ignora a realidade material e histórica que constitui o objeto de estudo. No método positivista, o conhecimento científico segue um movimento invariável, linear e calculável, um processo em que, como apontam Adorno e Horkheimer (2006, p. 74), “o esclarecimento expulsa da teoria a diferença”. Esse modelo impossibilita a abertura às contradições e às determinações históricas da realidade. Para a Teoria Crítica, no entanto, a crítica consiste em desconfiar de todo e qualquer processo de conhecimento, instigando a dúvida sobre o próprio pensamento (Adorno, 2009). Essa postura negativa não é apenas uma ferramenta analítica, mas um elemento essencial do método crítico, cujo objetivo é revelar contradições e questionar o esquema formal das hipóteses prévias criadas para atingir objetivos políticos e sociais específicos (Freitag, 2004).

Quando a investigação é estruturada *a priori*, ela exclui a experiência do pensamento, reafirma um pensamento reificado e automatizado, e reduz a teoria a uma espécie de “máquina de calcular”. Nesse contexto, Adorno e Horkheimer (2006, p. 37) afirmam que “o que resta para a teoria é o ideal da ciência unificada, então a práxis tem de sucumbir ao processo irreprimível da história universal.” Assim, a Teoria Crítica se apresenta como contraponto, propondo uma articulação dinâmica entre teoria e prática, sensível às contradições históricas e materiais que moldam a realidade.

Uma teoria solta, desconectada da realidade social, não alcança o sentido de mediar a experiência na relação sujeito e objeto. A estrutura lógica da teoria crítica estabelece uma relação dialética com a realidade, que está em movimento, capta as contradições históricas dos fenômenos, dos indivíduos e da sociedade. Nessa lógica, para exercer uma teoria crítica, é necessário consolidar uma conexão entre o que é dado no passado e no presente e se deixar orientar pelo futuro. Ou seja, a lógica da teoria crítica permite integrar um dado novo em um corpo teórico que já é dado – elaborado em um determinado momento histórico – e remeter à prática de um futuro melhor.

Nesse contexto, a teoria crítica permite ao sujeito questionar e superar os dados imediatos, dissolvendo sua aparência de naturalidade. Ela oferece uma interpretação ética que orienta a ação, voltada para a produção de uma vida digna e justa. Sob essa perspectiva, um conhecimento científico comprometido com a formação humana para a emancipação exige uma abordagem crítica da sociedade, que não apenas analise as condições e as estruturas sociais, mas também busque transformar a realidade em direção à liberdade e à justiça social.

Um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a transformação do todo, pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente. Contudo ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil (Horkheimer, 1983, p. 131).

Um conhecimento científico voltado para a emancipação se opõe ao caráter pragmático da urgência capitalista, que propõe medidas de intervenção práticas e imediatas voltadas para a estabilização da ordem social (Adorno e Horkheimer, 2006). A razão instrumental, ao justificar a ideologia que afirma que a realidade é como é e não mudará, revela a ausência de promessas de transformação. A estrutura social, fundamentada na dominação, é apresentada como uma segunda natureza, imutável, e, assim, torna-se difícil para o indivíduo perceber a história e as relações sociais como parte de sua constituição, bem como sua capacidade de modificar essa realidade.

No entanto, um conhecimento científico com objetivo emancipatório exige a articulação entre teoria e práxis, de modo que a razão estabeleça uma conexão entre objetividade e subjetividade, vinculando o pensamento à experiência. Não se trata apenas de compreender as formas teóricas, mas também de entender como agir, o que requer do ser humano o reconhecimento de si mesmo como sujeito ativo da história. Isso envolve a reflexão contínua, a capacidade de ver, sentir, questionar e compreender as múltiplas determinações presentes nas condições históricas da vida social, com o propósito de confrontar as estruturas de uma sociedade desigual e trabalhar para transformar as relações sociais, criando uma sociedade livre da dominação.

A grande contribuição de Adorno na interpretação da relação entre teoria e práxis é, segundo Maar (2011), a capacidade de apreender a realidade social como autoprodução em todas as suas dimensões. Para Adorno, o “ser”, aquele que, segundo a teoria, determina a “consciência”, é um ser histórico-social, autoproduzido, em sua práxis. Essa compreensão reflete a fidelidade de Adorno às postulações de Marx, ao entender que a práxis, como ação do sujeito que conhece o objeto para transformá-lo, emerge do trabalho, da atividade humana que se desenvolve historicamente e sustenta a formação humana.

A práxis, assim, nasce do trabalho que transforma a natureza e gera as condições de vida, constituindo-se a partir de um conjunto de fatos da realidade previstos por meio do sistema. Nesse processo, caracteriza-se pelo contato contínuo do sujeito com a natureza, enquanto objeto social: a experiência humana, como afirma Adorno e Horkheimer (2006), é sempre um agir e um sofrer reais, refletindo as condições materiais e históricas em que o sujeito está inserido e que, por sua vez, ele mesmo ajuda a moldar.

O julgamento que se prende à análise dos fatos sem a teoria tem consequências práticas: o pensamento não consegue harmonizar a relação entre o sujeito e o social e entra em conflito com a prática do cotidiano real, em que as forças éticas perante a razão científica tendem a confirmar o sistema e reconciliar-se com o poder (Adorno; Horkheimer, 2006).

No ensaio “Notas marginais sobre teoria e práxis”, de 1969, um de seus últimos ensaios, que foi publicado postumamente, Adorno (1995) desenvolve uma reflexão crítica e histórica sobre a práxis e seus desafios no interior da discussão sobre a dicotomia entre sujeito e objeto: o “sujeito devolvido a si mesmo, separado do seu outro por um abismo, seria incapaz de ação” (Adorno, 1995, p. 203).

À luz de Adorno (1995), a práxis compreende uma ação planejada, consciente das determinações e das contradições que nascem do trabalho e que constituem a realidade material e histórica. Diz respeito a uma ação racional e sensível que possibilita a elaboração de uma análise crítica e de transformação da história, a fim de interpretar tais condicionamentos e contradições e superá-los.

Nessa perspectiva, a práxis só tem sentido se orientar a reflexão sobre a realidade tal como ela é, isto é, se fornecer uma abertura para o exercício de pensar para fora de si, com vistas a compreender e transformar a realidade. Essa práxis não é idealizada, direcionada pela razão subjetiva, pois isso seria a naturalização da realidade tal como está.

Na realidade objetiva, em que as relações sociais são regidas pela lógica da troca, o esclarecimento restringe-se a uma prática cujo pensamento se limita à tendência de transformação direcionada à expansão econômica e à reprodução do modo de vida vigente. Limita-se a uma prática que vincula a práxis a certo caráter de aparência cada vez mais esvaziada de conceito, uma vez que a

razão objetiva é dissolvida pela racionalidade instrumentalizada. Logo, reduz-se ao sujeito a oportunidade de experiências formativas, experiências efetivas de “pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é” (Adorno, 2012, p. 151). Eleva-se uma racionalidade que obstaculiza o exercício do pensamento, pois o pensar pede uma consciência social verdadeira, capaz de confrontar teoria e prática.

Em outras palavras, a centralidade de uma prática que desqualifica a teoria na produção social é uma ameaça à formação humana, uma vez que a teoria é uma construção histórica necessária para desvelar as condições sociais objetivas e subsidiar a crítica da prática objetivamente condicionada pelo vigente. Nessa perspectiva, Adorno (1995, p.204) afirma que “pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis”. E o pensamento pode produzir um impulso prático capaz de romper com a acomodação e a reprodução do modo vigente. A práxis remete, portanto, à ação mediada pela teoria.

A separação entre teoria e práxis é irreconciliável com a capacidade do próprio ser humano de organizar racionalmente as questões de ordem ética e da dignidade humana da mesma forma que organiza a produção e o consumo material. Por outro lado, segundo Adorno (1995), não existe unidade entre elas: teoria e práxis não são a mesma coisa e não se conciliam. Nessa perspectiva, a indissociação entre teoria e prática é enganosa, a conciliação é ideológica, porque tanto a teoria quanto a prática podem assumir uma função objetivamente encobridora das determinações do social, constituindo uma falsa consciência.

A práxis surge da compreensão do sujeito mediado sobre o que o objeto pede, permeado pelo conjunto do sistema social. A teoria deveria trazer luz a essa comunicação, para que o sujeito cognoscente fosse capaz de interpretar o objeto e planejar suas ações.

Adorno (1995) critica a idealização de uma prática imediata, centrada apenas no momento subjetivo de determinar a ação, na razão subjetiva – um comportamento desprovido de dialética que leva a um praticismo avesso à teoria, a um ativismo irrefletido. Tal idealização se vincula a um impulso automático que descarta a teoria, abandona o conceito e pretende transformar o mundo sem interpretá-lo, o que constitui a fragilidade da práxis, tendo em vista que encobre a realidade e faz da práxis ideologia, em vez de auxiliar a resolver os conflitos que se repetem.

A práxis sem teoria deforma a subjetividade como reação ao mundo administrado. Nesse panorama, as práticas dos homens ficam subordinadas às tendências objetivas da desumanização e, por conseguinte, o momento subjetivo do social se constitui como cópia, como objetificação coisificada, o que desdobra em uma frieza, uma redução cada vez maior da capacidade de empatia com o sofrimento alheio. E, assim, progressivamente, amplia-se a naturalização das condições que geram a barbárie e o passado não passa, uma vez que “o passado só estará plenamente elaborado no instante

em que estiverem eliminadas as causas do que passou” (Adorno, 2012, p. 49). A práxis verdadeira se coloca como esforço de transformação das condições objetivas para evitar a recaída na barbárie (Adorno, 1995), superar os obstáculos à emancipação, os obstáculos no mundo material e na forma de pensar a realidade.

7 CONCLUSÃO

A ciência, em sua trajetória de desenvolvimento, precisa ser repensada, sobretudo em relação à sua capacidade de realmente conhecer a realidade e contribuir para a superação das condições que geram a barbárie. Ao refletirmos sobre os pensamentos de Theodor Adorno e Max Horkheimer, percebemos que sua crítica à ciência e à racionalidade instrumental nos desafia a repensar o papel do conhecimento na formação humana. O que se destaca nas obras desses autores é a denúncia de um processo de desumanização, no qual a razão se formaliza como um instrumento que perpetua a dominação e impede a emergência da constituição de sujeitos e de uma sociedade justa e emancipada.

A crítica ao conhecimento científico em suas formas mais tradicionais, especialmente à ciência positivista, é central para entender como a razão, na sua utilização pragmática e técnica, tem sido instrumentalizada para fins que servem aos interesses do capitalismo. O que constatamos é um movimento de pseudoformação, onde o conhecimento não questiona suas próprias bases e não atua como uma força emancipatória, mas sim como um agente que colabora para a manutenção do status quo.

A dialética entre razão e barbárie que Adorno e Horkheimer debatem, é um convite à reflexão sobre as contradições do saber e do esclarecimento. O que antes se apresentava como um caminho para a verdade, a razão esclarecedora, hoje se revela muitas vezes como um instrumento de ocultação das contradições da sociedade. A crítica ao esclarecimento, proposta pelos autores, é uma maneira de questionar essa lógica dominante que transforma a razão em algo que distorce a realidade, tornando-a funcional ao sistema capitalista. A tarefa, portanto, é resgatar uma razão crítica e reflexiva, que se oponha à razão instrumental, buscando sempre a emancipação humana e a transformação das relações sociais, ao invés de sua simples reprodução. Nesse processo, é fundamental que a formação humana não se limite à mera reprodução do saber, mas que envolva a crítica constante ao próprio processo de conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. Palavras e sinais: modelos críticos. Tradução Maria Helena Ruschel. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W. Introdução à sociologia. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- ADORNO, T. W. Dialética negativa. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. Educação e Emancipação. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- ADORNO, T. W. Para a metacrítica do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Tradução Marco Antonio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BRAGA, I. A dimensão material e a dimensão estética: a relação entre forma e conteúdo na apropriação de Karl Marx pela Escola de Frankfurt. Constelaciones. Revista de Teoria Crítica, [S. l.], v. 8, n. 8-9, p. 312–332, 2017. Disponível em: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1086>. Acesso em: 8 jun. 2021.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FREITAG, B. A teoria crítica: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- JAY, M. A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- HORKHEIMER, M. The End of Reason. In: Studies in Philosophy and Social Science, v. 9, p. 366-388, 1941. Disponível em: https://social-ecology.org/wp/wp-content/uploads/2020/02/Horkheimer_End-of-Reason_1941.pdf. Acesso em: 27 maio 2022.
- HORKHEIMER, M. Sobre el concepto de la razón. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. Sociologica. Tradução Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966. p. 257-271.
- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. Os Pensadores. Traduções de José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- MAAR, W. L. Política, Práxis e Pseudo-Atividade em Adorno. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 225-244, 2011. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v11n1/artigos/pdf/v11n1a11.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2022.

MARX, K.; ENGELS, F. A ideologia alemã. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

PETRY, F. B. O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, [S. l.], n. 22, p. 31-48, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72164>. Acesso em: 1 jun. 2022.

VIANA, C. M. J. A tessitura do ensaio em Theodor W. Adorno. 2015. Tese (Programa de Pós-graduação em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015. 127 f. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/5076/5/Tese%20-%20Cynthia%20Maria%20Jorge%20Viana%20-%202015.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2022.