



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"

Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília
Programa de Pós-Graduação em Educação

Raquel dos Santos Candido da Silva

O sujeito metafísico e o declínio do indivíduo na sociedade administrada:
um estudo das implicações do pensamento de Adorno no campo da educação

Marília

2022

Raquel dos Santos Candido da Silva

O sujeito metafísico e o declínio do indivíduo na sociedade administrada:
um estudo das implicações do pensamento de Adorno no campo da educação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Educação pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Campûs de Marília.

Linha de pesquisa: Filosofia e História da Educação

Orientador: Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno

Agência de fomento: CAPES/ProEx

Marília

2022

S586s

Silva, Raquel dos Santos Candido da

O sujeito metafísico e o declínio do indivíduo na sociedade administrada : um estudo das implicações do pensamento de Adorno no campo da educação / Raquel dos Santos Candido da Silva. -- Marília, 2022
94 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Profº Drº Sinésio Ferraz Bueno

1. Teoria Crítica. 2. Theodor W. Adorno. 3. Indivíduo. 4. Sujeito Metafísico. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Raquel dos Santos Candido da Silva

O sujeito metafísico e o declínio do indivíduo na sociedade administrada:
um estudo das implicações do pensamento de Adorno no campo da educação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) - Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, como critério parcial para obtenção do título de Mestra em Educação.

Banca Examinadora

Profº Drº Sinésio Ferraz Bueno

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

Faculdade de Filosofia e Ciências - Campus de Marília

Orientador

Profº Drº Luiz Roberto Gomes

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Profº Drº Genivaldo de Souza Santos

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo

Marília, 04 de Março de 2022

Para aqueles que ousam pensar, falar, escrever e transgredir.

AGRADECIMENTOS

Para Maria Iracema, minha mãe, e para todas as mulheres que ensinam e que inspiram outras mulheres a se atreverem a mudar o mundo.

Para os estudantes da educação de Jovens, Adultos e Idosos, com os quais pude refletir sobre a minha prática como professora durante os anos em que desenvolvi este curso de Mestrado. Com essa experiência, pude vivenciar o significado de uma educação que se constrói ao longo da vida e aprender que uma formação para a autonomia se faz, sobretudo, com a amorosidade, com a alegria e com a esperança de uma educação para a emancipação.

Aos meus amigos queridos, que acompanharam a minha trajetória nos últimos anos e que dividiram comigo as aflições próprias desse momento histórico: João e Quelselise.

Ao Caio por toda paciência, amor e cuidado.

Ao meu orientador, Prof^o Dr^o Sinésio Ferraz Bueno, pela competência e seriedade com que conduziu este processo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“Os pais brancos nos dizem: penso, logo existo. Mas a mãe negra que levamos dentro – a poeta –, nos sussurra em nossos sonhos: sinto, logo posso ser livre. A poesia é essa destilação da experiência, com a qual nomeamos o que não temos, para sermos capazes de pensar”.

Audre Lorde (2007, p. 38)

RESUMO

No horizonte de investigação acerca da natureza do eu, os estudos orientados pela perspectiva metafísica desempenharam historicamente um papel determinante no que se refere à conceituação do sujeito. Com Descartes e Leibniz, a autonomia do eu como categoria independente dos sujeitos concretos postulou no homem um ser dotado do conjunto de características peculiares, relacionados aos princípios fundantes de sua entidade e substância. Tendo em vista o processo histórico de constituição do indivíduo, Theodor W. Adorno delineia o sujeito como categoria sociológica inseparável da vida social, pois a sua ascensão é mediada por relações sociais e objetivas. No entanto, diante da atual etapa do desenvolvimento do capitalismo, são inaugurados processos formativos de decadência do indivíduo nas quais são diluídas as bases que um dia permitiram a sua consolidação, o que corresponde a um mundo integrado. As atuais formas de administração da vida serão analisadas, tendo em vista a introdução de processos de integração que atuam submetendo forças individuais àquilo que foi ditado racionalmente ao conjunto. Veremos como esse ataque à consciência e à autodeterminação dos indivíduos desenvolvem inúmeros processos regressivos, que tornam o processo formativo extremamente retrógrado.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Theodor W. Adorno; Indivíduo; Sujeito Metafísico.

ABSTRACT

In the horizon of investigation about the nature of the self, studies guided by the metaphysical perspective historically played a determining role with regard to the conceptualization of the subject. With Descartes and Leibniz, the autonomy of the self as an independent category of concrete subjects postulated in man a being endowed with a set of peculiar characteristics, related to the founding principles of his entity and substance. Bearing in mind the historical process of constitution of the individual, Theodor W. Adorno delineates the subject as a sociological category inseparable from social life, since its ascension is mediated by social and objective relations. However, given the current stage of development of capitalism, formative processes of individual decay are inaugurated in which the bases that once allowed its consolidation are diluted, which corresponds to an integrated world. Current ways of managing life will be analyzed, with a view to introducing integration processes that work by submitting individual forces to what was rationally dictated as a whole. We will see how this attack on the conscience and self-determination of individuals develops numerous regressive processes, which make the formative process extremely retrograde.

Keywords: Critical Theory; Theodor W. Adorno; Individual; Metaphysical Subject.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 AS FACES DO SUJEITO METAFÍSICO: SUBSTÂNCIA, PENSAMENTO E A UNIDADE EM SI MESMA	13
2.1 O conceito de sujeito em Descartes	16
2.2 O conceito de sujeito em Leibniz	21
3 O CONCEITO DE INDIVÍDUO NA TEORIA CRÍTICA: SOBRE SEU PROCESSO DE FORMAÇÃO E FRAGMENTAÇÃO	29
4 ENTRE O SUJEITO METAFÍSICO E O DECLÍNIO DO INDIVÍDUO: UM ESTUDO DA AUTOCONTRADIÇÃO DO PROCESSO FORMATIVO	48
4.1 “Podemos exigir de uma pessoa que ela voe?”	67
5 CONCLUSÕES	82
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91

1. INTRODUÇÃO

A menos que se viva e ame nas trincheiras, é difícil lembrar que a guerra contra a desumanização é incessante.

Audre Lourde

Os estudos apresentados no âmbito desta dissertação, os quais investigamos no período que corresponde ao desenvolvimento do Mestrado Acadêmico no Programa de Pós Graduação em Educação da Unesp de Marília, relacionam-se com as análises anteriormente abordadas como pesquisadora vinculada ao programa de Iniciação Científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), durante a graduação em Ciências Sociais na Unesp de Marília. Orientados pela Teoria Crítica, refletimos sobre os atuais processos de barbarização das relações sociais, que se configuram na manifestação do fascismo e da personalidade autoritária. Foi importante destacar, ainda, a importância da apropriação que Theodor W. Adorno realiza de categorias oriundas da psicanálise para investigar o conceito de fascismo, assim como os seus estudos dedicados à temática da indústria cultural. Tais reflexões nos permitiram compreender as bases subjetivas e materiais para a manifestação e articulação desses fenômenos. No entanto, as tendências fascizantes ganham a cada dia novas configurações, as quais se relacionam, sobretudo, com o atual processo de decadência do indivíduo. Vemos o desencadear de processos regressivos em todos os âmbitos da produção e reprodução da vida humana e com eles o surgimento de novas manifestações do que Adorno conceituou como personalidade autoritária.

Theodor W. Adorno empreendeu ao longo de sua vida uma parceria de grande impacto pessoal e teórico com Max Horkheimer, ambos vinculados ao Instituto de Pesquisa Social, dirigido por Horkheimer entre os anos de 1931 a 1934 em Frankfurt, e, mais tarde, no exílio norte-americano durante a Alemanha nazista. Do amigo e do Instituto ao qual se vinculava, Adorno recebeu os incentivos para se dedicar à análise social para a qual o seu tempo histórico o desafiava. A riqueza dos seus estudos deve-se principalmente pela dedicação do autor em compreender os fenômenos que vinham sendo postos em curso entre o fim do século XIX e início do século XX, em que era possível analisar - tendo em vista os processos que levaram a formação da sociedade capitalista - os seus desdobramentos e os novos fenômenos que começavam a ser desenhados por esta formação econômica, política e social, que adentrava em sua fase monopolista. Na experiência do exílio vivida nos Estados Unidos, foi capaz de analisar pela primeira vez como a cultura começava a tomar uma nova forma,

padronizada e globalizante, constituindo o que conceitua como indústria cultural. Em suas análises sobre o tema, salienta que a cultura quando industrializada perde sua autonomia porque é reduzida à lógica da circulação das mercadorias, sua lógica industrial não é voltada à simples produção de mercadorias culturais, mas sim, à maneira como tais produtos culturais serão distribuídos. Como resultado desse processo temos a transformação da cultura em mercadoria destinada ao entretenimento das massas, o que decorre no surgimento de dois principais problemas: a neutralização do papel formativo da cultura enquanto destinada à mera diversão e o nivelamento da cultura aos desejos e anseios do público a quem fora destinada. No que se refere ao indivíduo, é possível refletir como a cultura industrializada se relaciona com as possibilidades de individuação permitidas aos sujeitos diante da administração da vida. A indústria cultural, através do fenômeno da padronização, é responsável por condicionar os indivíduos para que eles se integrem voluntariamente à sociedade, o que ocorre principalmente por meio da glamourização dos produtos culturais e da standardização, que são meios pelos quais ela camufla os processos de heteronomia aos quais os indivíduos estão sendo submetidos ao mesmo tempo em que proporciona a sensação de que as pessoas ainda podem realizar escolhas autônomas.

No momento em que Adorno reflete sobre as configurações próprias da indústria cultural, o tema do indivíduo era relativamente novo na sociologia, para o autor, o conceito de indivíduo emerge dos processos materiais da sociedade burguesa, que desenvolve no campo da filosofia e das artes elementos formativos que possibilitaram aos indivíduos afirmarem a sua identidade e autonomia diante dos processos de coesão social a que estavam historicamente subordinados. Adorno analisa o processo de formação do indivíduo tendo em vista a cultura e a sociedade como elementos fundamentais da formação humana; ele questiona as consequências dessa formação e as possibilidades existentes para o exercício da autonomia em um mundo crescentemente padronizado. Crítico da razão burguesa, compreende a industrialização da cultura como um fenômeno que acompanha o desenvolvimento do capitalismo, que hoje mostra-se como um modelo gerencial seguido pelos países ocidentais e que encontra adeptos em diversos outros países e regiões do mundo.

Analisaremos no decorrer deste trabalho o desenrolar histórico de processos de decadência do indivíduo que são inaugurados no capitalismo tardio principalmente por intermédio dos atuais processos de produção e racionalização da vida. Eles são incorporados em todos os âmbitos na atual fase de reprodução da vida humana e se manifestam hoje como um grande entrave para a formação cultural e, por isso, para o desenvolvimento da autodeterminação dos indivíduos. A ausência de autonomia e a crescente escassez da

capacidade dos indivíduos de auto governar-se é parte de um cenário em que se estimula processos de heteronomia nos indivíduos, no qual se assume uma posição cada vez mais secundária diante do monopólio do saber, da cultura e da economia da sociedade do capitalismo tardio. Para Adorno, compreender esse processo requer observar que o mundo administrado fechou o sujeito em si mesmo, pois os atuais meios de reprodução material impedem que os homens tenham consciência acerca da totalidade das relações nas quais são formados. Como consequência, temos o esvaziamento no indivíduo da autonomia necessária a todo processo formativo, pois a sua constituição na Era Moderna está condicionada pelo desenrolar de inúmeros processos retrógrados.

Os estudos desenvolvidos nesta dissertação partiram do tema do indivíduo no campo da Teoria Crítica e foram orientados, à princípio, pela seguinte reflexão: os homens são mediados por uma objetividade que impera sobre eles, mas é preciso compreender que essa mesma objetividade provém deles. Essa reflexão orienta a natureza dessa pesquisa e está inserida em um processo histórico de ruptura entre sujeito e indivíduo, que ocorre não apenas no campo conceitual mas se vincula aos estudos sobre formação e constituição do ser humano. Por isso, no primeiro capítulo deste trabalho, iremos nos dedicar aos estudos sobre as concepções metafísicas do sujeito, com as quais Theodor W. Adorno dialoga em suas obras, tais concepções relacionam-se com os princípios ontológicos do ser e com a ideia de substância. No segundo capítulo, apresentaremos a concepção materialista de indivíduo em Adorno, que compreende a busca por origens pelo intermédio da mediação com a sociedade e em relação com o atual processo histórico de diluição da individualidade.

No terceiro capítulo, pretendemos desenvolver um contraste entre essas teorizações com o objetivo de refletir se é o sujeito quem engendra e reproduz a individualidade a partir da sua separação com o mundo externo ou se é a individualidade gerada historicamente que produz o sujeito. Ao nos enveredar por essa temática, também traremos uma discussão que pode ser exposta inicialmente através da seguinte problemática: seria possível encontrar na elaboração materialista do indivíduo de Adorno pressupostos metafísicos referentes à questão do sujeito? Para essa discussão, iremos trazer à princípio o estudo da obra "Educação e Emancipação", que apresenta uma coletânea de textos redigidos a partir de conferências e palestras que tiveram a participação do pensador entre 1959 e 1969, já em solo alemão.

Veremos que são debates onde o autor apresenta discussões a respeito de formação cultural e experiência formativa, analisando como os processos históricos e sociais se vinculam à formação do indivíduo. A importância de que Auschwitz não se repita transparece nesses textos como o compromisso central da obra de Adorno, que trabalha a questão da

autonomia e da emancipação relacionadas aos debates sobre formação. São análises amparadas em parâmetros próprios de uma razão objetiva e por isso se vinculam a uma perspectiva teórica que quer problematizar e resgatar a noção de indivíduo. A educação, direcionada pelo imperativo da desbarbarização, exige sujeitos comprometidos com uma pedagogia crítica, que compreendam a negatividade do presente e que sejam capazes de descobrir as condições para interferir no seu rumo. Assim, a educação para a desbarbarização parte necessariamente do debate sobre a formação do indivíduo, trata-se de um processo de constituição intrinsecamente atrelado a uma base que é materialista, mas que, quando visa atuar pelo resgate do indivíduo, pode ser situada em um campo de valorização do sujeito metafísico frente ao processo de decadência e dissolução da individualidade capitalista. Adorno quer reafirmar a defesa do pensamento filosófico, cujo conteúdo emancipatório se vincula a uma inflexão crítica que está diretamente orientada para sujeito e indivíduo.

O fortalecimento de uma pedagogia crítica envolve os pressupostos da formação humana, pois o sujeito se constitui como indivíduo por intermédio da sua relação com a totalidade objetiva e subjetiva. A educação deve nos permitir não apenas ter a pretensão de superar os véus sociais que são historicamente determinantes, mas construir ferramentas que nos possibilitem criar no tempo presente os caminhos para a emancipação do próprio homem. A autorreflexão crítica talvez seja hoje o único campo de autonomia possível ao indivíduo, que deve lidar com a frieza e com a indiferença que fundamenta suas relações sociais e que atuam no fortalecimento das tendências fascistas. Compreender essas contradições requer a autorreflexão crítica necessária a todo processo educativo. Por isso, a atualidade desses estudos se justificam em decorrência dos diferentes contextos que os processos regressivos têm nos apresentado quando integram e socializam os homens mediante a indiferença.

A formação do indivíduo moderno deve ser compreendida por meio dos papéis sociais que os homens historicamente desempenham. Para analisar esse processo devemos recorrer aos diferentes modos de compreensão da vida e da sociabilidade humana, que se vinculam fundamentalmente às questões da filosofia. Assim, quando situamos essas discussões no campo da filosofia, decidimos expô-las por intermédio das concepções do ser desenvolvidas por Descartes e Leibniz, nas quais a autonomia do eu é tida como categoria independente dos sujeitos concretos, pois essa compreensão influenciou as reflexões filosóficas do mundo ocidental que são marcadas pelas tradições metafísicas. Apresentar as concepções metafísicas do eu nos permitirá dialogar com a concepção materialista do indivíduo em Adorno, que não apenas dialoga com essas noções mas revelam o princípio da própria autocontradição na qual o ser humano se forma.

2. AS FACES DO SUJEITO METAFÍSICO: SUBSTÂNCIA, PENSAMENTO E A UNIDADE EM SI MESMA

“A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem a liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Não é também a liberdade um ponto ideal, fora dos homens [...] é condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos”.

(FREIRE, 2000.)

A filosofia metafísica orientou durante um longo período na história do pensamento filosófico as reflexões acerca da conceituação do sujeito, assumindo significações dotadas de um conjunto de características peculiares que se relacionam com os princípios fundantes de sua entidade e substância. A formulação do sujeito desde a metafísica clássica esteve estreitamente relacionada com a noção do ser, em que o ser é justamente a substância primordial por meio da qual algo pode ser o que é. Essa visão encaminha as futuras análises sobre o sujeito, pois junto a ideia de ser nasce a ideia de sujeito, compreendido como aquilo que existe na medida em que sua existência é afirmada. O ser na filosofia é aquilo que simplesmente existe, isto é, para algo ser o que é, é preciso que qualidades, significados e determinações se refiram a ele; corresponde a forma da própria coisa, possui qualidades e aspectos que o dotam da capacidade autônoma em relação às existências corpóreas.

O sujeito na concepção do ser foi posteriormente concebido nos termos da noção de alma, a fim de reafirmar o ‘algo a mais’ do qual a interioridade dos seres seria composta. O reconhecimento da categoria de alma como o elemento presente em todos os sujeitos se tornou uma das primeiras e mais importantes definições acerca do tema, seu significado está contido em si mesmo e não depende da externalidade para ser explicada. Para Abbagnano, nesse significado fundamental a alma é

o mais das vezes considerada como "substância": entendendo-se por esse termo precisamente uma realidade em si, isto é, que existe independentemente das outras. O reconhecimento da realidade alma, parece prover sólido fundamento aos valores vinculados às atividades espirituais humanas, os quais, sem ela, pareceriam suspensos no nada; de modo que a substancialidade da alma é considerada, pela maior parte das teorias filosóficas tradicionais, como uma garantia da estabilidade e da permanência desses valores; garantia que, às vezes, é reforçada pela crença de que a alma é, no mundo, a realidade mais alta ou última, ou, às vezes, o próprio princípio ordenador e governador do mundo. (ABBAGNANO, 1998, p. 27)

Nesse sentido, a noção da alma representa a fundamentação do ser no campo espiritual, pois se vincula ao desenvolvimento das atividades humanas e ao princípio da vida. Ora, Platão considera que a alma se move por si, tendo em sua natureza a capacidade de permitir que os corpos sejam movidos desde o seu interior, o que imprime autonomia aos corpos. A vida, que é a essência da alma, permite que a alma seja imortal, pois se ela é capaz de dar vida ao que é inanimado, ela constitui *per se* um princípio fundamental da vida. Aristóteles traz novas argumentações sobre o termo, atribuindo a ela capacidades psíquicas, no teor de seu conceito de ser. Considera a alma como substância do corpo, e assim, “o ato final (*entelechiá*) mais importante de um corpo que tem a vida em potência” (ABBAGNANO, 1998, p. 28). Sendo a alma a realização das funções próprias do organismo em sua

potencialidade de exprimir vida a ele, Aristóteles considera como funções primordiais do organismo viver e pensar e, nesse sentido, quem atribui esse ato final ao organismo seriam precisamente as capacidades da alma.

Portanto, Aristóteles inaugura uma nova concepção sobre a alma, em que remete a ela outras potencialidades. A alma para o pensador representa a função primordial do organismo, ao conter a potencialidade da vida, mas, além disso, a alma também representa a capacidade do organismo de pensar, de modo que nela estariam contidos os elementos da inteligência. Aristóteles apresenta essa questão quando discorre acerca das partes da alma: para o filósofo, haveria na alma partes que não poderiam ser separáveis do corpo, pois seriam essas partes as responsáveis por exprimir atividade ao corpo. Da mesma maneira que haveria partes da alma que não são separáveis do corpo, existiriam partes da alma que estão cindidas do corpo, pois elas não correspondem às atividades do corpo. As partes da alma separáveis do corpo referem-se à parte intelectual da alma, a qual contém a inteligência e o pensamento, que não necessitam do corpo para ser ou existir. Dessa maneira, a alma também volta a assumir a noção de substância, tornando-se capaz de existir como realidade em si mesma e imaterial.

Muitas análises foram desenvolvidas no âmbito filosófico, desde Aristóteles, que buscaram refletir sobre as interdependências da alma em relação ao corpo/mundo externo. Em Aristóteles, encontramos essa relação fortemente estabelecida, como vimos em suas argumentações acerca das partes da alma, tendo em vista que a alma também representa atividades do corpo que se ligam reciprocamente a ela, embora evidencie que a alma não existe como corpo e nem existe em total separação com o corpo. Diferentes pensadores elaboraram reflexões sobre a alma tendo como horizonte essa relação, no entanto, algumas reflexões filosóficas buscaram representar a alma em sua forma mais pura, como em Plotino, que argumenta acerca da existência de uma cisão necessária entre alma e corpo. Nessa perspectiva, o ser do homem não pode ser encontrado na interdependência da alma e corpo, mas naquilo que torna a alma um ser em si, capaz de existir em si mesma. O caminho para esse conhecimento é a reflexão sobre si, sobre uma interioridade que está completamente despreendida da roupagem corpórea.

Essa cisão passa a definir o sujeito como um elemento cuja existência está condicionada por algo que habita por vezes apenas momentaneamente um corpo, mas que não se mistura a ele, pois o corpo é compreendido como um elemento secundário, com o qual o sujeito não se relaciona. Essa concepção isenta o sujeito da força da materialidade, visto que a sua relação com os elementos corpóreos não interferem em sua função de viver e pensar, ele é um ser autônomo, cujo mundo objetivo não define a existência.

Ressaltamos que o conhecimento desenvolvido pela filosofia metafísica, atribuiu significações e conceituações para a noção de sujeito que foram orientadas por terminologias que se mostraram fundamentais para definir a noção de sujeito que vigoraria entre as mais diversas tradições filosóficas. Quando postula que a alma atua sobre si mesma, remete a uma essência que para ser devidamente compreendida, precisa ser refletida e investigada. A necessidade dessa investigação foi o que levou inúmeros pensadores a refletirem acerca das vias de acesso a esse conhecimento, sobre aquilo que possibilitaria ao homem conhecer o que está interiorizado em si mesmo. Por conseguinte, o termo consciência nasce para possibilitar que sejam buscadas respostas a essas indagações, corresponde àquilo que no sujeito é tido como uma via de acesso à alma, inaugurando a ciência acerca do interior do ser, o que, como veremos, será finalmente representado por Descartes como o pensamento que pensa sobre si mesmo. A consciência enquanto ato ou faculdade, é realidade e substância, e também o que possibilita a reflexão sobre o próprio modo de ser em si mesmo, permitindo ao sujeito não apenas voltar-se a si e ao conteúdo da alma, mas desenvolver a ciência acerca de todas as suas manifestações, sejam elas sensações, pensamentos ou vontades.

Nas reflexões trazidas nas páginas que seguem, apresentaremos algumas das mais importantes conceituações acerca do sujeito desenvolvidas sob a égide da metafísica, que influenciaram e continuam influenciando o saber científico acerca do homem e do indivíduo. A filosofia como ciência primeira inaugurou no campo do pensamento científico considerações sobre esses conceitos, fundamentando as reflexões teóricas e as definições que mais tarde seriam ou não confrontadas por outras áreas do conhecimento. Por isso, justificamos ser indispensável compreender como o conceito de sujeito foi fundamentado na filosofia, engendrando a concepção do humano como sujeito de si mesmo. Com a filosofia metafísica, buscou-se definir em bases racionais o conceito de sujeito, que transparece como uma categoria pura. Iremos investigar algumas dessas correntes do pensamento filosófico pois é com elas que Adorno e Horkheimer buscam dialogar para fundamentar o indivíduo, para isso, exporemos a princípio o papel sedimentar que a filosofia de Descartes atribuiu à noção de homem.

2.1 O conceito de sujeito em Descartes

As análises realizadas acerca do desenvolvimento histórico da concepção de sujeito nos permitem apontar que é no interior da filosofia que encontramos as primeiras formulações sobre ele, abordadas principalmente a partir de uma concepção que o define como uma

antítese entre espírito e extensão. A filosofia ocidental foi marcada pela tradição platônica, que demarcou uma rota de compreensão do mundo, através do movimento cognoscível impulsionado pela segunda navegação, por meio da qual Platão introduziu uma ruptura com as correntes naturalistas da época - como os pré-socráticos-, que explicavam as causalidades e conflitos presentes no mundo por meio da afirmação e descrição do mundo sensível (REALE; ANTISERI, 1990, p. 134). Sua metafísica estabeleceu um deslocamento decisivo - do naturalismo e da valorização do sensível - para o plano do raciocínio puro, daquilo que é captável somente pelo intelecto e pela mente na sua atividade específica. A descoberta do suprassensível estabelece um modelo absoluto pelo qual todas as coisas foram criadas e delimita uma causalidade suprema e última, como fundamento conceitual e autoexplicativo do mundo. Tais concepções, não apenas influenciaram os meios pelos quais o conhecimento humano foi buscado, mas definiram a concepção de sujeito como uma categoria substancial.

É certo que filosofias de Platão e Aristóteles determinaram os rumos do conhecimento filosófico e as visões de mundo que foram construídas no mundo ocidental, e das correntes filosóficas inauguradas por esses autores surgiram inúmeras outras, que carregam em seu bojo os princípios da filosofia metafísica. No entanto, no que se refere às problemáticas incorporadas no âmbito desta pesquisa, não é possível realizar uma contextualização histórica que represente toda a diversidade de pensadores que se propuseram a refletir sobre o sujeito na metafísica, por isso, optamos por desenhar panoramas conceituais mais amplos, a fim de compreender como o conceito de sujeito foi trazido para a modernidade. Para isso, discutimos anteriormente as noções de alma, substância e consciência, pois esses termos em momentos distintos se apresentam como essenciais para a compreensão da interioridade dos seres. Posteriormente, o período do Renascimento inaugura novas visões e concepções sobre o homem, embora os pensadores desse período não tenham promovido uma verdadeira ruptura com a procura pela essência dos seres já investigada pelas antigas tradições. Nos diversos campos do saber, vemos pautados no saber científico, o surgimento de reflexões que se debruçam sobre a natureza e a composição interna dos sujeitos. O pensamento de Descartes foi fundamental para a edificação de um novo alicerce filosófico, ao estabelecer novos caminhos para a fundamentação do saber científico.

Para Descartes, o sujeito remete a uma coisa que pensa, por isso, se trata de uma alma que é racional enquanto substância espiritual, corresponde à interioridade do sujeito e ao pensamento que é experiência interna do *cogito*. Para compreender os processos que nos permitem conhecer essa experiência interna, que é espiritual, auto evidente e substancial, Descartes transformou o sujeito, em sua investigação sobre o verdadeiro conhecimento, na

primeira verdade indubitável. Quando Descartes postula em suas meditações que todas as coisas deveriam ser postas em dúvida, ele pretende, posteriormente, a partir de um fundamento seguro, reconstruir os alicerces do conhecimento, “a fim de encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (DESCARTES, 1988, p. 17). O sujeito cartesiano, essencialmente livre do mundo extenso, corresponde à afirmação da realidade da alma, que deixa de ser compreendida como princípio da vida, para se tornar princípio substancial do pensamento.

A alma deve ser compreendida como a representação do sujeito cartesiano, que como *cogito ergo sum*, revela aquilo que está interiorizado no sujeito e suplantado gradativamente por meio do desenvolvimento da consciência, que tornou o conhecimento da experiência interna possível por intermédio do pensamento. Assim, o *cogito* nada mais é do que a compreensão do que é interno ao sujeito e do qual este é imediatamente consciente, o “eu sou” e o “eu penso” demonstram na filosofia cartesiana que a existência do eu se realiza no próprio ato intuitivo do pensar, enquanto verdade primeira que funda todas as coisas. Isso fica implícito quando Descartes nos diz: “me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa” (DESCARTES, 1988, p. 23). Com isso, Descartes distancia o sujeito do ato intuitivo de pensar, estabelecendo o sujeito e o ato do pensamento como momentos distintos, o que permite ao nosso filósofo, compreender o momento em que o sujeito toma consciência de si, isto é, o momento em que o sujeito percebe que ele é o sujeito do próprio ato do pensamento.

Essa compreensão permite que a metafísica cartesiana identifique no *cogito* uma substância pura, que é substancialmente autônoma em relação ao mecanismo do corpo. Trata-se da fundamentação racional do ser em si mesmo, conhecido pelo sujeito através da consciência, o pensamento é o meio pelo qual o sujeito racionaliza um modo de conhecer a si mesmo e estabelece a intuição sobre si como princípio ordenador de todas as outras realidades. A existência do eu torna-se uma verdade sem que seja necessário qualquer meditação, pois a sua clareza está implícita na intuição, como afirma Reale e Antiseri:

Nesse caso, a existência ou o meu ser só é admitido enquanto se torna presente ao meu ‘eu’, sem qualquer momento argumentativo. Efetivamente, apesar de ser formulada como um silogismo qualquer, a proposição ‘penso, logo existo’ não é um raciocínio, mas uma intuição pura. Não se trata da abreviação de uma argumentação como a seguinte: ‘tudo aquilo que pensa existe; eu penso, logo existo’. Trata-se simplesmente de um ato intuitivo graças ao qual percebo a minha existência

enquanto ela é pensante. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 367).

Dessa maneira, além da dúvida, da afirmação, da imaginação e da negação, as experiências, as sensações, as vontades, as paixões, também se caracterizam como formas de pensar, pois elas correspondem ao pensamento percebido pelo sujeito pensante. A potencialidade dessa visão que parte de si mesma para a compreensão do mundo, é o que torna Descartes o fundador da filosofia moderna, pois caberia ao homem por meio do pensamento investigar e conhecer o mundo, por meio dos atos do pensamento. A alma não precisa recorrer a nenhum princípio que pertença a extensão, nesse sentido, Descartes dota o homem de autonomia e de autoridade sobre o conhecimento, pois orientado por essa razão, o homem seria capaz de agir sobre si mesmo e de obedecer a si próprio sem recorrer a forças externas a ele. Esse modo de buscar o conhecimento sobre si e o mundo baseia-se em “regras que se fundamentam na certeza adquirida de que o nosso ‘eu’ ou a consciência de si como realidade pensante se apresenta com as características da clareza e da distinção” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 368), portanto, “o banco de provas do novo saber, filosófico e científico, é o sujeito humano, a consciência racional” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 368).

Da mesma maneira que a alma possui autonomia em relação à extensão, o corpo, que é extenso, é constituído por elementos próprios, que podem ser conhecidos através da física e da matemática. Como uma máquina, a materialidade da qual o corpo é composto segue princípios e ordenamentos pautados na extensão, pois trata-se de uma “realidade global dividida entre em duas vertentes claramente distintas e irreduzíveis uma à outra: a *res cogitans* no que se refere ao mundo espiritual e a *res extensa* no que concerne ao mundo material. Não existem realidades intermediárias” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 377).

O mundo extenso existe, Descartes baseia a sua veracidade na certeza de que a extensão seria o resultado das ideias externas que vão para a consciência, ou seja, a sua comprovação em si mesma já seria um ato do pensamento. A capacidade de imaginar e sentir, presente em todos os homens, é o que afirma a existência da extensão, enquanto o intelecto apreende essa existência, a imaginação e a sensação representam o pensamento que pensa acerca das entidades corpóreas, que pode ser percebida clara e distintamente. No entanto, a extensão não depende da inteligência para existir, ela segue leis próprias, isto é, leis mecânicas que regem o mundo físico e seus movimentos, desencadeados pelo entrelaçamento de suas ações, o corpo humano como toda a extensão do mundo se altera na medida em que outro corpo introduz modificações a ele. No entanto, o corpo não precisa de inteligência para funcionar e exercer as suas operações, ele precisa apenas que a sua engrenagem funcione

corretamente. O mecanicismo é estendido por Descartes a todo o mundo extenso, ele não possui elementos espirituais, por isso, tanto a natureza como os corpos animados tornam-se engrenagens que existem baseadas em leis matemáticas. Podemos afirmar que ao conceber o mundo extenso como puramente material, Descartes rompe com a concepção de uma natureza viva, substituindo o mundo qualitativo por um mundo quantificável, que segue regras objetivas e não possui fundamentação espiritual (REALE; ANTISERI, 1990, p. 381).

Ao contrário do corpo, a alma é com Descartes *res cogitans*, pois não tem sua existência dependente de qualquer substância extensa e existe apenas como pensamento. No entanto, por mais que a alma esteja cindida do corpo (que é *res extensa*), Descartes não deixa de considerar o fato de que a experiência humana demonstra um possível encontro entre esses momentos, os quais poderiam revelar um suposto entrelace entre corpo e alma. Esse entrelace é investigado por Descartes, que reflete se, de fato, haveria um momento de “união substancial” entre eles, pois o ser humano poderia representar um ponto de encontro esses dois mundos:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo fosse ferido, nem por isso sentiria dor, eu, que sou apenas uma coisa que pensa, mas perceberia o ferimento apenas pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu barco; e, quando meu corpo necessitasse comer ou beber, conheceria simplesmente isso mesmo, sem disso ser avisado por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, de fato, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada mais são do que certas formas confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito com o corpo. (DESCARTES, 1988, p. 68).

A maneira como Descartes lidará com essa questão, será considerável para que fosse posteriormente depreendidas as relações que o sujeito estabelece com a extensão. Como vimos, na filosofia de Descartes o sujeito foi reafirmado em sua qualidade de não possuir extensão, de modo que a alma seja concebida apenas como o elemento que pilota e ao mesmo tempo percebe as atividades externas causadas na máquina corpórea. No entanto, para compreender o ato que liga a alma substancialmente ao corpo, devemos ter em vista que, enquanto inteligência pura, a alma é capaz de apreender o mundo através dos sentidos que possui, seria essa capacidade de percepção da alma que originaria as vontades, os sentimentos, as emoções e as sensações que experimentamos enquanto seres humanos.

É importante notar que esses sentidos não estão presentes no corpo, derivam da alma em sua capacidade de inteligir sobre as coisas. A alma é capaz de refletir sobre si mesma e

sobre aquilo que ela experimenta quando ligada ao corpo, decorrendo dessa ligação percepções na alma, como as vontades e as paixões. No entanto, isso não significa que o corpo esteja agindo sobre a alma, ao contrário, são sentimentos que pertencem ao domínio do pensamento, causados devido a essa ligação única entre alma e corpo que ocorre nos seres humanos: “a alma não escolhe o que sentir; ela sofre, recebe a ação de algo diferente dela. Porém, é a alma que sente, não o corpo. Não é ao corpo, portanto, que as paixões são atribuídas, pois são experiências subjetivas e não modos da matéria” (PINHEIRO, 2016, p. 107). Portanto, o corpo não sofre interferência da alma e nem a alma sofre interferência do corpo, por mais que o corpo cause na alma tais sensações, sua origem pertence apenas ao domínio da alma, que é a responsável por manusear o entrelace com o corpo. Esse manuseio é sentido qualitativamente pela alma, pois por meio dele, a alma experimenta e vivencia o mundo extenso. Assim, é a percepção desse entrelace com o corpo que permite que a alma compreenda o mundo e experimente sensações por meio dele, ela não é parte do mundo, pois sua composição se difere essencialmente dele, a alma representa o domínio ontológico do pensamento sobre as coisas extensas, por meio do qual tudo pode ser conhecido; é a primeira e mais importante verdade, ao possibilitar que a própria existência humana possa ser intuída. Portanto, “na medida em que, do ponto de vista dualista cartesiano, as paixões são percepções, elas pertencem ao domínio da mente, embora sejam causadas pelo corpo. Mas ser a causa de um evento não é propriamente ser o evento” (PINHEIRO, 2016, p. 108).

No mecanicismo cartesiano, o sujeito enquanto pensamento tem no corpo que habita apenas um elemento mecânico, uma realidade extensa cindida da alma, podendo ocorrer a morte do corpo, mas não a morte da alma. Com essa ligação inexistente mas operante, pode ser difícil inferir sobre esse entrelaçamento entre alma e corpo, pois Descartes não nega que ele não ocorra, mas não encontra no mecanicismo uma explicação indubitavelmente certa para essa ação, por isso tal compreensão será buscada na metafísica. A metafísica cartesiana nos permite afirmar que se trata de elementos atributivos completamente distintos, pois a alma é *res cogitans* e pensante, e o corpo, *res extensa* e não pensante, portanto, são elementos mutuamente excludentes que, devido a capacidade intelectual da alma, puderam ser momentaneamente percebidos e sentidos.

2.2 O conceito de sujeito em Leibniz

A radicalização do mecanicismo cartesiano levou inúmeros filósofos a desenvolverem

teorias que cindem totalmente a relação entre sujeito pensante e mundo extenso, reconhecendo as sensações que o sujeito experimenta como uma ação da alma. O mecanicismo que desproveu o mundo extenso de espiritualidade, o compreende - assim como todos os corpos nele existentes - como uma engrenagem material, o que inegavelmente abalou alguns pontos fundamentais da metafísica. Nele, vimos que não haveria graus intermediários entre o mundo espiritual e o mundo da extensão, todos os corpos materiais, como o corpo humano e a natureza, deveriam ser explicados seguindo as leis da mecânica, o que nega a esses organismos qualquer princípio vital autônomo. Leibniz desenvolveu seu pensamento no cerne deste debate, ao confrontar alguns pontos fundamentais do cartesianismo. Para Targa, Leibniz

sustentará uma concepção das substâncias corporais como centros autônomos de força e, portanto, como a origem do próprio movimento. Sua oposição parte da questão física da origem do movimento nas substâncias corpóreas, mas acaba por retomar a disputa pela determinação da própria noção de substância e sua aplicação. Ao imputar ao pensamento o fundamento e a evidência da existência do *ego cogito* Descartes havia aderido implicitamente a uma definição geral da substância como existência independente. Contudo, se uma substância é aquilo que não depende de nenhum outro ser existente, mas necessita de uma contínua intervenção divina para existir, deve-se concluir que, em sentido estrito, só Deus pode ser entendido como substância. (TARGA, 2009, p. 15).

A metafísica leibniziana origina uma nova forma de se pensar a composição do sujeito e do mundo material, em que a extensão não poderia ser, como defendia Descartes, a essência dos elementos corpóreos e nem o suficiente para explicar do que são feitas as suas propriedades. Nesse ponto de vista, os movimentos constitutivos da realidade e os seus fundamentos são dotados de algo que está acima do espaço, tais elementos são entendidos como princípios de força, de origem metafísica. Portanto, o mundo extenso e toda a matéria nele existente seria, em último caso, composto por centros de força, estes são substâncias que existem para além da extensão, em decorrência da força que dota todas as coisas de materialidade e movimento (REALE; ANTISERI, 1990, p. 457). Veremos como essa força de natureza metafísica é trazida para refutar o mecanismo cartesiano que pensa toda matéria como derivada da extensão.

Por meio deste pensamento Leibniz distingue sua metafísica das que o precedem e analisa essas relações a partir do delinear de uma substância corpórea autossuficiente, em que estaria contido o elemento de força que impulsiona a existência. A extensão também se constitui por meio dela, pois forças primitivas seriam responsáveis por representarem o ato ou

a atividade originária de sua substância, o que para Leibniz tem grande significado, ao demonstrar a existência de uma substância unitária que possui determinação e finalidade própria. A extensão e todas as coisas são para Leibniz criações divinas, porque Deus deu às substâncias por ele criadas a perfeição divina para que uma vez originadas, fossem capazes de agir e pensar sobre si mesmas, constituindo uma unidade autônoma.

Cada corpo orgânico de um vivente é uma espécie de Máquina Divina ou um Autômato Natural, que excede infinitamente todos os Autômatos artificiais. Porque uma máquina feita pela arte humana não é máquina em cada uma das suas partes. Por exemplo, o dente da roda de latão possui partes ou fragmentos que já não são, para nós, algo artificial nem possui nada característico de máquina com relação ao uso a que a roda estava destinada. Porém as Máquinas da Natureza, ou seja, os corpos vivos, são ainda máquinas nas suas partes mínimas, até ao infinito. Nisto consiste a diferença entre a Natureza e a Arte; ou seja, entre a Arte Divina e a nossa. (LEIBNIZ, 2016, §64, p. 57).

Mesmo as menores porções da realidade seriam compostas por centros de força, que são substâncias simples e inextensas as quais Leibniz conceituou como mônadas. A mônada está em tudo, de modo que tudo o que existe é composto por mônadas, ela pode ser simples ou um conjunto delas, de modo que as mônadas seriam o elemento primordial por meio do qual tudo se compõe (REALE; ANTISERI, 1990, p. 461). No entanto, é importante salientar que as mônadas não são compostas por matéria e sim, por força, que pode assumir atividade psíquica e assim, ganhar conteúdos ricos e múltiplos. Para o pensador, isso é o que ocorre na mente humana por exemplo, que é dotada de inúmeras representações, de caráter rico e múltiplo, ela é una mas capaz de ganhar novos conteúdos. No entanto, Leibniz argumenta que essas características não seriam únicas nas mônadas dos seres humanos, ao contrário, todas as mônadas são capazes de representar e perceber o mundo. Seria precisamente essa atividade, de perceber o mundo, o que diferenciaria as mônadas entre si, pois todas as mônadas percebem, mas, somente algumas percebem conscientemente.

A esse respeito, devemos ter em vista que na capacidade intrínseca de todas as mônadas de perceber o mundo, diferencia-se aquelas que simplesmente percebem sem que tal atividade seja acompanhada de entendimento ou consciência, e aquelas que são dotadas da capacidade de perceber conscientemente. Para se referir a essa última, Leibniz introduz um novo ponto de vista léxico, ao nomear essa capacidade de apercepção. Assim, o mundo extenso formado por centro de forças, isto é, por mônadas, possui conteúdo e percepção em si mesmo, embora não tenha consciência dele. Somente algumas mônadas em particular teriam a capacidade de apercepção, e por isso, seriam dotadas de consciência; elas são espíritos e/ou

inteligências, que percebem e apercebem. No entanto, como todas as mônadas têm a capacidade de percepção, Leibniz considera que toda mônada seria uma unidade em si mesma, sendo cada uma diversa de todas as outras.

Isso ocorre devido ao fato de que todas as mônadas são criações divinas, sendo atribuído a Deus não apenas a capacidade de dar origem às mônadas, mas também a capacidade de as representar e aniquilar. Por perfeição divina elas foram criadas, e por isso, são os elementos de todas as coisas, tanto dos homens como de todo o universo. Esses pontos metafísicos são apresentados como originários de toda a extensão, a matéria nasce da mônada, mesmo que a mônada em si mesma seja imaterial, pois sua origem remonta a um elemento metafísico primordial que infere atividade e força aos corpos. Portanto, mesmo os objetos inanimados seriam em si mesmos constituídos por esse elemento, o que leva Leibniz a romper profundamente com Descartes. Quando Leibniz denota essa força como elemento constituinte de toda a extensão, é importante salientar a complexidade que acompanha a ruptura entre essas teorizações: como vimos em Descartes, toda a extensão seria uma grande engrenagem regida por leis mecânicas, que se referem a um mundo material completamente cindido do mundo espiritual. A alma teria origem no mundo espiritual, que existe somente nos homens enquanto pensamento, ou seja, a alma não é um princípio da vida, por isso, mesmo os corpos animados podem existir sem que a alma seja atribuída a eles, pois sua engrenagem material e objetiva permite que isso ocorra, devido a leis objetivas por meio das quais eles se movimentam. No entanto, Leibniz contrapõe essa concepção ao compreender o mundo da extensão como originado de centros de força, tais centros estariam contidos mesmo nos objetos materiais e inanimados, as substâncias corpóreas não são meramente um agregado puro e simples de mônadas, mas são regidas por uma mônada superior, no caso dos animais essa mônada superior seria a alma, responsável por conferir a vida propriamente dita a esses corpos, no caso dos homens, a mônada superior seria a alma com capacidade intelectual. Por mais que existam diferenças entre os tipos de mônadas, salientamos que nessa perspectiva toda a materialidade é viva porque a mônada é viva.

Com isso, afirmamos que a metafísica desenvolvida por Leibniz tende a se contrapor ao reducionismo cartesiano, eliminando o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*, que compreendia o mundo como extensão puramente material. A metafísica leibniziana, ao considerar o mundo extenso como um mundo dotado substancialmente de vida, defende que toda a matéria é composta por substâncias animadas, isto é, vivas, pois as mônadas são vivas. Elas constituem o mundo físico, embora sejam substâncias inextensas que podem ser encontradas mesmo na menor porção possível da realidade, são consideradas elementos

primordiais e constitutivos de toda a matéria. Assim, mesmo nas atividades das mônadas, haveria elementos por meio dos quais elas podem ser diferenciadas, como pelo fato de que apenas algumas apercebem, enquanto todas elas percebem. Haveria até mesmo um certo grau de hierarquia entre as mônadas, pois as mônadas inferiores são aquelas mônadas não espirituais, ou seja, aquelas que não podem perceber o mundo conscientemente por meio da inteligência. As mônadas superiores, ao contrário, possuem essa capacidade de apercepção. No entanto, a apercepção é própria tanto dos animais superiores como daqueles que possuem inteligência, o que remonta a uma diferença primordial nesse âmbito: os animais podem sentir o mundo, no entanto, somente o homem pode sentir e compreendê-lo, através do pensamento e da investigação de suas causas. As mônadas inferiores estariam mais ligadas ao mundo, ou seja, a materialidade, por isso estariam mais distantes da representação divina, enquanto as mônadas superiores, são dotadas da capacidade de se aproximarem de Deus, representando o que é mais próximo ao divino.

Portanto, devemos compreender que a formulação leibniziana que pensa a independência das mônadas em relação à materialidade e extensão, remonta a um conceito em que diferentes propriedades compõem a sua substância. Isso porque, as mônadas como indivíduo singular denota um conceito que abrange a totalidade, inclusive a material, pois une uma existência autossuficiente e a atividade espiritual que desempenha. Ao incluir em seus componentes substanciais a atividade dos corpos e com isso a matéria, o conceito de mônadas também indica a capacidade de agir, ganhando corporeidade. É nesse sentido que as mônadas estão presentes no tempo e no espaço, e, através da singularidade pela qual é composta, ela diferencia seus elementos constituintes de todos os outros, tornando cada mônada única. Nesse sentido, tudo que existe ou é uma simples mônada ou um conjunto de mônadas, trata-se de substâncias particulares de modo que uma não atue sobre a outra, e, o que ocorre a uma não é consequência da outra, pois elas “não possuem janelas através das quais algo possa entrar ou sair” (LEIBNIZ, 2016, §7, p. 40), por isso, a ideia de noção completa está contida nas mônadas, o que encerra todos os eventos e predicados.

Os seres humanos seriam essencialmente uma mônada espiritual superior, ao qual foi atribuída a capacidade de perceber o mundo e de aperceber conscientemente sua existência, através do pensamento. Leibniz vislumbra uma concepção de sujeito delineado por uma noção completa, integral e coesa, no qual está contido tudo aquilo que poderia ser dito, afirmado ou anunciado; por esse motivo, uma mônada individual estabelece uma distinção entre todas as suas semelhantes, fazendo de cada indivíduo um ser único. Para Targa, devemos compreender as mônadas como substâncias individuais, as quais, compreendidas pela ideia de noção

completa, representam “conceitos individuais e únicos que se referem somente ao seu próprio sujeito, isto é, à sua respectiva substância individual” (TARGA, 2009, p. 26). Nesse sentido, para compreender como Leibniz fundamenta a composição das mônadas, devemos ter em vista que tratam-se de átomos físicos e imateriais, em que a extensão, ou seja, o mundo material ou a materialidade do corpo humano, torna-se um elemento secundário, que não é em si mesmo uma substância, como pretendia Descartes, mas contém vida e pode agrupar a matéria, devido ao ato ou atividade que desempenha. Embora a mônada seja um elemento imaterial, ela é ordenadora da materialidade, o que remete a perfeição intrínseca que as mônadas possuem como enteléquias, de modo que as mônadas indicam a perfeição originária por meio da qual a sua força constitutiva é capaz de agir e de se integrar.

O sujeito entendido na perspectiva das mônadas, é um ser individual e uma mônada espiritual, cuja composição é formada essencialmente por algo que é único, e por isso, independe de mediações materiais. Vimos que nessa perspectiva, o sujeito é compreendido como único e singular, possuindo a perfeição divina atribuída desde a sua origem por Deus. Essa consideração é salientada por Leibniz quando aponta as características fundamentais das mônadas e apresenta a unicidade de sua composição. Dessa maneira, a mônada é um ser que se diferencia dos demais em sua essência, pois não pode receber influência do mundo exterior e nem mesmo de outras mônadas. Sua composição é fruto daquilo que Deus atribuiu a ela, assim, embora Leibniz não separe o mundo espiritual e o mundo material como fez Descartes, ele não confere nenhuma relação material entre as mônadas e não considera que seja possível ocorrer nelas alguma interferência do mundo externo. Tendo em vista essa singularidade das mônadas e a sua perfeição originária, o autor não poderia conceber qualquer possível relação entre alma e corpo, pois nenhuma mônada necessita dar ou receber algo, pois nela já estaria anteriormente contido a infinidade de seus elementos e acontecimentos.

A natureza infinita e perfeita da substância das mônadas, possibilita que a metafísica leibniziana afirme que o presente tenha o domínio sobre o futuro, negando a existência de qualquer acontecimento histórico ocasional. Assim, os acontecimentos do mundo e aquilo que é experienciado pelas mônadas, adequa-se a ideia de uma concordância harmonicamente preestabelecida. Para compreender isso, devemos ter em vista algumas características que já foram anteriormente apresentadas sobre as mônadas: que ela representa todo o universo, que nada pode entrar ou sair dela; que toda mônada representa a perfeição divina e o seu próprio ponto de vista, assim como representa a relação com o próprio corpo; Essas afirmações, possibilitam o entendimento de que todos os acontecimentos que constituirão a vida das mônadas estão anteriormente contidos e representados pela sua alma, pois “a harmonia

preestabelecida garante a perfeita correspondência entre as representações das várias monadas e a realidade externa, ou seja, a veracidade e a realidade daquelas representações” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 472). Devemos compreender a harmonia preestabelecida como o elemento que possibilita que as atividades e experiências das mônadas sejam harmonicamente desenvolvidas por toda a eternidade sem que existam conflitos com a realidade externa. Nesse sentido, as experiências dos sujeitos podem ser explicadas através do fato de que cada momento vivido pelas mônadas corresponde a perfeição de uma sucessão de acontecimentos, anteriormente introduzidos na origem de cada uma.

Leibniz afirma que algo exterior não pode inferir sobre a alma da mônada, por esse motivo, mesmo que algo ocorra ‘ocasionalmente’ partindo de uma possível influência do mundo externo, não poderíamos supor que tal fato fosse infiltrado posteriormente nas mônadas. É desse modo que a harmonia preestabelecida de Leibniz garante que não haja contradição no existente, pois por meio dessa explicação é anulado do ponto de vista do sujeito, o descompasso entre a realidade externa e a representação das mônadas. Quando nada pode entrar ou sair das mônadas, as suas representações, ao vivenciar o mundo, são exatamente correspondentes àquilo que está em seu interior e que foi atribuído a elas por Deus. Este último, harmonizou intrinsecamente as mônadas com todo o universo, mas deu às mônadas a capacidade de representar esses acontecimentos segundo as apercepções que cada uma possui. Leibniz compreende o sujeito como uma alma única, que ordena a realidade e se constitui a partir de seu próprio ponto de vista, ele está harmonicamente representado no mundo externo desde a sua criação.

A representação harmonicamente contida em cada mônada, anula todos os conflitos que poderiam surgir da realidade externa em relação com o mundo espiritual, nesse sentido, as coisas são o que são, de modo que todos os acontecimentos estão anteriormente contidos nas mônadas e foram introduzidos por Deus. Por conseguinte, todas as coisas do mundo são compreendidas como frutos da perfeição originária, se trata do melhor modo de ser no melhor dos mundos possíveis. Quando Deus criou o mundo, pretendeu realizar o melhor bem e a máxima perfeição, por isso, ainda que se acredite que possa existir outras alternativas, todos os seres espelham em Leibniz o melhor daquilo que era possível, mesmo os males aos quais os homens estão submetidos, não decorrem de uma imperfeição originária, pois sob outro ponto de vista, eles certamente espelham o bem.

Sob essa ótica a experiência humana representa tudo aquilo que foi anteriormente previsto por Deus, embora o indivíduo não saiba o quê. Concomitantemente, as mônadas representam a certeza de que nelas tudo está anteriormente contido, Deus as orientou pelo

caminho do progresso, quando almeja sempre o bem e o melhor. Assim, os conflitos, os sofrimentos e aquilo que o indivíduo experimenta de ruim, será sempre, em outra perspectiva, incrementado pelo bem. A expressão dessa teodiceia metafísica, não está baseada na ideia de que no mundo estaria concentrado apenas o bem, mas no fato de que essa é a ordem mais inteligível possível, pois é obra da inteligência suprema de Deus. Como a ordem mais inteligível das coisas, cada coisa e cada acontecimento contribuiu - mesmo não sendo ele em si mesmo o mais bem e perfeito - para a existência de uma harmonia universal, ou seja, ele promove uma unidade em meio a uma multiplicidade, que corresponde a melhor maneira possível e segue os fins divinos. A concepção da monadologia de Leibniz, compreende o ser humano e os seres animados como centros de forças metafísicas, únicos e imateriais, representados por um mundo cujas perfeições podem ser encontradas sob uma ótica divina.

Essas considerações, trazidas da filosofia leibniziana das mônadas, desenvolveram-se ao longo de anos de dedicação e estudos realizados pelo pensador, elas são amplamente amparadas por uma perspectiva que visa resgatar a metafísica, pois se fundamentam na busca pela essência dos sujeitos e dos objetos, naquilo que é inteligível e que pode ser orientado por uma perspectiva finalista que considera que tudo está em tudo. Para além dessas reflexões, veremos posteriormente que a importância da teoria das mônadas verifica-se amplamente, pois por meio dela, foi possível oferecer um modelo conceitual que baseia a visão individualista do homem no interior da sociedade moderna.

3. O CONCEITO DE INDIVÍDUO NA TEORIA CRÍTICA: SOBRE SEU PROCESSO DE FORMAÇÃO E FRAGMENTAÇÃO

“A educação como prática de liberdade, ao contrário daquela que é prática de dominação, implica na negação do homem abstrato, isolado, solto, desligado no mundo, assim também na negação do mundo como uma realidade ausente dos homens”.

(FREIRE, 2005.)

Se as reflexões trazidas no primeiro capítulo nos permitem concluir que a filosofia se dedicou durante um longo período ao tema do sujeito, elas também nos possibilitam perceber que hoje a reflexão e a investigação acerca do que torna o homem um ser único e individual parece ter gradativamente menos significado. No mundo contemporâneo, palavras como “sujeito” e “indivíduo” tornaram-se verdades evidentes e conceitos autoexplicativos que aparentam não demonstrar a necessidade de qualquer discussão. A esse respeito, é possível afirmar que a humanidade hoje se reconhece intrinsecamente como um ser único e individual, embora não se questione o que isso significa e como tais significados interferem em nossa atuação sobre o mundo, cuja concretude e experiência foi esvaziada. O significado material do indivíduo é anulado pela ausência de reflexões sobre as possibilidades de mediação entre o eu e a externalidade. Para compreender essa mudança de perspectiva, trazemos a partir daqui, algumas análises de Theodor W. Adorno relacionadas à outras leituras que foram desenvolvidas no âmbito da Teoria Crítica dedicadas inicialmente aos elementos materiais com os quais o nascimento do indivíduo na era moderna estão relacionados, eles serão refletidos a fim de compreender e dialogar com as concepções metafísicas do homem, cuja historicidade perde-se em meio a atual versão do homem moderno.

Quando o mercado se tornou o centro da existência humana, a vida social passou a ser organizada a partir das demandas do mercado. A história dos países europeus e a sua centralidade na condução desse processo, impulsionaram transformações econômicas e culturais que deram início à Idade Moderna, espelham a busca de novas possibilidades comerciais, a formação dos Estados-Nações, bem como, o controle europeu sobre o comércio ultramarino. A vigência de práticas mercantis associadas ao domínio de outros territórios, permitiu aos estados europeus prosperarem e estabelecerem um forte monopólio comercial, que os conduziram ao domínio cultural por meio da aniquilação da validade dos costumes e tradições de outros povos. Pela primeira vez, o homem europeu se reconheceu como ser ativo e ordenador do mundo, rompeu com as antigas amarras sociais ao inaugurar uma nova ética baseada na propriedade, na prosperidade e no acúmulo de riquezas. A construção de uma cosmovisão eurocêntrica e imperialista, não está embasada somente em um novo sistema econômico fundamentado nas relações mercantis e na circulação de moedas, mas na exaltação de um sujeito cuja personificação determina os rumos da organização econômica e social. Pela primeira vez, pessoas comuns deixaram de se integrar a uma sociedade estamental e imutável, na qual a linhagem sanguínea determinava seus respectivos papéis sociais. No feudalismo, a economia feudal estava centrada na atividade rural, o que permitia apenas a subsistência do feudo; é com o crescimento das técnicas de produção agrícola e com as

rupturas com o domínio da Igreja Católica que os homens passaram a se reconhecerem como indivíduos, capazes de modificar a sociedade na medida em que se estabelecem novas relações de trocas. Por isso, Adorno compreende o indivíduo liberal como fruto de uma sociedade objetivamente mediada pelas forças sociais, na qual se consolidou a sociedade moderna capitalista e onde o indivíduo foi capaz de se tornar um sujeito econômico, livre e independente. O autor analisa a totalidade dos elementos que compõem o indivíduo nascente da sociedade liberal, a partir de uma relação dialética com o mundo externo, esse processo espelha a análise do pensador sobre o indivíduo, pois visava demonstrar que “quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma” (ADORNO, 1973, p. 52).

Partindo dessa ambiguidade, o nascimento do indivíduo moderno deve ser analisado tendo em vista o desenvolvimento das filosofias liberais e o processo de nascimento e expansão do ocidente, compreendido como uma tentativa bem sucedida de imprimir uma nova racionalidade sobre o mundo. Esse movimento foi analisado por Del Roio a partir de uma perspectiva materialista e histórica na obra “O Império Universal do Ocidente e Seus Antípodas: a ocidentalização do mundo”(1998), em que demonstra como a gestação do ocidente ocorre no feudalismo europeu e encontra no capitalismo a sua forma acabada, estabelecendo, a fim de afirmar a sua dominação, a criação daquilo que o autor conceitua como o outro negativo externo, que se remete à própria concepção de oriente e legitima a dicotomia ocidente/oriente. Nos dias de hoje, quando refletimos sobre o processo de expansão dos costumes e valores que caracterizam o “modo de ser ocidental”, encontramos suas rotas de distribuição manifestadas naquilo que nomeamos comumente como globalização. A globalização dos valores ocidentais concretiza-se em escala mundial e tem na indústria cultural uma das maiores manifestações desse processo. Por meio da ocidentalização do mundo, é definida internacionalmente a organização e os rumos da economia, dos negócios e dos mercados, mas também se difunde uma cosmovisão única sobre o mundo, que captura todos os aspectos da vida dos indivíduos e delinea a atual maneira de ser um indivíduo no-sobre mundo.

De fato, a expansão das fronteiras do ocidente traduziu-se na história até os dias atuais inaugurando uma nova racionalidade que fundamenta todas as coisas. Esse processo é analisado na obra de Max Horkheimer “Eclipse da Razão” (2002), em que o autor nos apresenta uma reflexão necessária sobre a razão, tendo em vista seus elementos históricos e objetivos, que abrange esse conceito em sua totalidade. Horkheimer visa descobrir quais as falhas e vícios da razão, principalmente na Era Moderna, a fim de compreender os seus

desdobramentos em um mundo onde a racionalidade impera através do medo e da desesperança. Essa discussão se faz pertinente, pois a racionalidade serve hoje para perpetuar uma série de contradições que precisam ser superadas,

enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humano, a autonomia do homem como indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação das massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. (HORKHEIMER, 2002, p. 07).

A reflexão que trata da redução da capacidade do indivíduo de se opor às atuais formas de racionalização da vida, é um dos temas transversais abordados nesta dissertação. Para discutir essas questões, usamos como fundamentação teórica a Teoria Crítica, pois os autores vinculados a essa corrente teórica se dedicam a muitos estudos na qual a perspectiva da crítica imanente é o horizonte de emancipação do homem em sua totalidade. Os escritos que iremos discutir, como é possível observar em muitos de seus prefácios iniciais, são a realização de um trabalho reflexivo que é de parceria entre Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Na obra anteriormente citada, é apresentada uma discussão sobre o conceito de racionalidade a partir da análise de concepções filosóficas tradicionais, no entanto, o autor não perde de vista as diferentes concepções sobre o homem e a natureza que foram desenvolvidas por povos de diferentes continentes e tradições.

A partir de uma concepção ampliada de razão, o pensador reflete sobre o processo histórico que permitiu que o conceito de razão fosse delimitado por um saber que pretende ser único e homogeneizante, por meio do qual a rigorosidade da ciência moderna é legitimada. Esses saberes, condicionados pelas formas atuais de organizar a política e a economia nos países capitalistas, introduzem reformas políticas em diversos cantos do mundo, são guiadas pela introdução de ajustes macroeconômicos que vinculam-se aos novos modelos de gestão comercial e a mudanças advindas das esferas de produção e reprodução social. Esse movimento corresponde às novas estruturações do modo capitalista de produção, que continua resistindo em meio a crises e insuficiências. Diante disso, a sociedade moderna busca incessantemente adaptar-se às esferas econômicas e reprodutivas do capital e com isso, molda o indivíduo cuja semiformação facilita a maximização dos lucros e o crescente desenvolvimento econômico.

As atuais formas de produção do conhecimento permitiram ao ocidente imprimir uma nova e homogênea organização social, que reivindica todas as esferas da vida humana e são frutos de um longo processo histórico, no qual o homem superou as suas necessidades mais

imediatas, tornando-se capaz de desenvolver novas técnicas de produção e subsistência. A Revolução Industrial que ocorre na Inglaterra é um dos marcos desse processo, pois possibilitou aos indivíduos criar meios para produzir mercadorias as quais poderiam ser distribuídas em larga escala, o que modificou, como nos ensina Marx, a relação que o homem possuía com o seu trabalho, introduzindo novas formas de organizar a vida que, a princípio, poderiam ser direcionadas para a afirmação de sua autonomia. Porém, progresso técnico nem sempre corresponde ao avanço das capacidades humanas. Em termos de humanidade, essa é talvez uma das maiores lições que recebemos quando analisamos as reflexões trazidas nas obras de Adorno e Horkheimer.

Questionar os caminhos traçados pela humanidade até os dias atuais, bem como os processos de transformações sociais e históricos nos quais o indivíduo se vê inserido atualmente, se torna importante no sentido de permitir ao indivíduo reintroduzir o sentido e a razão no mundo, no qual é cada vez mais conduzido por situações que não domina e controla, acarretando sofrimento, angústia e o não pertencimento. Nesse sentido, os autores partem de uma abordagem dialética-marxista, mas buscam ampliar as perspectivas de compreensão do mundo, através de uma articulação entre os campos da psicologia, da psicanálise, da história, da economia, da filosofia e claro, da sociologia. Essa abordagem multidisciplinar foi defendida pela Escola de Frankfurt desde que Horkheimer se tornou diretor do Instituto, em 1931. Com isso, se estabelece uma perspectiva metodológica que possa dar conta das contradições postas em curso pelo desenvolvimento técnico, científico, industrial e pelo alargamento da miséria humana.

Diante das análises realizadas pelos autores, é possível afirmar que as novas formas de organizar a produção capitalista bem como as técnicas empregadas para o seu desenvolvimento passaram a organizar a vida humana em seus diversos âmbitos, hoje os diferentes modos de pensar se tornaram únicos, e as metodologias adotadas para a produção e reprodução do conhecimento limitaram-se a um saber único e rigoroso, que foi transferido das fábricas para todas as esferas da vida, que não podem mais ser dissociadas do trabalho. O homem europeu passou a ser o modelo a ser seguido pelas diversas sociedades humanas, modelo este que, legitimado sobretudo pelas teorias evolucionistas, definem caminhos e degraus evolutivos por meio do qual sociedades subdesenvolvidas ou primitivas podem vir a tornar-se evoluídas e civilizadas. O eurocentrismo conferiu ao ocidente a missão de imprimir uma ideia de ‘civilidade’ aos outros povos, que se apoia em uma visão hegemônica inaugurada pela sociedade ocidental europeia, na qual o global e o universal é estabelecido a partir de uma visão que limita a razão humana ao ato de classificar, inferir e deduzir sobre a

validade de determinados objetos. Com esse viés, a razão ocidental se estabelece como um meio de imprimir uma ação, ou seja, trata-se de um instrumento mental por meio do qual o ser humano estabelece meios para alcançar um objetivo. Na modernidade, a razão “se relaciona essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos, se concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais” (HORKHEIMER, 2002, p. 09).

Essa visão legitima a razão ocidental cujos conteúdos e objetivos devem ser bem definidos de acordo com a metodologia empregada. Por esse instrumento, o homem é capaz de delinear meios para obter um resultado bem sucedido nas suas operações, alterando o sentido da razão que vigorava nas filosofias metafísicas, por exemplo. Na modernidade, a razão é subjetivada porque não existe a reflexão acerca dos objetivos em si mesmos, ao contrário, qualquer reflexão sobre os fins é anulada para seguir um modelo onde a validade do conhecimento está centrada em um único critério, a saber: o indivíduo só deve depreender tempo para uma ação que permita a ele tirar dela alguma espécie de lucro ou vantagem. Esse tipo de racionalidade, gestada nas filosofias tradicionais do ocidente e concretizadas no empirismo científico-filosófico, visam afirmar um tipo de razão que tem como meta a dominação sobre a natureza e sobre o próprio homem. Na era moderna, essa racionalidade foi transferida para o mercado produtor e consumidor, por meio dela as grandes organizações imperam e condicionam os seres humanos a uma lógica reducionista na qual os indivíduos - um dia compreendidos como um sujeito cuja alma era valorizada como parte de um conhecimento secularmente obtido - são personificados pela razão subjetiva, que hoje produz o indivíduo.

No entanto, esse processo vem como decorrência da introdução de uma nova face da razão, vista por Horkheimer como fruto de uma mudança profunda, ocorrida nos últimos séculos no interior do pensamento das sociedades ocidentais. Devemos compreender que ela ganha força no combate à outra concepção de razão que caminhava em rumos contrários, pois “afirmava a existência da razão não só como uma força na mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e nas suas manifestações” (HORKHEIMER, 2002, p. 10).

A abrangência desse pensamento nos dias atuais foi praticamente esmagada pela razão subjetiva, mas houve um tempo em que ele estava presente nos mais diversos sistemas filosóficos produzidos pela capacidade humana de compreender o mundo, fundamentam uma visão multicultural do saber que dialogava o saber científico com outras formas do saber cotidiano; abrangia todos os seres, o homem e os seus próprios fins. A riqueza desta forma de

compreender o mundo pode ser traduzida pelo fato de que “o grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com a totalidade” (HORKHEIMER, 2002, p. 10), ou seja, para a consciência humana felicidade e realização era possível tendo em vista a relação homem-natureza e a totalidade do mundo que era externo a eles.

Essa forma de compreender felicidade e realização humana soa estranho no mundo contemporâneo, no qual ela perde todo o sentido. No entanto, essa noção já esteve presente na consciência humana como um elemento constituinte que permeia pensamentos e ações, de modo que o comprometimento social era validado por propósitos individuais que não desprezavam essa visão múltipla; essa noção estava presente na vida e na filosofia de diferentes povos e tradições, como na antiguidade clássica com os povos greco-romanos, na filosofia ubuntu dos povos que habitavam a África subsaariana e nas cosmologias de muitos povos que habitavam a América. Nessas culturas, razão subjetiva e objetiva não dissociavam-se, ao contrário, ambas estavam conectadas a uma ideia de racionalidade universal, no qual “a ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios” (HORKHEIMER, 2002, p. 11).

Sobre isso, podemos afirmar que a razão estava presente no mundo e não tão somente nos homens. Existe uma diferença primordial entre uma visão que concebe a razão como um princípio inerente da realidade da qual a natureza e o mundo material e imaterial é parte, e uma doutrina na qual somente o homem é o portador da razão, entendida como uma faculdade que pertence unicamente à mente humana. Essa última concepção, inaugurada na filosofia ocidental por Descartes e defendida principalmente a partir dos empiristas ingleses, possibilitou a predominância da razão subjetiva, remete ao momento em que o pensamento humano começou a estabelecer técnicas para ter o domínio sobre as coisas. A capacidade dos indivíduos de pensar e imprimir uma ação sobre os objetos da natureza inicialmente determinaram os rumos da vida e da organização social, de modo que eles passaram a servir a princípios cada vez mais elaborados. A partir daí, desenvolve-se para a vida em sociedade uma ideia de objetividade, por meio da qual a vida humana é guiada por objetivos delimitados e funcionais, rompendo principalmente com mitos e tabus anteriormente constituídos. Isso significa que a racionalização na vida humana se infiltra no cotidiano, o indivíduo hoje busca o conhecimento e desenvolve seu pensamento enquadrado por noções cada vez mais adequadas à situação, desenvolvendo, segundo Horkheimer, “uma objetividade em si própria” (HORKHEIMER, 2002, p. 13), a qual o próprio homem é sujeito.

Compreender os efeitos colaterais dessa racionalidade que petrifica corpos e mentes nunca foi tão atual e relevante como nos dias de hoje. Para além da vida econômica da sociedade, para entender as contradições sociais é necessário se ater ao desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as modificações introduzidas no âmbito da cultura. Esse viés é rico em contribuições quando busca-se refletir acerca da complexidade que enfrentamos, quando buscamos analisar o vazio da alma e a anulação a qual o indivíduo mergulha nos dias de hoje. O avanço das doenças mentais, retrata a vida danificada de homens que vivem em um mundo que desconhecem, cujas implicações são cada vez mais observáveis. Paradoxalmente, as novas tecnologias da comunicação, impulsionadas pela razão técnica, avançam a passos largos, conectam sujeitos embora estejam separados em pontos extremados, desenvolvem recursos digitais conectados em rede que integralizam o mundo, fala-se hoje em ausência de distância, pois não haveria nenhuma barreira física, que não possa ser vencida em um mundo integrado pela rede mundial de informação e comunicação. Como é possível que, com tantos recursos disponíveis, seja possível existir tamanha indiferença e isolamento entre os indivíduos? Experimenta-se a falta de sentido na vida, a dor, a solidão e o crescente fechamento do indivíduo em si, através de uma cisão radical entre o indivíduo e a sociedade. Diante dessa problemática, Adorno e Horkheimer introduzem a questão: como viver uma vida verdadeira em um mundo falso? A implicação filosófica dessa reflexão dialoga necessariamente com os conceitos de indivíduo e sociedade, pois a verdadeira sociedade evoca, necessariamente, a associação de homens autônomos e livres. Nesse sentido, pensar os males que afetam a nossa sociedade, bem como os caminhos abertos de individualização ao homem, é essencial para compreendermos o mundo atual e a crescente tendência à autodestruição que vemos em curso. Todos os dias os noticiários produzem verdadeiros espetáculos sobre inúmeras pessoas que cessam suas próprias vidas, ou que se dedicam à aniquilação da vida dos outros. Nesse sentido, pensar a agressividade voltada a si ou ao próximo como um desdobramento do vazio da alma e como meio de satisfação e obtenção de vantagem própria é pressupor que a agressividade, antes de se tornar ato, é ressentimento, indiferença e melancolia.

No caminho à auto destruição, o homem não apenas destrói a si mesmo, mas muitas vezes dirige esse elemento agressivo aos seus semelhantes. Os desdobramentos de uma vida danificada são nitidamente observáveis à luz dos dispositivos de desumanização e da crescente precarização da vida humana, que são contrários ao que os pensadores consideram que poderia ser uma vida boa. Infelizmente, não há muitos textos de Adorno ou de Horkheimer aos quais eles se dedicam a reflexão acerca do que seria uma boa vida, no

entanto, esse conceito pode ser aludido em algumas poucas passagens da “Minima Moralia” (1993) e nos textos de Adorno reunidos à partir das Conferências “Problemas de filosofia moral” (2000). Bretas, ao traduzir o discurso proferido por Judith Butler em 2012 na “Conferência do Prêmio Adorno”, nos auxilia a compreender o que Adorno pretendeu expressar com o termo, a partir da máxima “não há vida correta na vida falsa” (ADORNO, 1993, p. 33). Para Butler, ele busca “ressaltar a dificuldade de encontrar uma maneira de buscar uma vida boa para alguém, como si mesmo, no contexto de um mundo mais amplo que é estruturado pela desigualdade, pela exploração, e por diversas formas de apagamento” (BRETAS, 2018, p. 213). Viver uma vida que seja contrária a vida danificada, é algo que poderia realizar-se somente em uma sociedade verdadeira, o que evoca a possibilidade de viver bem a própria vida, diante de um mundo estruturado para que isso não se realize para tantas pessoas. É importante salientar que a vida boa não se contrapõe a vida ruim, e sim, a uma vida danificada, na qual o homem moderno não encontra a possibilidade de viver as condições necessárias para alcançar a verdade, a liberdade e a felicidade. No entanto, essa reflexão perpassa uma questão moral, que diz respeito a como o indivíduo poderia viver a vida e ao que a vida significa. Isso fica mais evidente em uma outra passagem da citada Conferência:

Quando Adorno questiona se é possível levar uma vida boa em uma vida ruim, ele está perguntando sobre a relação da conduta moral com as condições sociais, mas, mais amplamente, sobre a relação da moralidade com a teoria social; na verdade, ele também está perguntando como as operações mais amplas de poder e dominação entram ou interrompem nossas reflexões individuais sobre como viver melhor. (BRETAS, 2018, p. 214).

Nas reflexões do autor, as condições sociais não se desvinculam dos processos morais, pois “um indivíduo que existe puramente para si mesmo é uma abstração vazia” (ADORNO, 2000, p. 19). Assim,

tudo o que podemos chamar de moral hoje se funde com a questão da organização do mundo... poderíamos até dizer que a busca da vida boa é a busca pela forma correta de política, se de fato essa forma correta de política se encontra dentro do âmbito do que pode ser alcançado hoje (ADORNO, 2000, pp. 138, 176.).

Portanto, as configurações sociais estão estreitamente relacionadas com a vida e com a maneira como os seres humanos poderão conduzi-lá, nos permitindo refletir sobre como esse processo se realiza diante da atual falta de autonomia dos indivíduos. Uma reflexão como essa deve, segundo Adorno, necessariamente se atentar ao atual estado de falsidade à qual a vida

humana foi subjugada, onde os campos de atuação e deliberação individual foram anulados. Esse estado de coisas perpassam o atual modo capitalista pelo qual a sociedade está organizada, mas não se restringe a ele, pois diz respeito à questão da organização da vida e da sociabilidade humana. No entanto, os dispositivos de controle e massificação inaugurados na modernidade atuam de maneira global, perpassam os dispositivos políticos de dominação, que se alinham ao poder econômico e a busca incansável do lucro e da propriedade. Isso decorre da universalização de um tipo de racionalidade, que como demonstra Horkheimer, atua para gerenciar a economia a nível internacional enquanto vende o modelo ideal de indivíduo. Concomitantemente, esse processo de massificação da vida, que opera na sociedade atual, se alinha à processos ideológicos que maximizam o alcance e o relevo do poder da forma mercadoria, ao promoverem o domínio do objeto sobre o sujeito e o estranhamento do homem, diante do seu trabalho e da sua própria experiência. Resta ao indivíduo viver a vida danificada da melhor maneira que a ele foi autorizada, o que exige uma consciência reificada, que opera sobre o indivíduo como um todo. Esse processo foi analisado por György Lukács quando reflete acerca do processo de reificação do homem, ele nos adverte que

assim como o sistema capitalista se produz e se reproduz economicamente a uma escala cada vez mais alargada, também, no decurso da evolução do capitalismo, a estrutura da reificação penetra cada vez mais profundamente, fatalmente, constitutivamente, na consciência dos homens (LUKÁCS, 1989).

A reificação deve ser compreendida como um fenômeno ideológico que se apresenta como uma nova configuração histórica da alienação e do fetichismo da mercadoria. Quando Marx pensou esses conceitos, sublinhou que tais fenômenos são característicos da sociedade capitalista e penetram em todas as esferas da vida, mediando a relação entre os homens. Na era do capitalismo tardio, vemos os resultados das mutações dos fenômenos que Marx e Lukács analisaram, pois hoje essa questão assume uma nova forma, que deve ser elaborada no contexto do nosso tempo histórico. O capitalismo tardio corresponde a uma organização social que já deveria ter-se exaurido, mas que atua sobretudo pelo agravamento do predomínio da mercadoria, causando hoje a inversão de um processo ideológico pelo qual aquilo que aparenta ser, se torna o que é de imediato, sem qualquer reflexão crítica. Nos dias atuais, são anulados os momentos pelos quais os indivíduos poderiam despertar desse espetáculo, pois a racionalidade empregada confere a esse processo uma aparência objetiva e legítima, que coordena o comportamento dos indivíduos.

Nesse processo, as relações entre as pessoas tomam o caráter de relações entre coisas, o que submete o homem tanto materialmente quanto psicologicamente a uma realidade abstrata e fragmentada, que constitui no homem um elemento de frieza, pelo qual ele pensa a si próprio e os seus semelhantes. Por desconhecer a totalidade dos processos nos quais está inserido, são desencadeados processos psicológicos nos indivíduos, como o mal-estar conceituado por Freud. O mal-estar que hoje acompanha os sujeitos inseridos na vida civilizada, vem como decorrência da estruturação da sociedade como algo dotado de leis próprias, que passa a exercer uma pressão psicológica sobre o indivíduo, que vê suas possibilidades de reação reduzidas e sua impotência agravada.

Refletir acerca dos tipos de sofrimento que afligem o homem moderno é, necessariamente, levar em consideração a formação do indivíduo e o seu processo de decadência, que atravessa a reflexão do indivíduo total, tendo em vista seus elementos objetivos e subjetivos, que precisam ser analisados tanto pelo olhar da sociologia quanto da psicologia, pois essas ciências, quando conectadas, nos permitem refletir sobre os indivíduos em sua totalidade e “capturar nos fatos a tendência que os extravasa”(ADORNO, 1986, p. 186). Não é possível compreender a frieza das relações humanas sem se atentar às questões sociais, políticas, econômicas e psicológicas, que totalizam a existência humana.

Essas reflexões retratam o homem moderno ocidental em semelhança com um mundo cuja espontaneidade foi anulada, em que não há lugar para aquilo que é individual ou particular. As tendências coletivizantes do nosso tempo não são capazes de produzir igualdade e nem a maioria intelectual pensada por Kant, ao contrário, aniquilam a individualidade e dispõem os indivíduos como números, dados, consumidores. Faz-se acreditar que há espaço para escolhas múltiplas e autônomas, no entanto, experiências vividas virtualmente em redes sociais e por diferentes formas de entretenimento não se equiparam à realidade, apenas escondem uma falsa liberdade.

As relações causais reificantes do homem são fortalecidas quando a concepção de razão e ciência de uma sociedade não visam o homem e a natureza enquanto estrutura abrangente, na qual todos os tipos de vida devam ser valorizados. A razão objetiva, que explica e determina a realidade em todas as suas esferas, cujos pressupostos encontram-se formulados desde as filosofias indígenas, africanas e asiáticas, encontrou expoentes na cultura ocidental, principalmente na tradição grega, que se desdobra na filosofia idealista alemã e é composta por valores que justificam a si mesmos, que são fins em si, pois existem para além dos sujeitos. O processo de reificação da razão engendrada pela construção de uma cultura burguesa ocidental foi, segundo Horkheimer, um processo de renúncia a esta razão objetiva,

aos fins justificados por si mesmos e ao conceito de verdade. A conversão da razão objetiva em razão subjetiva esconde a objetividade da razão, os fins passam a ser injustificáveis por si mesmos, tornando-se um instrumento pelo qual comumente se associa a busca de meios para atingir determinados objetivos.

Para Horkheimer, a ciência positivista do nosso tempo é a forma acabada da razão subjetiva, que penetra em nossas concepções de mundo e promove não apenas o domínio do homem, mas uma transformação direcionada a compreensão do mundo e da natureza, que se tornam tão superficiais quanto os atuais programas de entretenimento. Uma razão que sustenta a verdade através da verificabilidade, é posta a critério das capacidades cognitivas do ser humano, capacidades que são cada vez mais valorizadas, por representarem o poder de conhecer e ordenar a natureza. No entanto, a redução da capacidade especulativa da razão legítima formas de conhecimento verificáveis apenas por intermédio de aparências, com isso, o ser humano se vê diante de um paradoxo entre o mundo real e o mundo especulativo, onde a razão instrumental domina e ao mesmo tempo distancia a realidade. Com isso, as amarras sociais fincam os indivíduos sobre o chão, enquanto os processos formativos os deixam soltos e desligados do mundo. Adorno menciona um dos resultados principais desse processo: para o autor, da frieza por meio da qual as relações humanas se estabelecem, decorre o ressentimento e a anulação das capacidades intrinsecamente humanas. Mesmo buscando meios de sublimar esse processo, o fato é que o indivíduo moderno não encontra compensação subjetiva pelos males que sofre objetivamente.

Se o nascimento do indivíduo ocorre na história por meio da sua gradativa individualização, isso perpassa a crescente solidificação da sociedade. Portanto, os meios de racionalização da vida humana seguem critérios objetivos, os quais dialogam com princípios universais. Hoje, esses princípios são reduzidos a situações mais ou menos verificáveis, os conceitos e objetos são cada vez menos materializados e mais vagos de conteúdos. Para Horkheimer “quanto mais as ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio, são consideradas como coisas, máquinas”(HORKHEIMER, 2002, p. 27). Os indivíduos, levados a pensar e refletir a partir desse sistema lógico, manifestam em sua totalidade material e imaterial os atributos de uma racionalidade que volta-se ao mero interesse, a constituição da consciência humana se edifica e opera por meio da instrumentalização das coisas.

Todo mundo é interpelado pelo que diz ou pelo que não diz. Tudo e todo mundo é classificado e rotulado. A qualidade do humano que impede a identificação do indivíduo com uma classe é “metafísica” e não tem lugar na epistemologia

empirista. O pequeno compartimento em que um homem é encaixado circunscreve o seu destino (HORKHEIMER, 2002, p. 28).

Ao engendrar essas reflexões, Horkheimer contrasta o seu pensamento da tradição liberal em que, baseado na propriedade privada, o homem poderia manifestar a sua individualidade e liberdade. Os indivíduos na modernidade devem ser catalogados, seus pensamentos e comportamentos serão analisados, manipulados e dispostos como dados estatísticos que, vendidos a grandes conglomerados econômicos, definem o *marketing* cabível para cada setor produtivo e seus respectivos mercados consumidores. Na tradição metafísica, o sujeito foi postulado como alma, pensamento e consciência, o que significa que tratava-se sobretudo de um ser, uma substância pensante que detinha autonomia e liberdade em relação ao mundo material. Essa compreensão do sujeito dotou o homem como um ser ativo, único, cuja capacidade intelectual lhe conferia a possibilidade de conhecer e interagir com a natureza, modificando-a de acordo com as suas necessidades e por intermédio do seu trabalho. No entanto, o mundo material que na ascensão do indivíduo era compreendido como *res extensa*, o qual o homem apenas observava a distância, hoje atua definindo o homem desde o seu íntimo, de modo que seria impensável para Adorno distinguir no indivíduo objetivamente mediado pelo mundo das mercadorias o que seria *res extensa* e *res cogitans*.

Ao analisar o conceito de sujeito na perspectiva da metafísica, é possível apontar que ele se relaciona fundamentalmente com a concepção da razão objetiva de Horkheimer, que concebe o sujeito na sua capacidade de pensar e de reafirmar a sua própria existência, mas perpassa a certeza de que a razão deva ser compreendida como algo que está presente no sujeito e também no mundo material, pois ela seria um elemento presente na matéria, na natureza, nos homens e nos objetos. O sujeito é entendido apenas como mais um elemento constituinte da totalidade, sendo parte de uma racionalidade que é universal, ou seja, que está presente nas coisas e no mundo. Como vimos, houve um período na filosofia ocidental em que era possível encontrar a expressão desse pensamento, Horkheimer demonstra como a filosofia grega por exemplo, manifesta nas reflexões de Sócrates e Platão, se dedicava a compreender e fomentar essa racionalidade. Quando Sócrates escreve a crítica do *daimonion*, ele ansiava submeter às ideias mais sagradas e correntes da comunidade em que vivia, baseado em uma ideia de verdade absoluta (HORKHEIMER, 2002, p. 16). Assim, Sócrates reflete sobre os elementos da sua comunidade, e, por meio de percepções objetivas, o *daimonion* representava uma força viva, que se configurou posteriormente no poder de intuição e consciência que Platão afirmava estar presente em todos os homens.

É possível compreender o *daimonion* como um poder espiritual, no entanto, esse deus espiritual não era menos real do que se acreditava ser os outros deuses (HORKHEIMER, 2002, p.16), ele estava presente nos indivíduos, mas não como uma simples criatura, mas ocupando, segundo Horkheimer, uma esfera muito acima da humana, ao se constituir como um modelo de razão e como um princípio imortal. Dessa maneira, “revela-se como a visão da verdade ou como a faculdade do sujeito individual de perceber a ordem eterna das coisas e, conseqüentemente, a linha de ação a ser seguida na ordem temporal” (HORKHEIMER, 2002, p. 17). Essa maneira de analisar e refletir sobre o mundo, dialoga com a constituição do sujeito na metafísica e relaciona-se com a essência verdadeiramente racional e objetiva das coisas, que são expressas nos pensamentos e nas ações individuais. Ao seguir os critérios de uma racionalidade que é universal, ela se harmoniza com os seres, com a natureza, e ainda, harmoniza os sujeitos com os elementos constitutivos da realidade.

Mas quais os desdobramentos dessa concepção? Ela visa fundamentalmente relacionar a existência humana com as mediações objetivas, o que poderia despertar no sujeito o interesse por si mesmo e por compreender o mundo das coisas, pois ele seria o agente capaz de regular a relação entre meios e fins, ou seja, de atuar como a expressão de uma racionalidade que compreende o mundo em sua totalidade, que regula a relação entre os homens e entre os homens e a natureza, determinando as crenças e as tradições presentes na sociedade. Por conseguinte, o sujeito é compreendido como uma manifestação da racionalidade, capaz de compreender a relação entre todas as coisas, refletir sobre elas, questionar, fundamentar, para só então determiná-las, assim, a racionalidade opera como um reflexo da verdadeira natureza das coisas.

A redução e o condicionamento desse entendimento sobre o mundo objetivo e do próprio sujeito são marcas características do indivíduo liberal, que pela instrumentalização da razão subjetiva, tem sua consciência manipulada e conduzida por uma cegueira coletiva que foi escondida em detrimento de um esclarecimento aparente. Ela é aceita como um produto natural desta sociedade, pois é, como nos demonstra Horkheimer, intelectualmente aprendida. Uma das principais problemáticas da razão guiada pela classificação de dados e probabilidades, é o fato dela ser incapaz de definir se justiça e equidade são melhores do que o seu contrário, pois a verdade deve ser pautada tão somente naquilo que é verificável, restando ao indivíduo encontrar uma resposta segundo o seu próprio ponto de vista, que não se articula com o total. A dificuldade de definir e encontrar padrões e princípios universais pelos quais viver, que se harmonizam com o mundo e a natureza, pode ser apontado como uma grande perda ao indivíduo moderno; cada qual está preocupado em seguir sua própria

vida, que não se associa com o mundo e não se preocupa em buscar a harmonia presente nas coisas. Mesmo os pontos de vista hoje nada mais são do que uma redução da capacidade especulativa da razão, que foi massificada pelos meios de distribuir informações e produtos culturais da sociedade de massas. Tudo nela é anteriormente massificado e distribuído, os dilemas de justiça, liberdade e vida, que antes necessitavam da construção de esquemas filosóficos complexos que se voltavam à tentativa de sua compreensão, são atualmente conformados pela razão subjetiva, que não considera princípios, valores ou modelos como estruturas fundamentais e totalmente abrangentes.

Esses apontamentos fundamentam a análise que Adorno e Horkheimer realizam tendo em vista a formação e a diluição do indivíduo, pois as bases materiais que permitiram a sua formação, bem como a sua constituição nos termos de um sujeito metafísico, estão anuladas, como consequência da redução da razão. Assim, o indivíduo moderno corresponde ao processo de decadência da própria individualidade, que produz o indivíduo baseado na definição subjetiva de homem ocidental. Adorno demonstra que, quando a concepção de homem moderno definiu padrões para o ser humano, seguindo o modelo ideal para a manutenção da sociedade capitalista, não apenas a natureza e as coisas materiais foram esvaziadas de conteúdos e transformadas em instrumentos para a execução de um objetivo. A reificação do sujeito perpassa a transformação de todos os domínios do ser à condição de meios, a razão que domina a natureza é a mesma que consequentemente condena o sujeito a simples subjetivação, pois “o ser humano, no processo de sua emancipação, compartilha o destino do resto do seu mundo. A dominação da natureza envolve a dominação do homem” (HORKHEIMER, 2002, p. 98).

É preciso analisar como essas mudanças atuam sobre os indivíduos promovendo um processo de ajustamento, pois o sucesso do indivíduo em lidar com as questões que enfrenta no seu dia a dia corresponde ao grau de ações racionais que ele é capaz de desenvolver de acordo com o contexto, ou seja, “para sobreviver um homem se transforma num mecanismo que reage a cada momento, com a maneira mais apropriada às situações desconcertantes e difíceis que compõe a sua vida” (HORKHEIMER, 2002, p. 100). É importante salientar que o indivíduo se vê diante dessa dificuldade desde o início da história da humanidade, no entanto, as exigências da racionalização e planejamento do nosso tempo, ditadas pelo ritmo das mercadorias, inauguram processos psicológicos e sociais profundamente atrelados aos meios de produção materiais.

Na medida em que o processo de racionalização não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora, também a massa de sujeitos deve ajustar-se: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar “dentro e a partir do movimento das coisas”. (HORKHEIMER, 2002, p.101).

Antes da globalização dessa lógica, presumia-se que o indivíduo era autônomo. Pois a sociedade era vista em suas nuances de contradição, que deveriam ajustar-se a uma lógica ideal, que refletida pelo indivíduo, poderia encontrar maneiras para não se conformar a ela. No atual modo de reprodução da vida, quanto maiores forem as necessidades de produzir seguindo as exigências dos mercados, maiores são as imposições da adaptação mediada pelas técnicas de manutenção e distribuição. Nesse sentido, o indivíduo precisa constantemente se esforçar para encontrar meios de adequar a sua existência às exigências do capital, a procura por qualificação profissional corresponde a uma passiva adequação de uma vida que está meramente destinada ao trabalho. A esse respeito, ao analisar as mudanças introduzidas na concepção de trabalho, vemos que, do ponto de vista histórico, uma vida para o trabalho correspondia à sacrifício e infortúnio, a qual estavam destinados àqueles que não se consideravam aptos para usufruírem do tempo. No entanto, a preocupação em como ocupar o tempo, tornou-se hoje uma das maiores aflições para o indivíduo. O desemprego, a ausência de uma atividade na qual possa vender o seu tempo de trabalho, é um dos grandes males que atualmente atingem os seres humanos. O indivíduo é conduzido pela necessidade de trabalhar, a esse respeito, “eles são aptos para qualquer trabalho porque o processo de trabalho não os liga a nenhum em particular” (ADORNO, 1985, p.127).

Sob esse ponto de vista, poderíamos supor que o homem ocidental democrático se vê livre pois não precisa se guiar por costumes, tradições e ideias absolutas de verdade ou conduta, escondendo o fato de que, “no fundo, neles todos se trata do homem que escarnece de si mesmo”(ADORNO, 1985, p.126). A ausência de si como um processo introduzido pela racionalidade capitalista, é o que permite a nós delinear a formação de padrões gerais de adaptação, nos quais, transformada a natureza de acordo com critérios individuais e por isso, particulares, o indivíduo modifica a si mesmo. Adorno salienta que essa regulação do indivíduo corresponde a um comportamento de autopreservação, sendo este o único ideal que ainda subsiste na raça humana. O indivíduo está diante de um contexto no qual domina a natureza, modifica as técnicas de trabalho e introduz uma lógica pragmática naquilo que vive e executa, como resultado desta reação automática, ele vê como certa a necessidade de submeter-se a mesma lógica mercadológica, pois está é observada como a única via que o resta para a preservação da sua existência.

Como resultado final do processo, temos de um lado o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto da sua tentativa de transformar tudo no céu e na terra em meios para a sua preservação, e do outro lado uma natureza esvaziada e degradada a um simples ser material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito do que esse de sua própria dominação (HORKHEIMER, 2002, p. 102).

A tentativa incansável de dominar e catalogar tudo aquilo que é externo ao sujeito pensante, é acompanhada pelo desenvolvimento no indivíduo da concepção de que essa dominação significava necessariamente a preservação de sua própria espécie. No entanto, a forma como esse processo foi conduzido, violentando a natureza, a racionalidade universal, os saberes ancestrais e todos os seres, negou ao indivíduo qualquer sentido legítimo que lhe permita afirmar a sua autopreservação, o que nos leva a refletir se ainda haveria de fato um eu para ser preservado. Assim, o conceito de indivíduo deve ser compreendido como uma entidade histórica, pela qual o sujeito foi capaz de constituir a sua individualidade, ter consciência sobre si, sobre sua existência em relação à realidade e formação de sua identidade.

No entanto, a batalha cotidiana que o homem moderno trava para subsistir reflete, segundo Adorno, o sacrifício ao qual ele está submetido, pois não lhe são oferecidos elementos materiais e subjetivos necessários para a manutenção dessa existência. A adaptação ao tempo presente corresponde a um processo civilizatório que foi imposto pelo ser humano ao próprio humano, anulando os campos de desenvolvimento de sua autonomia que poderiam estabelecer os traços genuínos da identidade. Se a individualidade abarca necessariamente o antagonismo do sujeito diante das condições econômicas e sociais, o não reconhecimento desse antagonismo atua na anulação da individualidade, pois os princípios da identidade estão sendo aplicados no sentido de massificar a humanidade. Diante disso, resta aos indivíduos imprimir no processo de individuação a passividade que reflete tão somente à ausência de poder sobre as coisas (HORKHEIMER, 2002, p. 134). Para nós, é importante compreender que

existe uma moral em tudo isso: a individualidade é prejudicada quando cada homem decide cuidar de si mesmo. À medida que o homem comum se retira da participação de assuntos políticos, a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. As qualidades pessoais mais estimadas, tais como a independência, o desejo de liberdade, a simpatia e o senso de justiça, são virtudes tão sociais quanto individuais. O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida. A emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade, mas o resultado da liberação da sociedade da atomização. Uma

atomização que pode atingir o cume nos períodos de coletivização e cultura de massas (HORKHEIMER, 2002, p. 140).

A incorporação desse processo nas esferas da vida humana consolida a organização social na qual os indivíduos são os sujeitos de uma individualidade manifestada por meio da vida privada, o que anula significativamente a visão do homem como um ser social. Adorno salienta que a total integração do indivíduo dialoga com a ausência da consciência sobre as questões objetivas que a isso permitem. Na modernidade, a autonomia e a autodeterminação é renunciada diante da promessa de vantagens e felicidades, que prontamente são convertidas na aceitação do mundo como está dado.

Devemos compreender que nessa perspectiva a formação do indivíduo perpassa a dinâmica social, pois indivíduo e sociedade não são postulados como categorias separáveis. Seria impossível para Adorno explicar, de um ponto de vista não sociológico, aquilo que deriva da vida social, os comportamentos individuais não estão desprovidos de seu aspecto social, na medida em que “o eu senhor de si é motivado na relação intelectual com a realidade” (ADORNO, 2015, p. 85). A ausência dessa perspectiva, “eterniza a clivagem entre sujeito vivo e a objetividade que impera sobre ele, mas que provém dele” (ADORNO, 2015, p. 74). Nesse sentido, o objetivo deste capítulo foi delinear a partir da concepção de Adorno e Horkheimer o conceito de indivíduo como entidade histórica que se consolida no processo de constituição da sociabilidade. Essa compreensão perpassa os processos materiais que possibilitaram a afirmação do indivíduo e os mecanismos por meio dos quais a sua anulação vem sendo manifestada. Hoje, os seres humanos vivenciam os processo formativos de uma maneira danificada, sendo levados a se identificarem com processos heterônomos dos quais “não cansam de receber pancadas”(ADORNO, 1985, p.127). A anulação dos campos de atuação e fortalecimento do indivíduo corresponde à total adaptação do homem com a sociedade, embora a oposição entre indivíduo e sociedade um dia tenha sido a própria substância da individualidade.

4. ENTRE O SUJEITO METAFÍSICO E O CONCEITO DE INDIVÍDUO: UM ESTUDO DA AUTOCONTRADIÇÃO DO PROCESSO FORMATIVO

“O homem não pode participar ativamente na história, na sociedade, na transformação da realidade se não for ajudado a tomar consciência da realidade e da sua própria capacidade para transformar [...]. Ninguém luta contra forças que não entende, [...] A realidade não pode ser modificada senão quando o homem descobre que é modificável e que ele o pode fazer”.

(FREIRE,.2005)

As implicações do pensamento de Adorno e Horkheimer que tratam do distanciamento do sujeito da compreensão do mundo foram problematizadas sobretudo ao final do capítulo anterior. Quando nos propomos a contrastar essas reflexões com a perspectiva metafísica somos despertados para muitas problemáticas, que estão articuladas a um processo histórico mais amplo, no qual o indivíduo é convencido de que é um ser único ao mesmo tempo em que a sociedade administrada se desenvolve economicamente por meio da sua redução e padronização. Esses estudos nos chamaram a atenção para os processos históricos e sociais que atuam na formação dos indivíduos, mas nos encaminham para a descoberta de outras perspectivas, em que as contradições sociais demonstraram culminar não apenas na aparente autonomia do indivíduo em relação ao mundo, mas os encaminham para a dissolução dos elementos objetivos que um dia permitiram aos indivíduos a sua afirmação.

Com essas discussões inauguramos novos campos de indagações no que se refere à constituição do sujeito e indivíduo, pois o atual estado de formação da consciência humana relaciona-se sobretudo com essas representações. A metafísica nos permite pensar em horizontes para a autonomia do ser humano, mas para Adorno isso não poderá ocorrer desconsiderando que existem no mundo condições objetivas que anulam os dispositivos próprios para essa formação. Segundo o autor, quando nos dedicamos a compreender as mediações sociais tomamos consciência de diferentes elementos que estão por trás das inadequações que se desenvolvem no campo da filosofia e das ciências dedicadas a compreender o indivíduo. Esse capítulo possibilita compreender os contrastes e as possíveis articulações entre sujeito e indivíduo, o que será importante para estabelecer um vínculo entre a questão educacional e formativa com as reflexões sociais, políticas e filosóficas que serão apresentadas. Veremos que para investigar os possíveis nexos existentes entre a formação do indivíduo na modernidade e a atual ausência de aptidão à experiência formativa, precisamos nos adentrar em um campo de investigação que está atrelado aos aspectos subjetivos referentes à questão do sujeito. Partindo do pressuposto de que a educação é sobretudo uma questão política, defendemos que diante das contradições formativas que se desenvolvem neste momento histórico, a educação precisa atuar, necessariamente, pelo resgate do indivíduo. Esse debate dialoga com a concepção de sujeito para a metafísica e de indivíduo a partir de uma noção dialético-materialista. Portanto, vamos retomar a perspectiva do sujeito metafísico para a realização de um debate que pode ser situado a partir das considerações trazidas por Descartes e Leibniz para pensar o sujeito, do conceito de indivíduo para Adorno e dos seus textos que se dedicam sobretudo à questão da educação. Para iniciar esse debate iremos refletir sobre o processo histórico de ruptura entre sujeito e indivíduo, que pode ser

observado através da articulação dos estudos realizados no primeiro e no segundo capítulo desta dissertação. Essa ruptura ocorre não apenas no campo conceitual, vimos que a filosofia e a sociologia investigam esses conceitos de maneiras distintas, ora conceituando o indivíduo como um dado irreduzível, ora como uma antítese da socialização e por muitas vezes como um conceito absolutizado dentro das noções de ser e substância, assumindo-o como categorias extras sociais. Mas também revelam aspectos relacionados às transformações culturais e econômicas, que alteraram profundamente as relações sociais e a própria concepção de indivíduo.

A filosofia como ciência primeira inaugurou no campo do pensamento científico considerações sobre a interioridade do ser, fundamentando as reflexões teóricas e as definições que mais tarde seriam ou não confrontadas por outras áreas do conhecimento. Com a filosofia metafísica, buscou-se definir em bases racionais o conceito de sujeito e não se atribuiu um sentido material ao seu significado. Em consequência disso, a análise sobre o sujeito na perspectiva da metafísica se opõe prontamente à perspectiva posteriormente desenvolvida sobre o indivíduo, pois enquanto o sujeito corresponde a uma categoria pura e extra social, o indivíduo na Teoria Crítica é entendido como um ser socialmente mediado pelas relações sociais.

Dedicamos o primeiro capítulo para a investigação de algumas das mais importantes concepções metafísicas do sujeito, desenvolvidas por filósofos que desempenharam um papel importante na consolidação dos ideais e da cultura burguesa. Descartes não é apenas o responsável por legitimar uma metodologia científica cuja racionalidade parte do sujeito para compreender o mundo, ele também contribui para o distanciamento do sujeito em relação aos objetos de sua investigação, a externalidade é subjugada pelo sujeito que com ela não se relaciona mas deve aplicar técnicas para a sua dominação. Já a teoria das mônadas de Leibniz reivindica um modelo conceitual cujo fim está em si mesmo, fundamentando uma visão individualista do homem no interior da sociedade burguesa. Cada ser é único e individual e nada pode sair ou entrar dele, por isso Leibniz recorre à metáfora de uma casa, que sem portas e nem janelas, é formada por muros altos que garantem que nada possa entrar ou sair ou dela. No segundo capítulo, trazemos para a discussão as obras de Adorno e Horkheimer que tratam do tema do indivíduo e o insere nos debates sociológicos que investigam esse conceito, que pode ser trabalhado em contraste e em relação ao pensamento desenvolvido pela filosofia. Foi importante refletir como esses autores constroem o conceito de indivíduo por meio do materialismo histórico-dialético dialogando com diferentes concepções filosóficas sobre o sujeito, demonstra como a compreensão do sujeito metafísico cuja existência não depende de

nenhuma articulação com o mundo externo é responsável por alimentar um conceito idealista de subjetividade cuja composição não se relaciona com a realidade.

Nesse sentido, o contraste entre essas teorizações pode ser exposto inicialmente pela seguinte reflexão: é o sujeito quem engendra e reproduz a individualidade a partir da sua separação com o mundo externo ou é a individualidade gerada historicamente que produz o sujeito? A fim de nos debruçar sobre essa questão, traremos a partir daqui algumas discussões sobre o sujeito metafísico e sobre o conceito de indivíduo, buscando apresentar um contraste entre essas teorizações que nos permita analisar seus pontos de divergências e confluências que tendem a revelar a autocontradição do conceito de sujeito e do conceito de indivíduo. A partir daí, investigaremos como esses debates estão atrelados à prática e a reflexão de uma educação para a emancipação.

Quando buscamos analisar as reflexões acerca das investigações que foram postas em curso sobre a natureza do eu é possível afirmar que os estudos orientados pela perspectiva metafísica desempenharam historicamente um papel determinante no que se refere à conceituação do indivíduo, prevalecendo as concepções ontológicas sobre o homem. O sujeito metafísico postulou o humano como um ser dotado de um conjunto de características peculiares relacionadas aos princípios fundantes de sua entidade e substância. Assim, ele foi considerado um conceito que não se vincula aos processos de socialização, pois seu conteúdo de forma alguma estabelece conexão com o mundo externo, permanecendo situado no âmbito da alma e do espírito. A filosofia responsável por tratar do mundo das ideias e daquilo que é somente inteligível, ficou a cargo de se debruçar sobre os princípios desta constituição.

Com Descartes, o conceito de autonomia do eu passou a motivar as reflexões filosóficas e foi possível fundamentar em termos científicos a legitimidade do pensamento humano como algo independente das relações concretas. O *cogito* representa o sujeito em sua capacidade de pensar e de intuir sobre sua própria existência. Nesse sentido, a maneira como o ser humano se reconhece e se relaciona com o mundo passa a ser considerada uma experiência interna do *cogito*, pois o ser humano é o sujeito de uma ideia anteriormente contida nele. Essas considerações são sobrepostas pela afirmação de que a realidade da alma, para ser conhecida e investigada, precisa ser considerada como essencialmente livre do mundo extenso, pois é no mundo do espírito que a sua existência pode ser intuída e afirmada. A partir do pensamento e da consciência sobre essa realidade subjetiva torna-se possível ao humano compreender o mundo externo. São argumentações situadas no campo substancial, apreendidas através do intelecto e que detém um papel determinante nos rumos que a razão ocidental tomou nos últimos séculos, ficando a cargo do sujeito conduzir esse processo.

Indo para um rumo contrário, Adorno vai refletir sobre o indivíduo a partir de uma concepção distinta, que é exposta principalmente na obra “Temas Básicos da Sociologia”, onde dedica um capítulo para a análise do conceito de indivíduo. Tais reflexões inicialmente podem ser opostas às filosofias metafísicas por atrelar o indivíduo ao interior da vida social, o que foi exposto de maneira aprofundada no segundo capítulo dessa dissertação. As mudanças ocorridas nas sociedades ocidentais, principalmente após a ascensão de uma classe social que rompe com as antigas tradições, permitem o descolamento do ser humano das suas relações concretas, hoje ele é capaz de se afirmar como ser único e autônomo diante de contextos os quais anteriormente estariam fadados. No entanto, não podemos nos deixar enganar pelo grau de liberdade que o ser humano alcançou hoje. Em épocas passadas, como durante o período conhecido como Idade Média, os homens viviam submetidos ao regime de servidão que era característico do feudalismo, inseridos em uma sociedade estamental cujos valores se apresentavam como imutáveis, o que tornava difícil consolidar a força da individualidade; foram as mudanças ocorridas nas diferentes formas de organizar a vida que permitiram, segundo Adorno, a construção daquilo que hoje compreendemos como identidade, pois até então o ser humano era incapaz de voltar-se para si mesmo e de diferenciar-se do que era externo a ele. Indivíduo e sociedade confundiam-se, pois “a vida humana é essencialmente e não por mera causalidade, convivência” (ADORNO, 1978, p. 47).

Essas distintas conceituações de sujeito e indivíduo estão no cerne de um debate sobre a constituição e a formação humana, nos trazem o sujeito como autonomia do pensamento que independe da externalidade para viver ou existir e nos apresentam o indivíduo como produto de processos objetivos, que se articulam com as diversas composições da sociedade. A perspectiva que concebe o sujeito metafísico nos faz pensar em quais os desdobramentos de uma perspectiva abstrata do sujeito na qual não pode ser despreendida nenhuma relação com a extensão. Sobre isso, podemos pensar que a ausência da sociabilidade é a primeira característica dessa visão sobre o sujeito, pois o sujeito fechado em si mesmo é absolutizado como uma categoria extra social, basta lembrarmos que para Descartes não existem realidades intermediárias, *res cogitans* e *res extensa* são realidades distintas, a matéria não possui nenhuma interferência sobre a alma, devido a ausência de qualquer momento de mediação intermediária. Nesse sentido, a perspectiva metafísica assume o sujeito como um ser ausente do mundo externo, ele não depende da externalidade para existir pois remete a um plano diferente do material, representa o domínio ontológico do pensamento.

A segunda perspectiva, amparada por um viés materialista, compreende o indivíduo em intermédio de sua relação com o social. A dinâmica da composição interna do indivíduo

parte da construção de um conceito cujo conteúdo articula significados que apenas ganham sentido quando remetidos a uma outra autoconsciência, que é social. Os desdobramentos de uma radicalização da cisão entre sujeito e mundo externo são apontados por Adorno e Horkheimer principalmente quando refletem sobre a administração da cultura, sobre o desenvolvimento da personalidade autoritária e os atuais sentidos da experiência formativa. Os conceitos de sociedade e indivíduo são analisados de maneira relacionada pelos autores, pois a separação entre esses campos de investigação não apenas revela uma incompreensão desses conceitos, mas perpetua uma falsa consciência que é responsável por afastar os indivíduos da compreensão da realidade, já que a própria realidade passa a ser situada em um campo diferente dos indivíduos.

As reflexões sobre a essência do sujeito metafísico, seja ele representado como substância, alma ou consciência, nos permitem traçar um caminho de investigação sobre o sujeito que tem na ideia do ser o pilar fundamental de toda a conceituação desenvolvida pela filosofia tradicional metafísica. Essas concepções não apenas delinearam o homem, mas edificaram o saber científico e filosófico acerca do sujeito, que ganharia novos contornos no interior do mundo moderno. Assim, o sujeito compreendido como uma esfera privada que detém autonomia em relação ao social – forma pela qual tal conceito é concebido mesmo nos dias de hoje – corresponde a uma formulação que é metafísica, em que as causas para a existência, os conflitos e os males aos quais o sujeito está propício, decorrem de conteúdos anteriormente contidos nos próprios sujeitos, que não podem ser justificados por intermédio da realidade social.

Isso pode ser compreendido se recordarmos que a mônada leibniziana considera o sujeito a partir do seu simples ser, trata-se de uma concepção metafísica que não está baseada em conceitos ontológicos, mas sim em uma visão individualista do ser humano cuja principal característica é a particularidade. Uma mônada - compreendida aqui na esfera da composição humana mas também em tudo o que existe no mundo - pode ser encontrada na menor porção possível da realidade, são substâncias autossuficientes que estão presentes em todas as coisas. Uma não atua sobre a outra e não sofre alteração desta, sua existência só pode ser cindida pelo poder divino que a originou no princípio e que inseriu todos os elementos que nela estão contidos, como uma identidade, personalidade, comportamentos e todos os acontecimentos que estão prescritos para se desenvolverem ao longo da sua vida. Portanto, tudo o que contém na mônada foi anteriormente inserido nela, pois ela representa uma noção completa. Cada indivíduo é singular no mundo, e tudo é composto por mônadas, mas aquilo que o mundo revela é um modo de ser dessas entidades que compõem a realidade. Por meio dessa corrente

de reflexão Leibniz simplifica o que a filosofia complexificou através de inúmeros esquemas metafísicos, ao conceber o sujeito como uma mônada simples e inextensa, mas o suficiente para abranger a totalidade, inclusive a material. Além disso, o conceito de mônada une existência autossuficiente com a atividade espiritual que desempenha, pois está presente no tempo e no espaço, contemplando realidades distintas. Essas substâncias particulares estão presentes nos seres humanos com a capacidade de perceberem e aperceberem, pois são mônadas espirituais superiores ao qual foram atribuídas no momento da sua criação a capacidade de perceber o mundo e de aperceber conscientemente sua existência através do pensamento. Leibniz vislumbra uma concepção de sujeito delineado por uma noção completa, integral e coesa, no qual está contido tudo aquilo que poderia ser dito, afirmado ou anunciado; por esse motivo, uma mônada individual estabelece uma distinção entre todas as suas semelhantes, fazendo de cada indivíduo um ser único.

Enquanto Leibniz busca resgatar a existência de princípios vitais autônomos para reafirmar a metafísica, Adorno quer pôr em dúvida a tendência histórica que considera os sujeitos como um ser em si mesmo. Na sua elaboração materialista do conceito de indivíduo podemos estabelecer um diálogo com a monadologia de Leibniz, pois a mônada proclama como absoluta uma existência solitária, fechada em si mesma, e isso é necessário para manter o sujeito como um ser afastado do mundo, representando um ato ou uma atividade originária. Adorno não considera a mônada como um conceito metafísico, pois sua interpretação sobre o processo de afirmação do indivíduo e o consequente fechamento do sujeito em si mesmo se relaciona ao nascimento da cultura burguesa, aos princípios da propriedade privada e da livre concorrência. A sociedade moderna engendra fenômenos que ocasionam o encapsulamento do sujeito em si mesmo, o que é determinado pelas condições materiais da sociedade. A influência do liberalismo e da teoria da livre concorrência deturpam o significado da individualidade, o fechamento em si esconde diferentes consequências para a concepção individualista do sujeito. Primeiramente precisamos compreender que para Adorno, as relações entre indivíduo e sociedade não são abarcadas pelo conceito de mônada, pois Leibniz define este conceito por uma indivisibilidade e unicidade primária, que desconsidera o fato de que “mesmo antes de ser um indivíduo o homem é um de seus semelhantes” (ADORNO, 1978, p. 47). Se no âmbito da aparência e daquilo que foi historicamente postulado pelas tradições ocidentais o homem pode ser compreendido como algo fechado em si mesmo, cujo conteúdo representa uma noção completa, isso é decorrência das configurações sociais pelas quais o indivíduo é socializado. Em meio às relações em que vive, antes de ter consciência de si o ser humano se reconhece em relação com o outro, sendo impossível encontrar em cada

um seu significado único e absoluto, como se a sociabilidade não fosse responsável por conferir conteúdos no processo de individuação. Mesmo em referência a um contexto abstrato, o conceito de indivíduo adquire conteúdo em relação ao contexto material. O encapsulamento do sujeito em si mesmo é uma realidade social, mas isso não é determinado pela unicidade e particularidade da mônada, mas através de um contexto de anulação dos sentidos que remetem à própria individualidade. Para Adorno, a singularidade que o conceito de mônada reivindica encontra grandes entraves na sociedade do capitalismo tardio.

A compreensão acerca dessa relação é o que permite que reflitamos sobre o sujeito e sobre o indivíduo tendo em vista os elementos que remetem a sua formação social. Se a perspectiva metafísica define o sujeito nos termos da noção de ser, a qual não prescinde de materialidade, ela remete a um elemento de autonomia do sujeito em relação aos fenômenos sociais. Quando analisamos isso tendo em vista os elementos da sociabilidade, vemos que na perspectiva de Adorno o conceito de mônada serviu de base para a compreensão do sujeito na modernidade, mas quando a unicidade e integridade da mônada foi levada ao extremo, a incorporação desse conceito pelas diversas ciências colaborou para a ausência de reflexões que visassem desmistificar as relações entre o ser e a externalidade, o sujeito se manteve em um campo valorativo sobreposto às relações que o indivíduo estabelece no mundo concreto. O sujeito em si mesmo tem apenas a função de telespectador diante dos conflitos e contradições que se inauguram na esfera material.

Nosso segundo objetivo é compreender como Adorno embasou seus estudos acerca das interrelações entre sujeito, indivíduo e sociedade, ao mesmo tempo em que se opõe à tendência de considerar que existiria no indivíduo uma consciência abstrata que não se forma em relação com a objetividade. Ele demonstra como as condições objetivas se sedimentam na vida psicológica dos sujeitos, o que nega a existência de um sujeito abstrato cujo conteúdo não se relaciona com o mundo externo. Essas reflexões são importantes para o autor no sentido de demonstrarem que o isolamento do sujeito em relação à objetividade corresponde a crescente fraqueza social do eu, pois este fenômeno, no que diz respeito às possibilidades de individuação, tornou-se o fenômeno histórico preponderante do nosso tempo, anulando experiências que são indispensáveis para a constituição da autonomia humana. Veremos que a experiência formativa do eu se vincula a uma formação social, o que significa que o indivíduo não pode perpetuar uma individualidade que o distancia de si mesmo e da compreensão da objetividade, pois o processo histórico que contribui para impor um estado de barbárie aos seres humanos também se constitui a base da sua formação e sobrevivência.

No texto “Sobre a Relação entre a Sociologia e a Psicologia”, Adorno reflete acerca do conceito de indivíduo em relação aos conteúdos abstratos que podem ser apontados como presentes na vida psíquica dos indivíduos. Nestes estudos, busca apreender os conteúdos de verdade próprios de uma experiência formativa que deve ser abordada em um sentido emancipatório. Por isso, dialoga com as teorias metafísicas do sujeito não para validar concepções que distanciam o sujeito da externalidade, mas para tentar recuperar o momento materialista da experiência humana, no qual o pensamento e o inconsciente é capaz de se articular a partir do mundo concreto, sobretudo com o tornar-se experiente, o que também remete à recuperação da história. A experiência humana parte sobretudo de uma dinâmica que envolve a transformação do próprio sujeito no curso do seu contato com o objeto, pois o indivíduo também se modifica e se constitui a partir dele. Para essa discussão, traremos inicialmente algumas considerações do texto citado acima e depois realizaremos o estudo de alguns textos do autor inseridos na obra “Educação e Emancipação”, redigidos a partir de conferências e palestras que tiveram a participação de Adorno entre 1959 e 1969, já em solo alemão.

O texto que trata das implicações existentes entre a psicologia e a sociologia, pode ser compreendido como uma obra na qual Adorno dialoga com noções próprias da psicologia ao fazer referência a aspectos abstratos que compõem a vida psíquica dos indivíduos, mas que também nos permitem destacar algumas relações que podem ser vinculadas e sobrepostas a concepção de sujeito metafísico. O autor estabelece uma relação intrinsecamente dialética e formadora sobre campos que hoje são aparentemente tão desconexos enquanto ciências distintas. Debater junto ao seu pensamento os atuais dilemas do mundo contemporâneo torna-se um grande desafio, mas esse desafio é necessário principalmente quando almejamos fomentar debates que abarcam a formação humana em sua totalidade. A dialética, como uma concepção filosófica e metodológica viva que pulsa em suas obras, não permite que o seu pensamento fique repousado, tornando muito fluida a maneira como campos objetivos e subjetivos dialogam neste texto. Espero ser capaz de estabelecer junto aos leitores os nexos entre os campos objetivos e subjetivos que pretendemos abordar, pois esses claramente podem ser trazidos para fomentar o debate acerca das relações entre sujeito e indivíduo. Parece interessante trazer esse texto para inaugurar as nossas discussões na qual sujeito e indivíduo não estão suprimidos, mas são um conjunto da própria experiência do ser social.

Nesses estudos, a psicologia é considerada uma via para apreender o objeto de reflexão, esse objeto, no que se refere às questões sobre formação, pode ser entendido aqui como o próprio sujeito, ou seja, a psicologia é empregada devido a sua capacidade de nos

permitir debruçar sobre a composição interna dos indivíduos. No entanto, Adorno afirma que a psicologia permite a possibilidade de investigar as condições subjetivas de um estado de coisas que é gerado objetivamente, pois parte da formação e da atuação do ser humano na sociedade. Nessa perspectiva, o sujeito não é a origem de todo movimento, os fenômenos subjetivos são compreendidos como uma dinâmica na qual as questões objetivas são dotadas de um caráter decisivo. Se Leibniz postulava que na mônada está contida todos os elementos constitutivos da realidade, cujo conteúdo é representado por princípios de força, Adorno compreende que o próprio conteúdo subjetivo do sujeito se forma em relação com a extensão, pois na dinâmica em que a constituição do eu se desenvolve, estão presentes uma formação apta a receber e aceitar dadas situações sociais, ocasionando problemas que são tão sociais quanto psicológicos.

O atual contexto social e político que vivenciamos, nos permite afirmar que nos dedicar às análises sobre o estado de consciência dos sujeitos ainda é uma questão posta na ordem do dia para todas as pessoas, principalmente para aqueles que se aventuram a se auto intitular como educadores. Nossa situação fica ainda mais difícil se em nossa reflexão, temos como horizonte o fortalecimento de uma pedagogia crítica, aliada a retomada da experiência autônoma e da valorização de princípios próprios da autodeterminação. As discussões realizadas no capítulo anterior demonstram a impossibilidade de uma experiência nesse sentido quando a anulação do pensamento crítico converte em impotência o que um dia poderia se configurar como o próprio princípio da autonomia. Não raramente, ficamos diante de indivíduos cujos princípios de uma personalidade autêntica encontram-se brutalmente anulados, e isso vem como decorrência de um eu prejudicado, fechado em si mesmo devido a sua incapacidade de remeter os males que sofre subjetivamente à uma reflexão crítica que vincula indivíduo e sociedade, restando a eles adotarem comportamentos que contradizem flagrantemente os seus próprios interesses racionais. Ao discorrer sobre esses tensionamentos Adorno postula que,

quando buscamos compreender isso por meio das condições objetivas da sociedade, percebemos que a cada dia elas deixam de parecer decisivas, por isso, levantou-se a questão se nelas mesmas, ou seja, se nas próprias pessoas haveria algo que correspondesse às mensagens de sacrifícios e vida perigosa. (ADORNO, 1955, p. 71)

As mediações que nascem da dinâmica social relacionam, sobretudo, vida social e vida psíquica dos indivíduos, e é precisamente isso que o sujeito metafísico não abarca. O *cogito*, como substância pura, é substancialmente livre em relação aos mecanismos do corpo,

por isso, aquilo que atinge a extensão é entendido como incapaz de gerar qualquer prejuízo ao sujeito. Essa fundamentação baseia-se na ideia de que o sujeito existe em si mesmo, sua fundamentação racional é conhecida apenas pela consciência, que pode ser intuída e verificada, mas nunca atrelada à extensão. O pensamento seria capaz de conhecer a si mesmo e isso o torna o princípio ordenador de todas as outras realidades. Portanto, para conhecer o sujeito e aquilo que está contido nele mesmo, o sujeito precisaria apenas voltar-se para si, mas não é isso que Adorno quer defender. Ele compreende que diante dos conflitos sociais que vivenciamos, a manifestação da barbárie não é algo que pode ser analisada investigando o indivíduo apenas pelo lado de fora, mas voltar-se apenas para o que é interior aos sujeitos não pode ser o melhor caminho também. Por isso, junto das análises dedicadas aos estudo das condições objetivas da sociedade, devemos trazer para as nossas discussões os elementos que são próprios da psicologia e da psicanálise. Mas porque Adorno, como exposto na citação acima, fundamenta o seu conceito de indivíduo por um viés materialista mas relaciona a dinâmica social com a vida psíquica dos indivíduos?

Para o autor, os elementos subjetivos que se referem à formação do sujeito estão articulados com aquilo que o indivíduo vive objetivamente. Adorno parte de uma noção de formação humana que se expressa no âmbito da totalidade, por isso não compactua com noções determinantes onde os comportamentos e ações humanas ou dizem respeito à manifestações verificadas empiricamente ou remetem a uma experiência interna do sujeito, ao contrário, ele pretende analisar por intermédio de uma razão que é objetiva como as mediações materiais fomentam elementos subjetivos que interferem na consciência e na articulação do sujeito que pensa e do indivíduo que atua na sociedade.

Podemos considerar que nessas discussões Adorno está pensando em termos de sujeito, e não apenas em termos de indivíduo. Analisar como o autor articula a sociologia com a psicanálise nessa obra nos permite encontrar pontes de diálogo entre o que a filosofia compreende como sujeito e o que no materialismo histórico-dialético conceituamos como indivíduo. O intuito de articular esses estudos parte das inquietações que estão presentes nesse texto, pois “os estudos das inter relações acerca do que é social e do que é psicológico podem ser importantes quando buscamos compreender a questão da formação e as condições subjetivas da irracionalidade objetiva” (ADORNO, 1955, p. 72). Assim, quando investigamos os fenômenos sociais responsáveis pela questão da formação humana, não encontramos a totalidade dessas mediações sem recorrer a um conhecimento amplo e interdisciplinar. A psicologia permite a subsequente valorização do campo subjetivo, que diz respeito à formação do sujeito e da psique. No entanto, ressaltamos que Adorno considera que as questões

psicológicas não deixam de se vincularem à aquilo que somente a investigação sobre a sociedade revela, isto é, que a própria manifestação da subjetividade parte fundamentalmente daquilo que o indivíduo vive nas suas relações concretas. Aqui, ele abala muitos pontos da filosofia metafísica, principalmente a noção monadológica na qual a natureza infinita e perfeita das mônadas fundamenta o domínio do ser diante daquilo do que está prescrito para acontecer futuramente, pois nega a existência de qualquer acontecimento ocasional. Se aquilo que o indivíduo vive concretamente está submetido a uma concordância harmonicamente preestabelecida, como poderíamos questionar certos tipos de comportamentos e ações desenvolvidos pelos indivíduos, que seguem padrões irracionais?

Para Leibniz, seria impossível que os comportamentos e ações que os sujeitos projetam durante a sua existência não sigam critérios racionais, pois a própria mônada e tudo que nela está contida é fruto de uma perfeição originária estabelecida por Deus. Não existem conflitos entre a realidade externa e o mundo espiritual, pois a mônada é perfeita e tudo o que ela abarca corresponde ao melhor modo de ser no melhor dos mundos possíveis, sendo impossível pensar que no mundo haveria espaço para qualquer irracionalidade, pois a formação da mônada segue critérios perfeitos. No entanto, Adorno irá apontar que a manifestação da irracionalidade é algo concreto e que isso vem como decorrência da própria formação humana, que se dá na contradição. Assim, ele trata da questão da irracionalidade subjetiva mediada por uma base que é social permitindo que esse fenômeno seja desenhado a partir da contradição entre campos objetivos e subjetivos, pois o indivíduo não está em relação apenas consigo mesmo, como uma mônada absoluta, ele está em relação com a sociedade por isso tanto o conceito de sujeito quanto o conceito de indivíduo possuem o seu momento de materialidade. A dinâmica social a qual os fenômenos sociais estão atrelados, contrasta a existência de “um sujeito vivo e de um indivíduo cuja objetividade impera sobre ele, mas que provém dele” (ADORNO, 1955, p. 74). Assim, compreende que o indivíduo é o resultado de uma articulação entre diversos campos de compreensão de realidades distintas mas conectadas, os elementos subjetivos provêm dos elementos materiais que são ressignificados pelos sujeitos, ora de maneira consciente, ora de maneira não consciente. A irracionalidade conceituada neste texto deve ser analisada tendo em vista a maneira como os indivíduos são integrados e socializados nesta sociedade. Ao pensar sobre isso, poderíamos questionar se Adorno deixa de ser fiel ao materialismo histórico-dialético para compreender o indivíduo em um âmbito psíquico quando retoma a premissa de que existe para além do indivíduo concreto, um sujeito vivo que se constitui no âmbito da consciência, estimulando

que existe no ser humano um momento imaterial. No entanto, a forma com que o autor trabalha essa temática considera que

se os fenômenos sociais devem ser deduzidos de condições objetivas ou da vida psíquica dos indivíduos socializados, ou de ambas; se os dois tipos de explicação completam-se, excluem-se, ou se sua própria relação necessita de reflexões teóricas ulteriores, tudo isso se reduz à metodologia. (ADORNO, 1955, p. 75)

Nesse intuito, mesmo tratando de fenômenos que também se manifestam por intermédio da subjetividade, Adorno segue orientado por uma perspectiva dialética-materialista, no entanto, precisamos pensar como o autor sustenta essas reflexões e se de fato ele se mantém somente no campo materialista ou se desliza em alguns momentos para um campo subjetivo, e porque não, metafísico? Analisando as contradições que se desenrolam no campo da subjetividade humana, é possível apontar que existe nesse texto a preocupação em tratar as manifestações subjetivas dos indivíduos tendo como fundamentação os fenômenos sociais, ou seja, partindo de questões que se originam nas relações materiais da sociedade. Isso fica evidente quando Adorno traz uma crítica a outros modos de conceber a articulação dessas ciências, pois defende que "a separação entre sociedade e psique é falsa consciência" (ADORNO, 1955, p. 74). Para isso, recorre a uma perspectiva universal em que a formação humana é entendida como um movimento realizado pela experiência a partir do contato com a totalidade, pois o universal e o particular estão unidos no indivíduo. Assim, o mundo externo e a consolidação do eu não são tratados como elementos excludentes, ao contrário, revelam uma autocontradição no conceito de indivíduo pois é na experiência desta formação que esses campos estão relacionados. No entanto, não basta refletir sobre a articulação entre eles para que a base dessa falsa consciência - originada a partir da clivagem ilusória que se perpetua entre sujeito e objeto - seja suspensa; ela se sustenta pela ausência de compreensão dessa relação e pelo declínio do indivíduo, com isso "os seres humanos não se reconhecem na sociedade e a sociedade não se reconhece em si mesma" (ADORNO, 1955, p. 74). Refletir sobre sujeito, indivíduo e sociedade, inaugura paradoxos que são intercambiados na experiência formativa dos seres humanos e que correspondem a um subsequente contexto social e histórico. São as cisões estabelecidas entre esses momentos, aliadas ao esvaziamento das distintas visões de mundo, que ocasionam também o declínio da racionalidade, restando aos indivíduos serem "alienados entre si, sobre si e em relação ao todo" (ADORNO, 1955, p.75).

No processo de tornar racional o que é irracional em si mesmo, o indivíduo vai adquirindo conteúdos de frieza que os tornam cada vez mais perversos. Nesse estado de coisas identificamos o contraste entre o fato de que é difícil para o indivíduo se desvencilhar desse estado de coisas, seja porque as condições objetivas que levam a isso foram invalidadas, o que também abre espaço para um estado irracional da sociedade, mas porque junto a esse apagamento do que é social e do fechamento no que é particular vemos a marca da sociedade integrada. Adorno salienta que a premissa de que a sociedade deve modelar previamente seus participantes é assumida em nossa época e está presente nas mais diversas áreas do conhecimento, isso pode ter sido inicialmente fomentado pelo conceito de mônada quando Leibniz defendeu que os conteúdos objetivos estão previamente contidos nas mônadas por meio dos princípios da harmonia preestabelecida, mas foi a psicologia a responsável por consolidar essa visão na qual cada indivíduo é tido como uma particularidade distinta inserida naquilo que é universal, fundamentando a imagem positivista da identidade forçada (ADORNO, 1955, p. 76).

Em termos psicológicos, Adorno postula que a atual composição da nossa subjetividade coincide com as necessidades de sustentação dessa sociedade. Essa composição não é adquirida da separação entre indivíduo e sociedade, porque ela é socialmente adquirida. Para refutar as concepções metafísicas que definem que a formação do sujeito ocorre em separação com o mundo externo, podemos investigar como o autor trata nesse texto dos fenômenos que se desenrolam na vida social dos indivíduos mas que impactam na vida subjetiva dos sujeitos. Ele trata de fenômenos que se desenvolvem na esfera da sociabilidade que não são produtos de realidades e motivações não psicológicas, ou seja, não partem simplesmente do sujeito, como se estivessem pairando no ar, acima do mundo concreto. O autor refuta a visão psicologizante e as visões sobre o sujeito metafísico que querem estabelecer em termos subjetivos o que de maneira alguma está em separado da materialidade, mas também não quer fomentar a primazia das questões objetivas sobre as tendências subjetivas, ao contrário, ele quer combater a primazia que é dada por vezes ao que é subjetivo, e em outros momentos ao que é objetivo, pois o erro dessas interpretações consiste na ausência de compreensão das mediações existentes nessa dinâmica que constitui a formação do ser humano. A razão da autopreservação (ADORNO, 1955, p. 76) tornou-se na modernidade a responsável por regular mesmo que de maneira forçada essa ausência de mediação, nela contém tanto razões sociais quanto psicológicas e reflete a vã tentativa do indivíduo em preservar a si mesmo, o que acontece ao mesmo tempo que a existência material tornou-se uma preocupação decisiva.

A razão da autopreservação está atrelada a tendências, expectativas sociais e metas universais, por isso, trabalhar a formação humana em sua totalidade nos permite pensar como as dinâmicas psicológicas e sociais se manifestam nas relações de trocas entre os seres humanos. As motivações econômicas podem ser facilmente confundidas com as psicológicas, percebemos que os comportamentos racional e econômico que os indivíduos hoje assumem não seguem somente critérios objetivos. O interesse de lucro pode ser apontado como um dos fatores essenciais para a sobrevivência do indivíduo em uma sociedade capitalista, mas esse interesse também pode ser analisado partindo da esfera da subjetividade, que corresponde às conquistas e vantagens que os indivíduos almejam individualmente. A psicologia por trás do interesse econômico em tirar vantagem é sempre atrelada ao medo de não se adequar a esta sociedade, pois a felicidade e a integração são medidas sobretudo pelo lugar do indivíduo dentro da economia social. O medo pode ser compreendido como o motivo subjetivo dessa racionalidade (ADORNO, 1955, p. 77), esse medo é socialmente mediado pois as pessoas interiorizaram o fato de que

Quem não se comporta segundo as regras econômicas, hoje em dia raramente naufraga imediatamente, mas no horizonte delinea-se o rebaixamento socioeconômico. Torna-se visível o caminho para o associal, para o criminoso: a recusa de colaborar torna suspeito e expõe à vingança social quem não precisa ainda passar fome e dormir sobre as pontes. O medo de ser excluído, a sanção social do comportamento econômico, internalizou-se há muito através de outros tabus, sedimentando-se no indivíduo. Tal medo transformou-se historicamente em segunda natureza - não por acaso “existência” significa, no uso linguístico filosoficamente não deteriorado, tanto a existência natural quanto a possibilidade da autopreservação no processo econômico. (ADORNO, 1955, p. 77)

Essas considerações nos fazem retornar à questão da autopreservação e questionar se consumir produtos e mercadorias trata-se apenas de um desejo do indivíduo de ter cada vez mais objetos a disposição ou se, diante dos fenômenos sociais que presenciamos hoje, os que detém mais riquezas podem ainda desfrutar da falsa sensação de estarem mais seguros para viverem suas vidas. Se a questão econômica se sedimenta na psique em razão do medo que é gerado socialmente e interiorizado pelos sujeitos, podemos concluir que as questões econômicas também possuem os seus aspectos subjetivos, pois articula todos os âmbitos da formação do indivíduo, que é o responsável por, sozinho, tentar mediar questões sociais e psicológicas.

O supereu, instância da consciência moral, não apenas coloca perante os olhos do indivíduo o que é proscrito socialmente como o mal em si, mas também mescla irracionalmente o medo arcaico de aniquilação física com o medo muito posterior de

não mais pertencer ao conjunto social, que abarca os seres humanos em vez da natureza. (ADORNO, 1955, p. 78)

Para compreender esse estado de coisas devemos perceber que os seres humanos são produtos desta sociedade, os indivíduos são mediados pela totalidade social e quanto mais se formam por intermédio dessa totalidade mais entram em contradição com ela. Consequentemente, os indivíduos não podem ser meramente generalizados a partir dos conceitos mais gerais da sociologia e mais específicos da psicologia, quando assumimos essa interpretação sobre o indivíduo, as diferenças entre as pessoas são entendidas apenas como parte de um processo social que determina previamente os sujeitos sociais como portadores de distintas funções no processo global (ADORNO, 1955, p. 80). Contra essa perspectiva, postulamos que “as diferenças específicas dos indivíduos são tanto marcas da pressão social quanto cifras da liberdade humana” (ADORNO, 1955, p. 81). Portanto, em meio as fronteiras metodológicas que somos frequentemente obrigados a acatar, definimos que a oposição entre os âmbitos do sujeito, do indivíduo e da sociedade não podem ser postuladas seguindo esquemas de generalização científica.

Adorno não toma de maneira literal a autoconsciência do indivíduo, pois compreende ela mesma como um produto efêmero de uma sociedade individualista (ADORNO, 1955, p. 81). Vimos que a ideia do eu como um ser autônomo é própria do desenvolvimento da razão subjetiva, Horkheimer traz muitas contribuições a nós no sentido de nos dar abertura para refletir sobre outros modos de ser da racionalidade, que poderia permitir um vir-a-ser percorrendo caminhos diversos. A redução da razão a uma compreensão única que remete aos meios necessários para chegar a determinado objetivo é fruto da sociedade ocidental, que emprega técnicas cada vez mais avançadas para alcançar padrões determinados pela eficiência e lucratividade econômica. Não podemos desconsiderar o peso que a filosofia cartesiana teve na conversão da razão em algo quantificável e observável, delimitando as bases da ciência moderna e da razão objetiva, que retiram a razão do mundo para recolocá-la no indivíduo. O momento histórico da autoconsciência do indivíduo é fruto da sociedade burguesa ocidental e dialoga com essa reestruturação da racionalidade, pois o indivíduo autoconsciente surge a partir da afirmação do “eu sou” e do “eu penso”. Esse princípio afirmou a existência de algo interior ao sujeito, mas esse algo foi prontamente separado da totalidade. O privado deteve a primazia sobre o universal, e como decorrência disso o homem só é capaz de se afirmar dentro dos limites da individualidade, a consciência acerca da interioridade é a responsável, nessa sociedade, por conferir autonomia ao indivíduo.

Ao problematizar os atuais padrões de comportamento humano tidos como certamente orientados pela racionalidade, a internalização do medo social delineia-se na discussão de Adorno como o fator primordial do fenômeno da integração, responsável pelo processo de adequação do indivíduo à sociedade. A esse respeito, aponta que a sanção por não pertencer voluntariamente a esta sociedade pode e vai recair a cada dia com mais peso sobre o indivíduo. Ao mesmo tempo em que a filosofia metafísica conferiu a autonomia do eu como o sinônimo da afirmação do sujeito que se dá em separação com o mundo externo, também conferiu a esse mundo uma autonomia pois o desvincula do sujeito, a perpetuação da falta de entendimento acerca desse nexos entre sujeito e objeto culmina em situações que contrariam o mito de uma personalidade bem integrada, na qual o indivíduo forma-se em separado da sociedade mas com ela constitui uma relação harmônica. Além disso, as ações sociais racionalmente fundamentadas tendem a separar-se dos indivíduos, estes deixam de possuir a centralidade na condução dos seus próprios processos de formação. As consequências de um comportamento orientado por uma cega adaptação envolvem a diminuição da capacidade do indivíduo de compreender o mundo, eles são "impedidos de compreenderem a fundo a maquinaria social, sendo forçados a se entregarem a fórmula de que tudo se resumiria tão somente ao ser humano (ADORNO, 1955, p. 85).

Essa redução do ser humano a um mero exemplar da espécie é correspondente à visão de que todos os sujeitos são exemplos de uma unidade das mônadas, pois embora possuam particularidades próprias que as diferenciam umas das outras, todas são compostas pelo mesmo princípio de força, no qual está contido tudo aquilo que poderia ser dito, afirmado ou anunciado. Em uma perspectiva contrária a essa concepção, conhecer como as questões objetivas inauguram certos padrões de comportamentos relacionados à vida subjetiva dos indivíduos nos permitem demonstrar que na questão da formação também deve estar envolvida a discussão sobre sujeito e razão. Vivenciamos hoje um momento histórico no qual se tornou difícil apontar onde está a pretensa racionalidade que deveria governar e delinear as ações humanas, principalmente se levarmos em consideração o atual contexto social e político. Outrora, era possível afirmar que o que diferenciava os seres humanos dos demais seres, seria precisamente a sua capacidade de modificar a natureza e suprimir as suas necessidades, a partir de ações conscientes e planejadas. O ser humano detinha o potencial de imprimir uma razão sobre o mundo, essa razão realizava a mediação com o outro, com a natureza e com todos os outros seres. No entanto, hoje a razão é orientada por critérios únicos e homogeneizantes, que refletem a atual forma de organização social e não abrem espaço para divergências. Isso se vincula a processos econômicos que se desenvolvem a nível mundial e

que reduzem a capacidade do indivíduo de se opor às atuais formas de racionalização de vida. Segundo Adorno, são as consequências objetivas desse contexto que impõem que “a irracionalidade do sistema social transpareça na psicologia do sujeito sujeitado” (ADORNO, 1955, p. 79). Portanto, trazer os elementos subjetivos para pensar junto a sociologia a irracionalidade dos processos econômicos, que hoje são os responsáveis por organizarem a vida humana demonstram que o autor pretende recolocar em bases sólidas a questão da formação humana e da composição do sujeito.

Nessa perspectiva, Adorno defende que mesmo os comportamentos ditos como essencialmente racionais contém, quase sempre, um momento irracional; e isso se dá devido a sua própria relação do sujeito com o objeto, pois a irracionalidade se tornou um complemento da *ratio* dominante. Devemos perceber que não se trata de harmonizar vida objetiva e vida subjetiva dos indivíduos, mas de entender que o conhecimento sobre a totalidade não se dá na cisão entre vida interna e vida externa, e sim na contradição, na compreensão de realidades que são antagônicas. Portanto, o social aparece antes do psicológico, e o psicológico transparece em questões que não são resolvidas socialmente.

O comportamento de um psicótico, mas também de quem sofre de uma neurose de caráter - que vai pelo mundo causando-se prejuízos apesar do funcionamento em si “normal” da sua inteligência -, é incomparavelmente mais “psicológico” que o de um homem de negócios, que pode possuir ou não os traços de caráter do papel que assume, mas que, tendo uma vez aceito tal papel, dificilmente consegue se comportar, de situação em situação, de forma diferente de como o faz, embora não seja qualificado de neurótico. Com certeza, até mesmo o modo de comportamento totalmente narcísico do psicótico não é desprovido de seu aspecto social. Pode-se muito bem construir certos tipos de doenças psíquicas segundo o modelo de uma sociedade doente. (ADORNO, 1955, p. 85)

Assim, o indivíduo consciente e autônomo se forma a partir de uma relação intelectual com a realidade, por isso, Adorno se contrapõe às teorias metafísicas e psicológicas que visam dar lugar para a interioridade do ser apenas no âmbito da vida privada, a metafísica separa o eu e o mundo, e a psicologia trata como distúrbio questões psicológicas que são manifestadas pelos indivíduos, cujo comportamento fogem à normalidade. Com isso, essas teorias ao invés de auxiliarem os indivíduos a compreenderem as mediações subjetivas e objetivas para buscarem desenvolver elementos subjetivamente autônomos para lidar com as questões materiais da sociedade, atuam para perpetuar a impotência dos sujeitos, os fazendo crer que eles são os únicos responsáveis pelos males que sofrem e que esse destino está anteriormente prescrito no caso da harmonia preestabelecida de Leibniz, ou que ele pode ser alterado somente quando o sujeito particular conseguir alterar a sua própria constituição, se quisermos

trazer a psicologia. Sem reflexão, as tendências sociais passam a se impor sobre os indivíduos, que deixam de as considerar como suas. Adorno se contrapõe a isso e conceitua esse estado de coisas como um sinônimo do que compreende como véu social, cuja “intransparência da objetividade alienada empurra os sujeitos de volta a seu eu restrito e os ilude ao lhes colocar seu ser-em-si separado, o sujeito monadológico e sua psicologia, como o essencial” (ADORNO, 1955, p. 86).

Ao trazer essas reflexões do autor devemos observar que são considerações que visam nos chamar a atenção não somente para a falsa consciência sobre a ausência das mediações existentes entre a formação do eu e a sociedade, mas para compreender que isso acarreta em inúmeras consequências. O sujeito distanciado da realidade é empurrado para si mesmo e iludido com a falsa ideia de que esse estado de coisas corresponde aos seus interesses de se manter restrito a uma vida privada, o que esconde aquilo em que o próprio indivíduo foi transformado: hoje reflete uma socialização ultrapassada, na qual foi fragmentado. Sujeito e indivíduo tornaram-se seres indeterminados, assim como se tornou difícil definir o que é socialmente concreto. O indivíduo hoje tem seu valor definido perante o sistema de troca, e esse valor é abstrato na medida em que se desliga das determinações específicas do que é ser um indivíduo. Vimos que a sociedade, a partir da qual o indivíduo se compõe, entra em choque na era do capitalismo tardio com essa mesma formação, restando a ele ser “uma mônada em sentido estrito, ao representar o todo com suas contradições, mas sem dele estar consciente” (ADORNO, 1955, p. 88). Quando a compreensão acerca da realidade não provém imediatamente da experiência do sujeito, ele “apenas retrata as tensões sociais atuais, pois ele, na medida em que existe como algo isolado e separado da sociedade, também desenvolve a partir de si, mais uma vez, a patologia de uma totalidade social, sobre a qual impera a própria maldição da fragmentação” (ADORNO, 1955, p. 89).

As concepções de Adorno neste escrito demonstram que o seu pensamento não está determinado por um padrão social concreto de sujeito histórico. É possível observar que as dinâmicas sociais analisadas envolvem, de fato, a manifestação de uma relação intrínseca entre subjetividade e objetividade, o que enriquece o nosso debate por nos permitir vislumbrar possíveis caminhos para buscar o resgate da experiência formativa. Por conseguinte, aprofundaremos essa discussão fundamentando-a com análises trazidas dos textos educativos do autor, intervindo sobre a temática educativa visando a formação do indivíduo.

4.1 “Podemos exigir de uma pessoa que ela voe?”

A obra “Educação e Emancipação” apresenta uma coletânea de textos redigidos a partir de conferências e palestras que tiveram a participação de Adorno entre 1959 e 1969, já em solo alemão. Esses debates apresentam discussões a respeito de formação cultural e experiência formativa, mas a importância de que Auschwitz não se repita transparece nesses textos como o compromisso central da obra de Adorno, que trabalha a questão da autonomia e da emancipação relacionadas aos debates sobre formação. São análises amparadas em parâmetros próprios de uma razão objetiva, que ao contrário da razão subjetiva, defende que a razão não está centrada apenas no ser humano, mas também no mundo objetivo e em sua relação com a totalidade. O autor adota uma perspectiva teórica que quer problematizar e resgatar a noção de indivíduo. É nesse sentido que a educação direcionada pelo imperativo da desbarbarização, exige segundo o autor sujeitos comprometidos com uma pedagogia crítica, que compreenda a negatividade do presente e que sejam capazes de descobrir as condições para interferir no seu rumo. A educação para a desbarbarização parte necessariamente do debate sobre a formação do indivíduo, trata-se de um processo de constituição intrinsecamente atrelado a uma base que é materialista, mas que, quando visa atuar pelo resgate do indivíduo, pode ser situada em um campo de valorização do sujeito metafísico frente ao processo de decadência e dissolução da individualidade capitalista. A reafirmação e defesa do pensamento filosófico, possui um conteúdo emancipatório que se vincula a uma inflexão crítica que está diretamente orientada para o sujeito. Investigaremos com a discussão desses textos a perspectiva de formação defendida pelo autor, postulamos que nos debates sobre educação, o conceito de indivíduo de Adorno dialoga com a concepção de um sujeito metafísico, pois a questão da formação envolve uma apropriação viva da cultural, na qual o indivíduo é capaz de enxergar em si mesmo certas potencialidades de resistência frente às estruturas materiais da sociedade que o encaminha para a subsunção total do seu eu ao social.

A sequência de debates pedagógicos que serão aqui discutidos foi iniciada com o título “O que Significa Elaborar o Passado” em 1959. A discussão sobre o passado deve ser contextualizada: remete ao clima da época, poucos anos depois da derrocada do regime nazista. Muitos perderam a vida e a liberdade com a ascensão de Hitler, e como outros pensadores, Adorno deixa a Alemanha para viver em exílio. O seu retorno, bem como a sua aptidão para discutir sobre educação, é fruto do desejo de compreender o que passou e assim, libertar-se da sua sombra. Refletir sobre a elaboração do passado requer o esforço de tratar sobre coisas tão cruéis, no entanto, isso se faz necessário. O que passou ainda sobrevive e os

indivíduos continuam sem saber como lidar com isso, e para o autor essa é uma questão filosófica e também da psicanálise.

A falta de domínio do passado não envolve apenas a sobrevivência de partidos de tendência fascista no interior dos regimes democráticos, mas também não se resume à afirmação de que ‘nunca vamos conseguir superar isso’. Esse sentimento pertence somente ao desenvolvimento de um complexo de culpa gerado coletivamente pelos alemães, mas será que a superação do que ocorreu pode acontecer orientada por essa culpa? É precisamente isso que Adorno está questionando. Após o período nazista, muitos estudiosos se dedicaram a compreender o nazismo principalmente no que se refere a participação popular, muitas pessoas afirmavam desconhecer e não compactuar com o que foi feito, embora na verdade grande parte dos alemães assumiram uma posição complacente ou por vezes neutra diante do que ocorria. Porém mesmo o gesto de não querer saber revela uma posição assumida, embebida de uma indiferença embrutecida e amedrontada. Penso que o fato de fingir não saber perpassa fundamentalmente a indiferença em relação ao outro, e isso permite o emprego de argumentos para minimizar ou negar o ocorrido.

Além disso, a própria tendência em mensurar a culpa, quem e onde foi pior, ou de quantificar a partir de números, revelam um aspecto desumano ainda presente nessas discussões. Elas não mudam o fato de que milhões de pessoas foram assassinadas. Em meio a essas considerações, podemos afirmar que para Adorno, a culpa impede a elaboração do passado. No entanto, não é esse sentimento que deveria ser alimentado, ao contrário, ele deveria ocasionar uma consciência não reconciliada com si mesmo, a minimização do que ocorreu permite que o sujeito não sofra, mas não seria o sofrimento necessário para essa reelaboração? Os alemães não deveriam aprender a lidar com o passado nazista, ao contrário, eles realmente não deveriam saber lidar com isso.

Na Alemanha pós nazismo, muitos estudos foram orientados pela perspectiva de que a educação poderia permitir que a população superasse o que ocorreu, o estímulo à reflexão obrigou muitas pessoas a colocarem, ao menos a princípio, o dedo nas feridas. Mas Adorno já alertava para o fato de que o sentimento de culpa continuava a ser assumido como um complexo, o que acarreta em uma falsa compreensão sobre esse sentimento. A culpa não pode mudar o passado e não contribui para que os sujeitos sejam capazes de problematizar os motivos que os levaram a compactuar com essas situações. Se a culpa é assumida sem reflexão, ela permite que o sujeito seja capaz de convencer-se de que teve participação mínima no que aconteceu, pois a falta da reelaboração do passado envolve a criação de mecanismos para sublimar a dor que é ocasionada da reflexão sobre o que passou e também

para que os indivíduos se tornem capazes de viverem com ela. O sentimento de culpa também revelava um princípio interno de destruição da memória, que começava a ser observado pelo autor. Esse princípio interno que poderia levar à destruição da memória remete a um conteúdo subjetivo do indivíduo, mas ele está atrelado às situações reais que foram vividas por essas pessoas. Ele não remete a algo que simplesmente existe, como se os sujeitos fossem culpados por si mesmos, como se isso fizesse parte da composição da sua interioridade. A culpa é socialmente apreendida e vem como consequência da impotência que o indivíduo desenvolve frente à incapacidade de lidar com a crueldade de coisas que foi presenciada; a sociedade não abre espaço para o indivíduo lidar com o estado de impotência que acompanha esse estado de coisas, o sujeito deve aprender a lidar com o que passou pois os acontecimentos históricos são vistos apenas como os resquícios de algo que ele obrigatoriamente deveria ter vivido.

Assim, a preocupação de Adorno neste texto também envolve a negligência da memória e a crescente tendência de constituir uma humanidade sem história. A manifestação do fascismo foi um dos momentos mais terríveis da história, pois técnicas racionais foram administradas para promover o genocídio de um povo, trata-se da racionalização do que é por si mesmo irracional. Outra questão muito pertinente para o autor é a perda da consciência histórica e a destruição da memória, atrelado à ampla relativização daquilo que pode ser justificado e esquecido pois “tinha que ser assim mesmo”. Esse pensamento cria uma linha tênue entre o que consideramos ser ou não aceitável ao ser humano. Para o autor, o sujeito sem memória representa o ato de autoconservação e de policiamento do supereu gerado em condições irracionais, e quem reage dessa forma demonstra estar adaptado a esta realidade. Sem o momento materialista das relações humanas, o grotesco fica imbricado nas vivências e nas justificativas apresentadas pelos indivíduos diante das violências às quais estamos submetidos todos os dias, mas é o sujeito que muitas vezes escolhe não querer saber, não se envolver, não se preocupar com isso. Mesmo se contrapondo a perspectiva de que na interioridade dos sujeitos estes podem operar de maneira totalmente autônoma em relação à objetividade, Adorno não invalida a autonomia do eu pois defende que são os indivíduos que introduzem conscientemente a maneira como vão lidar internamente com aquilo que foi gerado socialmente, e com essas escolhas caminha um grande ressentimento contra a educação. De qualquer modo, não podemos invalidar a importância da autonomia do pensamento, pois quanto mais as pessoas atribuem a si mesmas a impossibilidade de resolverem problemas relacionados ao contexto objetivo que vivenciam, mais elas tornam subjetiva essa impotência da qual sofrem.

Quando Adorno buscou investigar os tipos de pessoas que são suscetíveis à personalidade autoritária, demonstrou que a estrutura da personalidade do sujeito não se relaciona diretamente com critérios econômicos e políticos. Isso quer dizer que no sujeito estão contidos elementos que não podem ser simplesmente deduzidos da lógica materialista, a elaboração do passado envolve a capacidade dos indivíduos de voltar-se a si mesmos e não aos aspectos da vida danificada. Desse modo, Adorno resgata na autonomia do eu o momento material que foi deixado de lado pelas filosofias metafísicas, pois os traços de uma personalidade autoritária reúnem maneiras de pensar conforme as distintas dimensões do poder e o sujeito se identifica com o poder enquanto tal sem que seu conteúdo seja determinante (ADORNO, 2012, p.36). Ou seja, essa identificação não está fincada nos elementos objetivos, mas naquilo que tem alimentado o sujeito subjetivamente e que o permite ser livre e autônomo em determinadas situações. Para compreender isso devemos observar que elaborar o passado também significa entender que muitos indivíduos viveram bem sob o fascismo, principalmente porque

para um número incontável de pessoas, a frieza do seu estado de alienação parecia eliminada pelo calor de estar em comunidade, por mais manipulada e imposta que fosse esta situação; a comunidade popular dos não-iguais e dos não-livres, como mentira que era, também era simultaneamente a realização de um sonho burguês antigo, embora desde sempre perverso. (ADORNO, 2012, p. 37)

A passagem acima traz considerações sobre o sujeito que não podem ser explicadas unicamente a partir das estruturas materiais da sociedade. Por isso, nesses momentos somos capazes de perceber que tais questões remetem por si mesmas ao pensamento, a um sujeito cuja substância não está determinada pelas condições materiais da sociedade e por isso acabam dialogando com a perspectiva de um sujeito metafísico. Ao comentar sobre os danos que a consolidação histórica no nazismo provocou nos indivíduos, Adorno tece comentários que se referem a manifestação de um lado subjetivo que está presente na composição interna das pessoas, ressalta que nesse campo de investigação lidamos com questões que remetem primordialmente ao que é subjetivo, os sujeitos usaram momentaneamente de sua autonomia para lidar com o contexto histórico a qual eram apresentados e escolheram encontrar satisfação racional no contexto da Alemanha nazista, porque o orgulho de pertencer a nação era um sentimento muito mais vantajoso para o sujeito apegar-se do que o sentimento de impotência diante de uma vida que o oferecia tão pouco.

O autor baseia essa discussão em princípios de uma subjetividade autônoma que remete a uma consciência capaz de autodeterminar-se, são elementos que talvez possam ser

resgatados da perspectiva do sujeito metafísico se considerarmos que todo indivíduo precisa abrir mão de si mesmo para se autopreservar nesta sociedade. Porém, o véu social que mantém os indivíduos em uma posição de não-emancipação não pode ser retirado sem considerarmos a totalidade, por isso não podemos nos apegar em aspectos do sujeito metafísico que determinam que a sua interioridade é composta em separação com o mundo externo. O resgate da experiência formativa é necessário para romper o véu, e essa experiência está atrelada ao debate sobre a autonomia dos indivíduos. Defendemos que a continuação dessas reflexões poderá desnudar os diversos mecanismos através dos quais a organização capitalista continua sobrevivendo, na qual o desconhecimento sobre essas autocontradições do indivíduo tem sido a sua principal aliada.

Se avaliarmos o potencial objetivo de sobrevivência do nazismo com a gravidade que lhe atribuo, então isto significará inclusive uma limitação da pedagogia do esclarecimento. Quer seja ela psicológica ou sociológica, na prática só atingirá os que se revelem abertos a ela, que são justamente aqueles que se fecham ao fascismo. (ADORNO, 2012, p. 44)

As esperanças que a pedagogia crítica voltada ao esclarecimento pode nos trazer, dialogam principalmente com a capacidade das pessoas de estarem abertas a ela, o que revela a força que os elementos subjetivos passam a deter quando nos referimos à esfera da formação. A satisfação proporcionada pela identificação com o todo não permite que os sujeitos sejam capazes de reelaborar os momentos de contradição que estão presentes na base de sua formação, por isso Adorno fala em um passado não dominado, no qual o sujeito se reconhece muito mais como um objeto do que como um sujeito dessa sociedade. No que se refere a essas reflexões, o conceito de mônada espelha a incapacidade do indivíduo de elaborar experiências, pois se o sujeito está fechado em si mesmo e sem mediação objetiva ele não é capaz de adquirir experiências, isso revela uma contradição pois ao mesmo tempo em que Leibniz define o sujeito por meio de um conceito no qual tudo está contido, conferindo autonomia em relação ao mundo externo, esse mesmo conceito também acaba se configurando como uma barreira para a formação autônoma, pois para Adorno essa formação só pode ser adquirida através da experiência.

Devemos observar que “a elaboração do passado como esclarecimento é essencialmente uma inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua autoconsciência e, por esta via, também o seu eu” (ADORNO, 2012, p. 47). Nesse sentido, é a compreensão da relação entre indivíduo e sociedade que reforça a autoconsciência do sujeito, um eu forte necessita de aptidão para ir além do que é determinado socialmente, ele deve ser capaz de

encaminhar-se rumo à autoconsciência do espírito, que é próprio da filosofia. Essas reflexões estão presentes no texto de Adorno “A Filosofia e os Professores”, onde apresenta algumas situações observadas em relação aos candidatos e ao conteúdo das provas do exame geral de filosofia nos concursos para a docência em ciências, nas escolas superiores do estado de Hessen, na Alemanha, durante os anos em que atuou como docente e participou das bancas de examinadores. Quando analisou a aplicação das provas para os futuros docentes em filosofia o autor faz algumas observações: considera que a prova geral de filosofia deve avaliar se os candidatos conseguem ir além do seu aprendizado profissional restrito (ADORNO, 2012, p. 53), se são intelectuais e não meros profissionais. Concebe a formação filosófica nos termos de uma formação viva para a atualidade, por isso, a autoconscientização do acadêmico deve estar em conformidade com métodos avaliativos que visam demonstrar se tais candidatos são “pessoas de espírito” (ADORNO, 2012, p.53), ou seja, se desenvolveram ou se são capazes de desenvolver a autoconsciência do espírito, o que certamente faz referência a elementos imateriais que podem ser desprendidos da objetividade ao fazer menção à uma experiência interna. Para Adorno, trazer essa expressão nesse contexto de discussão faz sentido porque “a expressão ‘pessoas de espírito’ parece ser repugnante, mas só nos damos conta de que existe alguém assim a partir de algo ainda mais repugnante, ou seja, o fato de alguém ser uma pessoa sem espírito” (ADORNO, 2012, p. 54). Mas, o que é uma pessoa sem espírito? A partir de algumas considerações do autor, podemos considerar, a princípio, que uma pessoa sem espírito é aquela que faz da estupidez o princípio de sua orientação moral, a ponto de difamar e desmerecer os critérios próprios do esclarecimento. Pessoas de espírito são aquelas capazes de desenvolverem em seu eu uma não conformação com a objetividade, que procuram maneiras para afirmarem a sua autonomia e resistir às limitações a que estão destinadas, buscando anular a força dos elementos sociais que não permitem uma formação autêntica.

Adorno defende uma posição na qual o sujeito está preso a objetividade das suas relações com o mundo externo mas que pode assumir uma posição de não aceitação diante delas, isso não quer dizer que ele seja capaz de se situar para fora das relações sociais, como o sujeito metafísico postula, mas que compreendendo que a interioridade do seu eu se forma a partir da relação com o social, pode desenvolver maneiras de reafirmar a autoconsciência do espírito responsável pela vivência de uma experiência autêntica. A formação filosófica pode contribuir para isso na medida que reflete sobre as relações que o indivíduo estabelece com o seu trabalho e com o todo social, do qual o seu trabalho torna-se apenas uma parcela. Nesse sentido, Adorno espera que os candidatos compreendam que o intelectual se forma quando entende essa relação e não quando se qualifica nas disciplinas, a formação filosófica não se

restringe ao desenvolvimento de um trabalho em específico, mas deve estar presente em qualquer ofício,

a partir da formação filosófica deveria se garantir às ciências particulares o seu ofício, convertendo em conhecimento e prática consciente aquilo que nelas foi até agora apenas dádiva natural dependente da sorte; o espírito da filosofia seria aquele que entenderia primeiro a si mesmo e em seguida entenderia em si mesmo todos os outros espíritos; o artesão de uma ciência particular deveria tornar-se antes de tudo um artesão em filosofia, e sua arte específica seria meramente uma determinação a mais e uma aplicação singular de sua arte filosófica geral. (ADORNO, 2012, p. 53)

Portanto, todas as profissões deveriam incluir em suas discussões a importância do pensamento filosófico, pois como forma pura do saber, a filosofia pode ir além das determinações sociais e do enquadramento das profissões por áreas e ciências distintas. Adorno recorre a filosofia e por isso a uma concepção metafísica do sujeito ao postular que todos os indivíduos poderiam vir a ser pessoas de espírito, mesmo quando o seu trabalho parece ser totalmente determinado pela materialidade, como ocorre nas profissões manuais. Em conformidade com o idealismo alemão, defende a filosofia como uma via de acesso a autoconscientização viva do espírito, cuja redução na história do pensamento ocidental remete à reificação do próprio pensamento; se considerarmos a redução do indivíduo como algo ruim, encontraremos somente na filosofia o potencial para o indivíduo opor, na esfera do pensamento, resistência frente a esse momento de tensão e rebaixamento.

Os sujeitos não podem ser considerados apenas um reflexo das condições objetivas da sociedade, pois o pensamento é elaborado como a única esfera no indivíduo que ainda é capaz de fazer frente a elas, principalmente quando sua formação valoriza muito mais uma apropriação viva dos saberes do que uma mera absorção de conhecimentos isolados. Aqui, Adorno claramente dialoga com os princípios da autonomia do pensamento propostos por Descartes, pois essa autonomia permite ao sujeito desnudar o que foi obscurecido, ou seja, o pensamento que busca a verdade é a única ferramenta capaz de libertar o indivíduo da força da sociedade. Essas são contradições com as quais o pensador lidava naquela época, mas se trazermos essas reflexões para os dias de hoje, iremos nos deparar com a permanente ausência da capacidade do indivíduo de estabelecer reflexões sobre os objetos. Soma-se a isso o fato de que hoje, a troca de informações baseadas no senso comum tenha se tornado determinante na regulação das relações entre as pessoas, cujas discussões estão cada vez mais esvaziadas de reflexão intelectual, o perigo que se apresenta com essas constatações preserva o estereótipo da visão de mundo oficialista, sobre a qual delineia-se uma conformação dotada de afinidades totalitárias (ADORNO, 2012, p. 61). Não podemos esquecer que a personalidade autoritária

se alimenta por meio de conformações formais do pensamento, cujas implicações também estão presentes nessas análises do exame e do conjunto de relações que são estabelecidas a partir dele.

Tendo em vista as reflexões que foram realizadas sobre as possibilidades de formação humana na atual fase de desenvolvimento histórico, postulamos que o esvaziamento dos conteúdos curriculares é mais uma etapa do esvaziamento da razão. Os cursos voltados para o magistério são um dos mais prejudicados nesse processo, porque a universidade, consolidada historicamente como um lugar privilegiado de fomento e valorização do conhecimento, tornou-se o local de elaboração de novas técnicas de produção capitalista. No entanto, no contexto em que Adorno escreve, ainda era possível postular a possibilidade de adquirir uma formação autêntica, é por meio dessa autenticidade que ele define a formação cultural e realiza a sua fundamentação nos termos da filosofia:

A formação cultural é justamente aquilo para o qual 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 em 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 como sentimental, eu diria que para haver formação cultural se requer amor; e o defeito certamente se refere à capacidade de amar. (ADORNO, 2012, p. 63)

Não iremos apresentar a formação cultural como a capacidade que o indivíduo adquire de amar, porém não é possível deixar de interpretá-la também nos termos de uma concepção metafísica. Essa ideia de formação é possível somente pelo esforço e interesse do indivíduo em estar aberto a ela, pois de um ponto de vista material não é possível inserir no indivíduo os elementos do espírito. Tratam-se de questões próprias da consciência, que não são resolvidas por meio dos conteúdos objetivos da realidade mas através de uma consciência aberta a essa formação. Ao mesmo tempo que essas considerações abarcam os princípios de um sujeito metafísico, em certo sentido também são contrários a ela, pois a constituição das mônadas não pode ser alterada, o que nos faz supor que o sujeito é da maneira que é, uma mudança não pode ser introduzida nele. E mesmo o conceito de *cogito* que reivindica a capacidade do pensamento de pensar sobre si mesmo, é incapaz de estabelecer qualquer relação com o que está fora de si, pois se trata de uma outra realidade, que não altera e não influencia a sua constituição. Nesse sentido, a concepção de Descartes pode ser aproximada do conceito de mônada, mas em muito se distancia do que Adorno está propondo aqui. Através da sua ótica,

entendemos que a formação cultural envolve a capacidade de se colocar frente às condições materiais vigentes. Esse posicionamento pode ser interpretado como uma escolha do indivíduo, que pode se desobrigar a seguir ingenuamente aquilo que foi previamente estabelecido para ele. Para Adorno, essa é uma meta importante para a consciência de todos aqueles que pretendem ensinar alguém, na medida que a formação parte de uma relação autônoma em que se envolve a capacidade de se libertar do imediatismo de relações que de maneira alguma são naturais, mas que se constituem meramente resíduos de um desenvolvimento histórico já superado, de um morto que nem ao menos sabe de si mesmo que está morto (ADORNO, 2012, p. 67).

A filosofia permite que os indivíduos reflitam sobre si e sobre aquilo que fazem, ao invés de se manterem desprovidos de qualquer reflexão sobre a sua formação e sobre a realidade, ela não pode continuar fomentando uma cisão entre *res cogitans* e *res extensa* porque isso anula o momento que o indivíduo é capaz de elaborar a sua relação com os objetos e se reconhecer como sujeito vivo dessa relação. As limitações objetivas que recaem sobre os indivíduos são invariáveis, mas Adorno defende que a autorreflexão possa, junto ao esforço crítico, transformar a realidade em uma experiência formativa viva, na qual os sujeitos possam ser conduzidos ao encontro de si mesmos, isso é urgente pois “na incapacidade do pensamento em se impor, já se encontra à espreita o potencial de enquadramento e subordinação a uma autoridade qualquer, do mesmo modo como hoje, concreta e voluntariamente, a gente se curva ao existente” (ADORNO, 2012, p. 70).

Poderíamos assumir a perspectiva de que somos impotentes diante da concretude das relações econômicas e sociais que nos encaminham para a anulação e declínio da individualidade, incapazes de dar conta das condições materiais das quais a problemática da formação tiveram origem. Mas se mesmo conhecendo essas condições, assumimos a premissa de que precisamos nos contrapor a elas, já demonstramos de antemão que ainda é possível, por meio da educação e do resgate do pensamento autorreflexivo, desenvolver a consciência de si e o pensamento crítico. Embora a busca pela autodeterminação ainda pareça impossível diante das situações reais que vivenciamos, o sentimento de impotência social é determinante para que esse estado de coisas continue se perpetuando.

Mas podemos exigir de uma pessoa que ela voe? É possível receitar entusiasmo, a condição subjetiva mais importante da filosofia, segundo Platão, que sabia do que estava falando? A resposta não é tão simples como pode parecer ao gesto defensivo. Pois este entusiasmo não é uma fase acidental e depende apenas da situação biológica da juventude. Ele tem um conteúdo objetivo, a insatisfação em relação ao mero imediatismo da coisa, a experiência de sua aparência. (ADORNO, 2012, p. 71)

Supomos que a consciência de si precisa ser buscada frente às muitas imposições e determinações sociais, e isso é necessário a todos aqueles que buscam se dedicar a uma profissão intelectual, por isso Adorno elabora essas discussões tendo em vista as situações que observava nos exames de filosofia, mas elas dialogam com a possibilidade do indivíduo desenvolver certa autonomia frente aos contextos mais difíceis. Seguindo nessa direção, refletir sobre a importância da filosofia para nos permitir voltar-se para a consciência de si dialoga com o princípio educativo central que permeia as discussões pedagógicas de Adorno e que aparecem no texto “Educação após Auschwitz”. A exigência de que Auschwitz não se repita é apresentada como uma máxima, a qual não se faz necessário justificativas para entender, pois isso seria tão monstruoso quanto o que desencadeou o delinear de tempos tão sombrios. Junto à exigência da não repetição de Auschwitz, ressoa exatamente a falta de consciência acerca do que passou, e isso, como vimos, é um momento de permanente tensão em relação ao passado que todos os indivíduos devem se dedicar a elaborar, são os resquícios horrendos que ainda permanecem pulsando no interior das pessoas e que agravam “os sintomas de persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas” (ADORNO, 2012, p. 119).

O fato é que a consciência humana ainda não é capaz de elaborar o passado, o que demonstra que a monstruosidade não calou no interior das pessoas e que a barbárie permanece à espreita. Auschwitz foi na modernidade o momento próprio dessa regressão, mas esse pode não ter sido o último. Se o que passou está presente nas condições objetivas que possibilitaram que isso fosse possível, tendo em vista que “as pressões sociais continuam se impondo, (o que) impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz”(ADORNO, 2012, p.119), quando os indivíduos voltam-se para si, sem absolutizar a categoria do eu como antítese da sociedade, o estado de consciência e inconsciência das pessoas podem ser investigados, pois a barbárie se configura como uma resposta a pressão social e a pressão interna que os indivíduos sofrem, o que acarreta consequentemente em momentos de “rebelião contra a civilização”(ADORNO, 2012, p.119).

Combater isso é uma tarefa fundamental para a educação e perpassa a questão da formação e do resgate da experiência formativa. No entanto, se o próprio processo civilizatório é fundamentado na barbarização, torna-se praticamente impossível se opor a ele. Essa conclusão é para Adorno algo desesperador, mas somente a consciência sobre estes elementos que nos desesperam poderá fazer frente a um processo já consolidado, ou seja, a

ausência de consciência, o pensar que “está bom assim” elimina o nexó histórico no qual o genocídio administrado está inserido, devemos combater as visões sobre o sujeito que defendem que Auschwitz foi uma fatalidade histórica, devemos nos negar a crer que esse estado de coisas estava anteriormente traçado na menor porção possível da realidade que rege o movimento do ser no tempo e no espaço, pois essas forças as quais ainda precisamos nos contrapor estão objetivamente integrando e conduzindo o curso da história mundial. Diante disso, devemos perceber que do ponto de vista da prática pedagógica é extremamente difícil promover ações contra articulações sociais, econômicas e políticas que desenrolam-se no nosso tempo e que são determinantes para o agravamento desse estado de não-conscientização, mas não devemos deixar de contribuir para isso. Ao dialogarmos com Adorno partindo das suas reflexões que estão inseridas neste texto, percebemos que somos impelidos junto ao autor, diante da nossa incapacidade de desfazer materialmente o que se manifesta objetivamente e subjetivamente aos nossos olhos, fomentar uma discussão que se encaminhe necessariamente para a esfera subjetiva dos indivíduos é a maneira que hoje encontramos para promover discussões a fim de investigar esses mecanismos, pois uma formação geral poderá ser promovida sendo capaz de reconhecer a si próprio em relação a si e em relação ao outro, é disso que se trata quando Adorno sugere a importância de uma “inflexão em direção ao sujeito” (ADORNO, 2012, p. 120).

No mundo administrado ao qual involuntariamente somos obrigados a nos adequar, os nossos sentimentos e comportamentos são enclausurados por uma situação em que fomos anteriormente socializados, e por mais que se busque escapar, suas muitas amarras impedem a nossa saída. Assim, a falta de aberturas na mônada, que como vimos, impedem que nada saia ou entre nelas, não é o resultado de um poder metafísico, mas do fato de que o sujeito é conduzido para si mesmo diante de um contexto social que origina e fortalece a barbárie, a indiferença, a ausência de mediação. Isso ressoa no indivíduo e impede a sua conscientização sobre os males que o aflige. No entanto, seria difícil diferenciar se aquele que está propício a essa conscientização é ingênuo ou não ingênuo, o que para Adorno não possui diferenciação. Precisamos nos voltar novamente para a questão que problematiza se seria possível exigir de uma pessoa que ela voe. O autor demonstra que também não há ingenuidade e nem esperteza nessa pretensão, pois o entusiasmo não é algo que pode ser receitado, a própria intenção de exigir algo das pessoas carrega em si mesma os resquícios da objetividade que não quer ser abarcada. A vontade de voar pode ser compreendida como a capacidade do indivíduo de desenvolver a autoconsciência do espírito, mas a ausência dessa vontade é igualmente justificável quanto a sua verdade. Essa falta de vontade está em conformidade com as

situações práticas da vida, e essa atitude é tão aceitável quanto aquela que decide ir contra ela, devemos perceber que qualquer imposição é carregada de seus aspectos totalitários. Esse é um risco que poderia permitir que o indivíduo fosse quebrado como indivíduo isolado (ADORNO, 1993, p. 65), mas se tornou muito difícil segui-lo, pois as tentativas de inserir conteúdos nos sujeitos demonstram potencialidades regressivas. O atual desenvolvimento histórico define que para o indivíduo sensato, é melhor continuar com os pés no chão e preocupar-se somente com as questões mais imediatas da sua vida, pois a pretensa unidade entre sujeito e objeto não apenas acarreta em sofrimento, mas retira dele todas as promessas pelas quais viver têm valido a pena.

Diante disso, a autorreflexão crítica é o único elemento capaz de permitir que as pessoas evitem “golpear para os lados sem refletir a respeito de si próprias” (ADORNO, 2012, p.121). O conceito e prática da educação envolve o compromisso em trabalhar essas questões, sobretudo no que se refere a sua potencialidade em promover experiências verdadeiramente formativas. Do ponto de vista filosófico, trata-se sobretudo do desenvolvimento de uma esfera crítica que resgate a autonomia própria da metafísica mas que se fundamenta pela razão objetiva. São questões que se inserem no âmbito da formação do indivíduo e do próprio eu subjetivo, pois a formação só tem sentido quando é dirigida aos indivíduos.

É preciso resgatar a educação no sentido da autonomia do eu, o fortalecimento da autoconsciência vincula-se a experiências formativas reais, pois o comprometimento para que Auschwitz não se repita deve ser assumido pela razão do indivíduo. Não é algo que possa ser inserido a partir de fora, mas envolve essa mediação, pois sem ela corremos o risco de recair em categorias do sujeito que já foram problematizadas por nós. Postulamos que uma pedagogia crítica deve trabalhar para que o indivíduo tenha contato com essas questões, mas que seja capaz de definir por si mesmo a sua validade. Compreendemos que o perigo que ressoa sobre os indivíduos não é o pensar diferente e sim a incapacidade de reflexão, o fechamento em si mesmo e a rejeição ao diálogo. Cada indivíduo pode tornar-se responsável pelo que a sua ação ou omissão na sociedade acarreta, pois como vimos, mesmo o seu enquadramento e integração à sociedade, bem como a sua vontade de opor-se a ela, não é isenta de intencionalidade, mas vinculada à situação social geral.

A vida danificada não produz consciências reificadas e nem sozinha poderá superá-la. O indivíduo que realiza a mediação entre esse momento, e mesmo a ausência dela vem em decorrência do seu interesse em manter-se fora dessa discussão. É por essa razão que Adorno salienta que é impossível exigir que alguém se torne alguma coisa, pois essa exigência

corresponde à perspectiva que quer combater, ou seja, podemos compreender que faz referência ao indivíduo pré-determinado, moldado ou pela sociedade como fez os sociólogos quanto fora da sociedade como fez os filósofos. Assim, identifica que “o único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia” (ADORNO, 2012, p.124), cujos princípios são elaborados em conformidade com a maioria kantiana que defende “o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (ADORNO, 2012; p 124). A ausência de si demonstra que não houve uma apropriação vida da experiência formativa, mas o fechamento em si também demonstra que em certo sentido, os indivíduos ainda são representados pela singularidade da mônada.

A capacidade de dissipar a frieza que encontrou refúgio no interior das pessoas pode ser buscada apenas apoiando-se nos princípios da democracia. Para isso, devemos perceber que o sujeito é um ser autônomo inserido em situações concretas. Se o conteúdo objetivo da experiência humana estimula atitudes e posicionamentos que alimentam a formação de uma consciência para a indiferença, é porque a consciência do indivíduo não desenvolveu a capacidade de diferenciar a dor que sofre e a dor que intencionalmente causa ao outro. O sujeito monadológico é incapaz de imaginar o mundo diferente do que está posto, ele caminha pelo mundo possesso pela vontade de fazer alguma coisa, sem se importar com o conteúdo das ações que já foram absolutizadas no seu eu. A eficiência que ele atribui a essa vontade de seguir o fluxo das coisas é uma marca da nossa sociedade e da individualidade que estamos formando. Por meio das articulações entre sujeito e indivíduo, e os objetos da realidade, podemos afirmar que possuímos elementos suficientes para compreender como a desumanidade vem sendo, de diferentes formas, incentivada.

Um dos momentos do estado de consciência e de inconsciência daninhos está em que seu ser ser-assim - que se é de um determinado modo e não de outro - é apreendido equivocadamente como natureza, como um dado imutável e não como um resultado de uma formação. Mencionei o conceito de consciência coisificada. Esta é sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de determinado modo. Acredito que o rompimento desse mecanismo impositivo seria recompensador. (ADORNO, 2012, p. 131)

Desse modo, se consideramos a atuação responsável dos sujeitos sobre o mundo, não podemos deixar de considerar a existência do sujeito como mais um elemento de constituição do indivíduo, que remete ao campo subjetivo da experiência humana. Para compreender o que leva os indivíduos a abrirem mão de si mesmos e contribuir para um estado de barbárie, o autor recorre a incapacidade que as pessoas desenvolveram de amar, e essas são conclusões

importantíssimas que estão carregadas de subjetividade: “elas são inteiramente frias e precisam negar também em seu íntimo a possibilidade do amor, recusando de antemão nas outras pessoas o seu amor antes que o mesmo se instale” (ADORNO, 2012). A frieza permite que o indivíduo execute as regras do jogo sem deixar-se incomodar por elas, este é mais um elemento por meio do qual o indivíduo preserva a si mesmo e evita possíveis perdas libidinais, a frieza também detém um poder determinante para que o indivíduo não se sinta desestimulado a integrar esta sociedade, revela que

se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantém vínculos estreitos e possivelmente por alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito. (ADORNO, p. 133, 2012)

Não existe um modo de dissipar essa indiferença das pessoas, pois não é algo que possa ser imposto de fora para dentro, mas a educação me parece extremamente necessária para esse objetivo, pois se “existe algo que pode ajudar contra a frieza como condição da desgraça, então trata-se do conhecimento dos próprios pressupostos desta, bem como da tentativa de trabalhar previamente no plano individual contra esses pressupostos” (ADORNO, p. 134, 2012). A educação permite a conscientização dos mecanismos subjetivos pelos quais a formação humana perpassa, somente uma educação que incentiva uma inflexão direcionada ao sujeito contra os princípios integradores da nossa sociedade, pode dar o primeiro passo para a formação de uma consciência que adquire o conhecimento sobre si própria, buscando as razões objetivas que se relacionam ao estado de irracionalidade na qual ela própria foi gerada. É possível empreender por meio da educação e do esclarecimento, que deixem de existir pessoas prontamente dispostas a executarem tarefas, que agem em contradição com os seus próprios interesses.

Consideramos que a educação envolve sobretudo a articulação de experiências formativas, não a mera transmissão de conhecimentos, o processo educativo é capaz de produzir uma nova consciência, mas isso não pode ser inserido à partir de fora, ele só pode ser impulsionado pelo próprio indivíduo, que é o sujeito e o objeto do processo educativo. Esse debate pode ser aprofundado a partir da discussão do texto “Educação e emancipação”, no qual Adorno ressalta que “a exigência de emancipação parece ser evidente em uma democracia”(ADORNO, p.168, 2012). Essa exigência é elaborada partindo dos pressupostos do que é a emancipação. O conceito de emancipação é delineado por Adorno nos termos da filosofia, por isso, se dirige aos indivíduos pensando em elementos que estão contidos na

esfera da subjetividade e dialoga com as abordagens que reconhecem o sujeito metafísico. A emancipação é fundamentada em termos kantianos e a sua compreensão parte essencialmente da noção de menoridade definida por Kant: A causa do estado de menoridade não é a ausência de entendimento, ele é auto-inculpável, envolvendo sobretudo a falta de decisão e de coragem do indivíduo de viver e percorrer o seu próprio caminho, sem que para isso necessite da orientação de outrem. Para evitar um estado irracional na sociedade, é preciso pressupor que cada indivíduo seja capaz de possuir a aptidão e a coragem necessária para se servir do seu próprio entendimento. Essa abordagem assume o risco de pressupor que a disposição a emancipação é algo que está previamente contido nos indivíduos, compreendemos que quando o autor trata dessas questões ele assume a concepção de que nos sujeitos estaria presente uma inclinação para a racionalidade que pode encaminhá-lo para a autoconscientização.

Entretanto, essa discussão também está atrelada a necessidade de recuperar o momento material da experiência humana e se justifica quando temos a necessidade de buscar horizontes rumo à formação, a emancipação é um objetivo a ser desenvolvido em cada indivíduo e a partir dele, porque somente assumindo esse conceito e as contradições que ele acarreta será possível fazer frente aos mecanismos sociais que atuam para dirigir o ser humano desde o seu íntimo, somente a formação do indivíduo pela abordagem materialista não resolverá os problemas da ausência de autonomia, porque as estruturas materiais da sociedade são as mesmas responsáveis pela reprodução dos processos de heteronomia. Concluimos afirmando que estes estudos contemplam a esfera subjetiva pois são questões pertinentes “ao plano do espírito” (ADORNO, 2012, p. 171), e é assim que a educação deve assumi-la.

Porém, a educação não pode ser entendida como um compromisso ou como uma posição do pensamento racionalmente impositivo, pois como vimos não se trata de exigência e ajustamento. Trata-se de promover debates onde o sujeito possa se reconhecer, desde o seu interior e em relação com o todo, o que por si só contraria os processos de heteronomia. Nesse sentido, podemos estabelecer pontos de discussão que nos aproximam e nos distanciam da investigação acerca da interioridade dos seres. Tratamos de conceitos que se relacionam à experiência objetiva do indivíduo, mas que se desenvolvem no campo da subjetividade, o que se refere às mediações nas quais o conceito de indivíduo pode ser investigado. Esses conceitos não podem ser interpretados como categorias estáticas, mas sim como categorias dinâmicas, pois o problema central da formação reside no fato de que hoje nenhuma pessoa realmente consegue ser conforme as suas próprias determinações, sendo desviados por condições

heterônomas que não permitem o desenvolvimento da consciência sobre si mesmos. Adorno recorre ao papel da consciência do espírito para defender o poder da autoconscientização da educação, pois é pelo seu próprio interesse e inserido nesses processos dialógicos que o sujeito é capaz de desenvolver os elementos próprios de um eu firme.

5. CONCLUSÕES

“Gosto de ser gente porque, mesmo sabendo que as condições materiais, econômicas, sociais e políticas, culturais e ideológicas em que nos achamos geram quase sempre barreiras de difícil superação para o cumprimento de nossa tarefa histórica de mudar o mundo, sei também que os obstáculos não se eternizam”.

(FREIRE, 2005)

As análises que foram desenvolvidas no âmbito desta dissertação nos permitiram analisar as dinâmicas sociais e subjetivas que se interrelacionam quando inauguramos reflexões que se propõem a compreender o conceito de sujeito e o conceito de indivíduo como categorias distintas. A exposição sobre a distinção entre esses conceitos nos levaram a investigar no que essas distinções são pautadas e porque suas respectivas definições acarretam em diferentes maneiras de compreender o mundo. A filosofia reforça a ideia que o sujeito detém uma formação autônoma e racional em si mesma, a qual está cindida do mundo externo. Essa perspectiva foi questionada por Adorno, que elabora o conceito de indivíduo em relação com o mundo externo, ele recebe tanto a influência do mundo como também é capaz de intervir ativamente nele. Compreender o teor das contradições que englobam essas diferentes perspectivas despertam o nosso interesse sobre nós mesmos e nos levam a investigar quais as possibilidades que os indivíduos possuem para intervir sobre o mundo.

O estudo sobre o conceito de sujeito do ponto de vista da filosofia metafísica foi realizado no primeiro capítulo e nos permitiram delinear as principais concepções que sustentam a noção de sujeito na modernidade. A exposição dos conceitos de alma e consciência foram importantes para trazer ao debate as origens do conceito de sujeito da forma como este foi pensado por diferentes tradições filosóficas. Do ponto de vista do sujeito metafísico, trabalhamos com dois conceitos fundamentais responsáveis por trazer a discussão do sujeito para a modernidade, se trata da reflexão sobre o conceito de *cogito* em Descartes e do conceito de mônada em Leibniz. A exposição do pensamento de Descartes por meio do *cogito* cartesiano fundamentou na Era Moderna a concepção do homem como realidade pensante, pois nessa perspectiva o sujeito foi apresentado como uma esfera de interioridade espiritual, autoevidente e substancial. O conceito de *cogito* deve ser compreendido diante da tentativa de Descartes em estabelecer o conhecimento filosófico em bases sólidas e verdadeiras, ele parte do questionamento da verdade de todas as coisas e encontra no pensamento o alicerce no qual reconstrói o pensamento filosófico em um fundamento seguro.

O *cogito* como primeira verdade indubitável tem sua veracidade comprovada pelo método desenvolvido por Descartes, que demonstra que o eu existe antes mesmo de se tornar um pensamento. Observamos no primeiro capítulo que Descartes percebe que os seres humanos possuem, antes da evidência acerca da existência de todas as coisas, a intuição sobre a sua própria existência, isso revela que a interioridade do ser existe inicialmente como um ato intuitivo. A fundamentação metafísica do *cogito* cartesiano é baseada na compreensão daquilo que é interno ao sujeito ao qual ele é imediatamente consciente, antes mesmo de se

tornar pensamento. A partir da intuição e da afirmação da existência do *cogito* o sujeito é postulado como uma esfera substancial e metafísica do eu.

Descartes é o responsável por sustentar uma concepção na qual o sujeito dialoga com a noção de alma como o fundamento daquilo que é racional enquanto substância espiritual, corresponde ao que é interior ao sujeito e ao pensamento como experiência interna do *cogito*. A compreensão dessas reflexões permitiram analisar como Descartes afirma a existência do *cogito* como uma esfera da realidade interna, pois o sujeito cartesiano não está vinculado ao mundo externo. Ele remete a um sujeito que é a realidade da alma, mas que não pode ser compreendido como um princípio da vida e sim como o princípio substancial do pensamento. O sujeito cartesiano espelha uma clivagem entre espírito e extensão pois parte de uma noção que cinde mundo espiritual (*res cogitans*) e mundo da extensão (*res extensa*), é entendido como uma substância pura, substancialmente autônoma em relação ao mundo da matéria. Sua existência não pode ser afirmada e nem sequer vinculada a qualquer princípio extenso, pois existe na medida em que é um ato intuitivo do pensamento, que torna o sujeito capaz de perceber conscientemente essa percepção e de desenvolver a capacidade intelectual contida em si mesmo. O *cogito* permite que o sujeito possa se afirmar na sua qualidade de não possuir extensão, ele centra no humano uma existência verdadeira e irrefutável, que contém o elemento primordial para o pensamento e também para a racionalidade.

Leibniz parte da clivagem estabelecida por Descartes acerca do mundo espiritual e do mundo da extensão para resgatar a metafísica como o elemento ordenador de todas as realidades, seja ela material ou imaterial. A maneira como Leibniz fundamenta a sua metafísica para compreender o sujeito assim como todas as coisas existentes no mundo, partem da afirmação do seu simples ser. Seu conceito de mônada pode ser compreendido como um princípio substancial que garante vida e autonomia a todas as coisas, o que simplifica a construção de Descartes sobre a composição da *res cogitans* e da *res extensa*, pois para o pensador todas as coisas são compostas pela mesma substância encontrada na menor porção possível da realidade. Ao delinear uma essência primordial para todos os elementos, sejam eles materiais ou não, reflete que os movimentos constitutivos da realidade e os seus fundamentos são dotados de algo que está acima do espaço, são elementos entendidos como princípios de força de origem metafísica.

É por meio dessas considerações que Leibniz fundamenta seu conceito de mônada, uma substância corpórea autossuficiente na qual está contida o elemento de força que

impulsiona a existência. Compreendida como uma força ontológica responsável por representar o ato ou a atividade originária de toda substância, demonstra a existência de uma força unitária que possui determinação e finalidade própria. Argumenta que na concepção do conceito de mônada o sujeito é substância espiritual inextensa que contém em si mesma o finalismo metafísico, ele representa um princípio vital autônomo pela qual todas as coisas são compostas. As mônadas não se constituem de matéria e sim, de força substancial. A existência do sujeito é delimitada por meio desse conceito, mas no caso dos seres humanos elas podem assumir atividades psíquicas e ganhar conteúdos ricos e múltiplos. Isso é o que ocorre na mente humana, que é dotada de inúmeras representações de caráter rico e múltiplo, ela é uma mas capaz de ganhar novos conteúdos. Esses conteúdos advêm da potencialidade das mônadas superiores, que além de perceberem o mundo como as demais também apercebem conscientemente a sua existência nele.

As mônadas que originam os seres humanos possuem a capacidade de desenvolverem uma consciência sobre o mundo, seus conteúdos possuem relação com essa consciência, mas isso não significa que a mônada altera a realidade. Somente na atividade da mônada humana encontramos esse princípio vital acompanhado por entendimento. Os seres humanos não possuem em sua composição algo material mas a mônada humana é capaz de perceber a matéria, embora seja essencialmente livre dela. Isso porque, o que nela está contido, ou seja, as leis que regem a sua existência assim como a de todas as realidades constituintes do mundo material e imaterial são pré-determinadas anteriormente nessas substância simples e inextensas, cujos conteúdos foram introduzidos em cada uma no momento de sua criação. Sua composição e aquilo que ela experimenta no mundo é fruto daquilo que Deus atribuiu a ela, e embora não realize a separação entre o elemento originário que compõe o mundo material e o mundo espiritual como fez Descartes, Leibniz não confere nenhuma intervenção da matéria sobre as mônadas, a composição do ser pelo qual podemos pensar a existência do sujeito, suas características e os acontecimentos que constituem a sua experiência estão anteriormente representados em sua alma. Leibniz argumenta que na natureza infinita e perfeita da substância das mônadas, o presente pode ser concebido como um momento de gestação do futuro, negando a possibilidade de qualquer acontecimento ocasional porque o que ocorre no mundo e no que é vivido pelas mônadas em relação ao mundo, referem-se a uma causa suprema e última, orientada pelo bem em si mesmo. Nesse sentido, a composição do sujeito adequa-se à ideia de uma concordância harmonicamente preestabelecida em uma perfeição originária.

O conceito de mônada revela um sujeito integral e coeso, cujas particularidades o constituem como um ser único. Nada poderia entrar ou sair de uma mônada, o sujeito nesse entendimento é um ser individual o que o torna um conceito extremamente importante para compreendermos a fundamentação individualista do sujeito no interior da sociedade moderna. Ele está fechado em si mesmo e fadado às particularidades e acontecimentos que compõem a sua substância interna, ela não pode receber influência do mundo exterior e nem mesmo de outras mônadas.

As implicações do conceito de *cogito* de Descartes e do conceito de mônada em Leibniz se fundamentam na ideia de que o sujeito se reconhece na medida em que estabelece uma separação entre o eu e o mundo externo, a consciência do eu em Descartes está profundamente desatrelada do mundo da extensão, na medida em que o próprio pensamento é capaz de afirmar a existência do sujeito sem que para isso precise fazer qualquer referência ao mundo externo. Por mais que Leibniz também dote o mundo material da existência das mônadas, a mônada é concebida como uma realidade anterior a extensão, pois se trata de um princípio substancial autônomo, fechada em si mesma, compreendida como um centro de força cuja existência pode ser afirmada sem a necessidade de basear-se em outros elementos.

Adorno introduz uma reflexão sobre o conceito de indivíduo que não visa apenas se opor às concepções metafísicas, mas demonstram que o sujeito é inseparável do indivíduo, sendo inteiramente mediado pela história e pela sociedade, pois não faz sentido pensarmos em uma pura e simples independência do sujeito. Quando analisamos o conceito de indivíduo no segundo capítulo entendemos que o conceito de indivíduo, do ponto de vista do materialismo histórico e dialético, é uma categoria inseparável do desenvolvimento do indivíduo no interior da vida social. Suas interpretações são dotadas da materialidade que está ausente das considerações sobre o ser humano abarcadas pela filosofia, elas estão centradas em um processo no qual o eu é fortalecido a partir do desenvolvimento da vida em sociedade. Adorno demonstra que a sociabilidade é tanto o princípio quanto a oposição à individualidade. O indivíduo emerge das estruturas materiais da sociedade, portanto, o processo de reflexão sobre esse conceito é relativamente novo na história humana e dialoga com o nascimento e com a ascensão da burguesia liberalista. Perceber como a afirmação do indivíduo possibilitou que os seres humanos fossem capazes de modificar as antigas estruturas da sociedade feudal é compreender a importância da consolidação histórica desse conceito, que levou uma nova classe social a consolidar o seu poder no interior das estruturas sociais dominantes.

Portanto, os princípios fundantes da sociedade burguesa se relacionam com as mudanças no pensamento religioso, cultural e político constituído em um determinado momento histórico, baseado na ideia liberal de liberdade, igualdade e defesa da propriedade privada. O desenvolvimento do eu para Adorno está em relação com as condições objetivas da sociedade e cada época corresponde a uma determinada consciência do indivíduo sobre essa relação.

O conceito de indivíduo contraria a ideia de que existe uma composição interna do eu que se desenvolve sem a mediação externa da sociedade, essa ausência remete aos princípios próprios da metafísica, porém ela não pode ser sustentada, tendo em vista que na sociedade moderna o próprio eu foi afirmado abrindo mão da força das tradições e convenções finalistas. O ser humano passou a ser definido mediante o seu simples ser e o seu valor passou a ser medido pela sua capacidade de introduzir no mundo uma racionalidade técnica. No entanto, a mesma racionalidade que transformou o homem no princípio ordenador de todas as realidades, hoje atua para desconectá-lo, ao menos no âmbito da aparência, da sociedade e das relações que interferem em sua compreensão sobre a totalidade. Tendo em vista as ponderações sobre o sujeito metafísico e a discussão sobre o conceito de indivíduo, observamos que Adorno não desconsidera as mediações que devem ser estabelecidas entre sujeito, indivíduo e sociedade, porque essa dinâmica é própria das contradições que estão articuladas no atual momento histórico. Essa compreensão o permite vislumbrar que os fenômenos sociais que se articulam na sociedade do capitalismo tardio envolvem, sobretudo, o desencadear de inúmeros processos regressivos que se apoiam, sobretudo, no declínio do indivíduo.

A introdução da investigação sobre a diluição do indivíduo nos permite afirmar que este fenômeno está inserido no processo histórico de redução e condicionamento da razão. O declínio do indivíduo não advém apenas da diluição das bases que um dia permitiram ao indivíduo a sua constituição, como se isso por si só não nos permitisse apontar o seu caráter regressivo, mas esse processo é fomentado pelo cerceamento da possibilidade do indivíduo adquirir uma experiência formativa autônoma, o que se realiza principalmente através da atual etapa do desenvolvimento histórico, responsável por retirar dos indivíduos as ferramentas para desenvolverem os princípios da maioria definidos por Kant. Não podemos afirmar que isso corresponde a um simples esvaziamento do sujeito, como se ele pudesse sobrevoar o mundo sem receber qualquer influência dele. Precisamos compreender que a consolidação dos fenômenos sociais que sustentam a heteronomia do indivíduo os encaminham para o

fechamento do sujeito em si mesmo corresponde ao aprisionamento do indivíduo, que não é uma escolha e nem tampouco pode ser determinado por um princípio metafísico. Ele é fruto das dinâmicas sociais nas quais os indivíduos também ganham novos conteúdos e significados. Diante disso, é possível afirmar que a individualidade continua sendo fomentada em diferentes esferas da sociedade, mas ela não corresponde a um desenvolvimento autônomo dos indivíduos e sim a um processo de encapsulamento do sujeito em si mesmo.

Esses conteúdos da irracionalidade são incorporados pelos indivíduos mas gerados nas condições materiais da sociedade, é preciso compreender que eles partem do que é vivido objetivamente pelos indivíduos mas que refletem de maneira subjetiva nos rumos que a consciência humana incorpora. A experiência formativa possui um sentido tão material quanto psicológico, mas não podemos remeter ao sujeito aquilo que somente a experiência do indivíduo é capaz de elaborar. Os conteúdos da mente humana dialogam como uma base que é material, por isso a cultura e a sociedade são elementos fundamentais para uma formação autêntica. Adotar uma perspectiva que defende que o sujeito é capaz de sozinho elaborar os princípios dessa experiência envolve desconsiderar que somos frequentemente incorporados por fenômenos sociais massificantes, embora a potencialidade contida em cada indivíduo para a autonomia não nos permita crer que estamos fadados à compor uma sociedade de massas, pois todo indivíduo é capaz de um refazer-se enquanto ser autodeterminado.

Essa discussão está inserida em um campo de valorização do sujeito e do próprio saber filosófico. Assim, observamos que no processo de formação e de consolidação do indivíduo moderno está imbricada uma autocontradição, pois somos constituídos de processos conscientes e inconscientes que se relacionam com a compreensão que o ser humano possui sobre si, sobre o outro, e em relação com a natureza e com a totalidade. A razão objetiva deve ser resgatada como uma racionalidade presente no mundo, não apenas no sujeito ou no indivíduo como faz a razão subjetiva. Isso é importante porque a ausência de uma racionalidade que se desenvolve na totalidade das relações e dos acontecimentos sociais que permeiam a experiência formativa dos seres humanos esconde os diversos mecanismos por meio dos quais o indivíduo tem sido aprisionado, ficando fadado às determinações que os fenômenos sociais hoje atribuem ao conjunto da sociedade. A sociedade do capitalismo tardio inaugura processos regressivos que alteram sobretudo os sentidos da nossa formação, o que envolve uma crítica à própria racionalidade dominante e a forma como o indivíduo reflete sobre si mesmo e incorpora novos conteúdos. Adorno argumenta que a formação hoje permitida ao indivíduo se relaciona com a diluição das bases da individuação, cujas

implicações educacionais devem ser trazidas para o âmbito cultural e político.

Isso envolve compreender se a afirmação da realidade interna do eu remonta ao que está introduzido nos próprios sujeitos ou se essa composição é consequência das situações reais que os indivíduos experimentam. Diante das discussões presentes nos textos educativos de Adorno, podemos afirmar que não precisamos nos pautar em somente um desses campos para compreender o indivíduo, os elementos objetivos são importantes para compreender o ser humano como ser ativo no mundo, mas sozinhos são insuficientes para analisar os elementos subjetivos que ganham conteúdos através da mediação entre indivíduo e sociedade. Uma perspectiva que busca abranger a totalidade é primordial para mediar essas oposições e refutar a razão subjetiva, quando os fins não dialogam com os meios os seres humanos ficam impedidos de compreenderem as dinâmicas sociais, reduzidos à mera reprodução da sociedade e a perpetuação da clivagem entre particularidade e universalidade.

Ao adentrar essas discussões refletimos se seria possível encontrar na elaboração materialista do conceito de indivíduo de Adorno pressupostos metafísicos referentes à questão do sujeito. Sobre isso, postulamos que o fortalecimento do eu como experiência formativa autônoma deve ser buscado frente aos processos de decadência e diluição da individualidade. Isso parte de uma inflexão direcionada ao sujeito porque ao mesmo tempo que os indivíduos estão diante da impossibilidade de alterar as condições objetivas da sociedade, podem fazer da consciência acerca dessa impotência um caminho para a sua transformação. Adorno assume em seus textos educativos princípios que revelam o conceito de indivíduo como uma autocontradição, pois a formação humana é tanto produto desta sociedade como se desenvolve a partir de uma autoconsciência que busca se colocar para fora das determinações que regem essa sociedade. Desse modo, assumir o conceito de indivíduo não corresponde a uma consequente anulação da necessária autoconsciência do espírito, pois essa consciência permite que as pessoas valorizem os critérios próprios do esclarecimento e não se deixem guiar pela estupidez. A potencialidade dessa autoconsciência está no fato de que por meio dela os indivíduos podem buscar maneiras de resistir tanto às contradições objetivas do nosso tempo quanto às limitações a que foram destinados, resgatando os possíveis resquícios de uma formação autêntica. Sobre isso, o pensador afirma que

Na era da dissolução da experiência do indivíduo, este contribui novamente para um conhecimento de si e do que lhe advém que era apenas ocultado por ele enquanto,

como categoria dominante, se apresentava de ponta a ponta como positivo. Em face da unidade totalitária, que altissonante proclama como o sentido sem mais a extirpação da diferença, pode mesmo ter-se contraído temporariamente na esfera individual algo da força social libertadora. Nela a teoria crítica se detém, não apenas com má consciência. (ADORNO, 1993, p. 12)

Como educadores que buscam uma formação mediada pela Teoria Crítica, precisamos compreender que diante dos fenômenos que nos encaminham para a barbarização, é no próprio indivíduo que poderemos enxergar as possibilidades de resistência a eles, tal possibilidade ainda pode ser tímida e pouco desenvolvida, pois ela não pode ser ensinada e nem introduzida à partir de fora. Ela parte do próprio indivíduo, que é capaz de refletir sobre si mesmo e de desenvolver os elementos da maioria necessários para se guiar para a superação da submissão total do indivíduo à força da sociedade. Adorno defende que diante das condições objetivas que hoje atuam para determinar os indivíduos desde o seu íntimo, é preciso fomentar momentos cujo teor educativo estão baseados na necessária inflexão em direção aos sujeitos, para compreender que existe uma objetividade que impera sobre eles devem perceber que em outro sentido essa mesma objetividade provém deles. Como afirma Adorno,

Há motivo para a suposição de que, simultaneamente à atrofia de algumas capacidades, ache-se a libertação de certas outras, e essas são diretamente aquelas que determinam, para tanto, alterações a serem efetuadas, as quais os antigos indivíduos não poderiam realizar. A quebra do muro monadológico, que fechava cada indivíduo em si na era liberalista, oferece a maior fonte de esperança. (ADORNO, 2006, p. 657)

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 2ª Edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

ADORNO, Theodor W. *Current of music: Elements of a radio theory*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

_____. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas. 1ª Edição. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. *Educação e emancipação*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2012.

_____. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Palavras e sinais*. Tradução M. H. Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

_____. *Problems of Moral Philosophy*. Trans. Rodney Livingstone. Polity Press, Cambridge, 2000.

_____. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

_____.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2ª Edição, 1986.

BRETAS, A. C. Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Judith Butler. In *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S. l.], v. 2, n. 33, p. 213-229, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/140829>. Acesso em: 5 jan. 2021.

BUENO, S. F. *Pedagogia sem sujeito: qualidade total e neoliberalismo na educação*. 1ª ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003.

COHN, Gabriel. *Theodor W. Adorno*. Organizado por Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Átila, 1986.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Traduzido por J. Guinsburg e B. P. Júnior. 4ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Meditações*. Traduzido por J. Guinsburg e B. P. Júnior. 4ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

_____. *Pedagogia da indignação*. São Paulo: UNESP, 2000.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu, e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 3ª ed., 2011.

_____. *Mal-estar na Civilização*. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

_____. *O ego e o id*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *O Futuro de uma Ilusão*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974.

GINZBURG, Jaime. “Em um tempo agônico: da necessidade de uma crítica contemporânea em resistência ao fascismo”. In. *Estudos Avançados*. Vol. 21, no. 60. São Paulo: Maio/Agosto 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142007000200029. Acesso em: 17 mar. 2017.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2015.

LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Tradução e apresentação: Adelino Cardoso. 1ª edição. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: The Crossing Press, 2007.

LUKÁCS, George. *El assalto a la razón*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Jahar Ed., 1973.

_____. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural. 1978.

MELO, R. *Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. Salvador: CADERNO CRH, v. 24, n. 62, p. 249-262. Maio/ Ago. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v24n62/a02v24n62.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

PINHEIRO, Juliana da S. Descartes e o avesso da matéria. In *Revista Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 16, n. 28. Ilhéus: Jan./Jun, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/1493>. Acesso em: 20 mai. 2020.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

_____; _____. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. v. 2. São Paulo: Paulus, 1990.

ROUANET, Sérgio P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986.

SANTOS, B. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTIAGO, H. “Adorno, Auschwitz e a esperança na educação”. In *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 6, 1/2005, p. 111-122. Disponível em: www.revistas.usp.br/cefp/article/download/165957/158851. Acesso em: 10 jan. 2019.

TARGA, Dante C. *Leibniz, o individual e suas fissuras: reflexões sobre o Discurso de Metafísica e a filosofia pré-monádica*. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

TOMMASELLI, Guilherme C. G. “O esgotamento da forma escolar: crítica aos currículos escolares a partir de Adorno”. In *Revista Eletrônica de Ciências da Educação*. Campo Largo, v.8, n. 2, nov. 2009. Disponível em: <http://revistas.facecla.com.br/index/reped>. Acesso em 25 set. 2018.