

LUKÁCS, ADORNO E O PROBLEMA DA FORMAÇÃO

WOLFGANG LEO MAAR

Já se vão quase setenta anos desde que Lukács, num clássico da filosofia do século vinte – *História e Consciência de Classe* – relançou a pergunta pelo 'sujeito na história', a grande indagação de Marx que teria sido abandonada. Elaborou com precisão o trajeto pelo qual este 'sujeito' se forma nos parâmetros do pensamento filosófico até se constituir, com Marx, como determinação de um processo material. Não tardaram as críticas em relação à 'positividade' do achado final, o proletariado como 'sujeito-objeto idêntico', o verdadeiro sujeito da história, herdeiro e realizador da filosofia. O próprio autor condicionou uma segunda edição de seu livro mais famoso a um novo prefácio, com uma série de reelaborações. Destacando o contexto histórico, procuraria minorar efeitos deletérios resultantes de conclusões apressadas. A legitimação teórica destas não correspondia, por exemplo, àquela com que apresenta o fenômeno da reificação e as antinomias do pensamento burguês, páginas certamente entre as mais importantes escritas sobre a filosofia do idealismo alemão. O momento da reflexão sucumbira ao fetiche: o "espírito" universal do proletariado permanecera fantasma, varrendo a Europa como no *Manifesto*.

Curioso é que grande parte dos críticos ainda utiliza a irre realidade do fantasma como demonstração da fragilidade da argumentação de Lukács. Os críticos têm uma concepção substancializada do "sujeito" – melhor dizendo, unicamente antropológica e não histórica –, compreensível pela concordância entre

sujeito e indivíduo na concepção burguesa da sociedade, mas injustificável quando se procura precisamente sair das amarras deste tipo de esfera pública. A fragilidade dessa crítica não é menor do que havia sido a pressa em relação à efetivação ontológica da consciência de classe lukacsiana. Os destinos gerais, mesmo da filosofia, não podem depender de alguma existência material particular dada, mesmo de colarinho azul. Mas a prova desta tese interdita igualmente o recurso às “existências” materiais particulares dadas, pois o “sujeito” – embora apenas uma “existência” a ser concretizada – não existe desde que o indivíduo burguês-cidadão, a um tempo agente da acumulação e da justiça, deixou de existir.

Adorno, continuador e crítico de Lukács, não incorre nestas facilidades: sujeito e objeto são desde logo compreendidos no plano da experiência, doadora de sentido a seus momentos, e refratária a qualquer tradução parcializada – veja-se, por exemplo, o ensaio “Sujeito e objeto”. Mesmo criticando a figura concreta – melhor: positiva – do “sujeito-objeto idêntico”, Adorno adota o modelo da cultura como formação. Tal como a cultura formativa, a formação cultural se realiza no âmbito do fetichismo da mercadoria. Interessa a Adorno, como também a Lukács, sobretudo o processo formador da consciência, como destaca Cohn (Cohn, 1990, p. 15). “O homem é um resultado, não uma essência”, dissera Adorno (Adorno, 1968, 167); o sujeito é mediato, registrara Lukács em *Rosa Luxemburg Marxista*, segundo capítulo de *História e Consciência de Classe*. As críticas ao ‘sujeito’ seriam então críticas da experiência formativa.

A VIA DUPLA DA FORMAÇÃO

Em *História e Consciência de Classe*, Lukács revela a conexão entre a filosofia clássica alemã e o marxismo no tratamento da formação do “sujeito” da história. Nestes termos, a teoria de Marx significaria a continuidade direta do trajeto filosófico do idealismo subjetivo e objetivo, e a solução das suas antinomias pelo recurso à praxis.

Simultaneamente, a teoria desenvolvida na filosofia clássica alemã seria o conhecimento de si da própria realidade, isto é, do processo de produção real dos homens em sociedade,

do capital. Só que um conhecimento "cifrado", cuja chave é o processo de produção material desenvolvido sob o capitalismo, ao qual se tem acesso retrospectivamente. Ele forneceria o elo de continuidade, que faculta ler a trajetória da filosofia clássica alemã como a formação passo a passo de um conhecimento de si do processo de autoprodução do sujeito da história. História que, ao mesmo tempo, é o percurso de ocultação do seu verdadeiro sujeito histórico, já que é uma história de dominação, de exploração. Eis a dialética: deste modo seria possível apreender materialisticamente, como formação material, a dialética de revelação e ocultação, de distanciamento e apropriação que marca a formação (a *Bildung* hegeliana, por exemplo). O que aparece como alienação da consciência seria expressão de uma 'alienação' material, concreta: de uma perda que é oculta. A formação real transcorre nos termos do processo de formação de um fetiche: "o fetichismo da mercadoria".

A história seria este processo de formação do fetiche, que, "desfetichizado", possibilita o fluir efetivo da formação oculta. Isto requer uma conscientização do processo, a ser obtida nos termos da teoria desenvolvida na filosofia clássica alemã, na qual se reflete no plano teórico a formação prática efetiva. Nestes termos vale a lembrança de Marx: a Alemanha esteve no nível da revolução apenas em teoria... Graças a este mais do que providencial atraso, pôde-se desenvolver uma teoria apta a ser o verdadeiro "auto-conhecimento da própria realidade", na expressão famosa de *História e Consciência de Classe*. Lukács apresenta o alcance filosófico da obra de Marx como crítica às falsas concepções do sujeito:

"As intenções filosóficas do jovem Marx aspiravam, refutando as diversas falsas teorias da consciência (tanto a 'idealista' da escola hegeliana, como a 'materialista' de Feuerbach), apreender a concepção correta do papel da consciência na história. Já nas 'Cartas de 1843' dos *Anais Franco-alemães* a consciência é interna ao desenvolvimento. A consciência não se encontra além do desenvolvimento histórico real. Ela não é conduzida pelo filósofo para dentro do mundo; este portanto não tem o direito à altivez do desprezo pelas pequenas lutas do mundo. 'Nós apenas mostramos ao mundo porque

ele luta, e a consciência é algo que ele precisa adquirir, mesmo que não queira'.

Por isto, o que importa é 'que se explique ao mundo suas próprias ações'. A grande polêmica contra Hegel na *Sagrada Família* se concentra sobretudo neste ponto. A limitação de Hegel está em que deixa o espírito absoluto fazer efetivamente a história apenas pela metade, na aparência (...) Completando, a crítica de Feuerbach (...) a imanência da consciência como mera etapa do desenvolvimento, a 'sociedade civil', a que se opõe a 'atividade prático-crítico', a 'transformação do mundo' (...) No pensamento deles se revela a mesma dualidade de movimento social e de consciência desse movimento. A consciência surge de fora para a sociedade e a conduz do caminho falso trilhado até então ao caminho correto. O caráter não desenvolvido do movimento proletário ainda não lhe permite ver na própria história, na maneira como se organiza em classe, portanto na consciência de classe do proletariado, o portador do desenvolvimento." (Lukács, 1983, pp. 165/166).

Lukács apresenta sua tese no capítulo central do seu famoso livro, 'A reificação e a consciência do proletariado', em três etapas: cada um dos eixos da formação em separado e a seguir sua confluência.

Lukács fala primeiro de Marx e depois da filosofia. Com isso faz ver de imediato que o processo de formação é material, é um processo totalizador: o próprio capital. Para Lukács, Marx poderia ter nomeado sua obra máxima *A Formação Totalizante*, nos *Grundrisse*, desconhecidos a Lukács, Marx definira o capital como "processo de auto-realização".

Vamos aqui inverter as coisas: mostrar primeiro o percurso 'teórico' da filosofia, o vôo da ave de Minerva, inverso e posterior no tempo ao caminho da formação nos termos do capital.

O PROCESSO FORMATIVO: A TEORIA DIALÉTICA

Nessa teoria a filosofia representaria um processo reificado de formação da consciência a partir do processo de trabalho no modo de produção capitalista. Estruturalmente aquele processo é ambíguo: corresponde tanto a um domínio crescente da produção, à exposição de uma racionalização progressiva, correspondente à racionalidade científico-tecnológica, como também a uma ocultação, função ideológica, quando a força de trabalho é transformada em mercadoria, em produto para o próprio produtor, que não se percebe como verdadeiro agente da produção. Esta ocultação é tal que sequer é transformada em problema filosófico. Lukács procura justamente revelar esta temática "subterrânea" da filosofia.

Verifica-se assim uma "dupla tendência" histórica: de um lado um domínio do processo no âmbito particular, correspondendo a uma concepção explícita, exposta, de racionalidade, a técnico-científica. E do outro uma ausência do domínio do processo no âmbito geral, como totalidade: uma perda da capacidade de condução do processo.

"A filosofia clássica alemã representa um ponto de transição especial neste desenvolvimento: ela surge num ponto de desenvolvimento da classe onde este processo já progrediu até o ponto de todos estes problemas poderem se tornar conscientes; mas ela surge simultaneamente num ambiente em que estes problemas só se tornam conscientes como questões teóricas, como problemas puramente filosóficos. De um lado isto impede a visualização dos problemas concretos da situação histórica e da saída concreta deles, mas por outro lado possibilita à filosofia clássica alemã pensar até o fim filosoficamente os problemas do desenvolvimento social burguês; levar a cabo no pensamento o desenvolvimento da classe; levar ao seu ponto máximo todos os paradoxos de sua situação, e assim ao menos perceber como problema o ponto onde se revela como necessidade metodológica o ir além deste estágio do desenvolvimento histórico da humanidade". (Lukács, 1983, p. 225).

Por um lado, a filosofia apresenta o movimento formativo da consciência como seqüência antinômica, uma “oscilação”, uma “falta de clareza”. O idealismo alemão apresentara a formação do sujeito como uma tentativa de síntese de um sujeito universal, não empírico. Em Kant, o sujeito transcendental, que corresponde à “unidade sintética da apercepção”; em Fichte, a faculdade produtora sintética originária, o ‘ato’; em Schiller, a educação estética da humanidade, em suas sucessivas etapas; em Hegel, o espírito objetivo, como contradição em processo. Esta é a *Bildung* e suas contradições, a formação do sujeito que, numa personalização concreta, resume a formação da humanidade inteira: o ideal formativo da sociedade burguesa.

Desde logo é importante caracterizar o momento produtor, criador deste “*bilden*”, deste “formar” constitutivo. Hegel interpretará esta faculdade unificadora do sujeito transcendental, este “ativismo” fichteano, a partir do trabalho, expressando um parentesco já presente em Schiller. O movimento formativo desta constituição, desta *Bildung*, corresponderia à experiência dialética de exteriorização, de objetivação, presente na atividade laboral, na troca entre sujeito e objeto provocada por esta relação de trabalho. Mais até: na produção de sujeito e objeto, a partir de uma relação de trabalho como nexos originários do homem no mundo. Aqui já estamos em plena leitura da dialética pelo jovem Marx, formulada na *Fenomenologia do Espírito*.

Os intentos da filosofia idealista, porém, esbarram nas imposições de uma realidade impenetrável: Lukács enumeraria em *História e Consciência de Classe* estas antinomias do pensamento burguês.

Desde os textos da fase de Jena, Hegel estabeleceu uma conexão entre processo de cultura e processo de trabalho. “O trabalho forma”, afirma a famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito*, ao se tratar da dialética do senhor e do servo. Hegel postula uma referência à universalidade não como medida imposta, mas formada historicamente. Nestes termos ele critica a dualidade entre ser e dever-ser em Kant, a ‘síntese’ ativista mas formal de Fichte, a ‘síntese’ pela educação estética em Schiller. A formação como trajeto que permanece “desesperançosamente presa” a uma oscilação entre os dois extremos do “empirismo bruto” e do “utopismo abstrato”. A história seria justamente esta

seqüência contínua de processos de formação, numa trajetória dialética.

Hegel incorporaria o ideal civilizador burguês. O propósito originário da formação cultural, a *Bildung*, para a burguesia, seria precisamente o de se impor como representação universal da sociedade. Na *Bildung*, o indivíduo se forma como humanidade inteira, isto é, como universal; ao mesmo tempo, a humanidade se realiza como particular, deixa de ser "ideal". O elemento mediador entre particular e universal seria o trabalho.

Mas a formação da consciência de si, a *Bildung* da burguesia esclarecida, seria o derradeiro insucesso da universalidade na sociedade civil burguesa. O que se observa não é a realização do espírito objetivo como síntese suprema, mas uma seqüência infinda de insucessos. O trabalho forma, mas a realidade é determinada pelo capital, trabalho "morto". A formação se dá pelo trabalho alienado: uma formação perversa, uma deformação. A atividade humana acaba se manifestando na história não apenas como realizadora da razão – a síntese – mas ao mesmo tempo, produtora de seu contrário. As antinomias, que Hegel procuraria superar em sua síntese dialética, permanecem no plano da história do espírito. Este, como a burguesia esclarecida, apenas aparentemente faz a história. O "espírito" também é produto, como a filosofia – a teoria dialética da história – é a continuidade da revolução na Alemanha desta época, expressão da imposição do capital como sujeito efetivo.

Marx mostrara a vinculação entre síntese e trabalho social, ao revelar o trajeto da formação como duplo: a formação da consciência de si e a formação da reificação a partir do capital. Consciência reificada que é resultado de um processo material concreto, a produção capitalista e seu momento reificador: formas que assume esta reificação.

Assim a teoria marxista revela o "insucesso da *Bildung*", da universalidade, da síntese na sociedade civil, como consequência do fato de a sociedade civil ser uma "sociedade burguesa".

As condições concretas da síntese seriam as da luta de classes; isto é: da imposição do capital como sujeito único e totalizante, e da luta contra esta tendência.

O CAPITAL COMO FORMAÇÃO REAL: REIFICAÇÃO

O moderno capitalismo se caracteriza "pelo desenvolvimento da forma mercadoria em forma de dominação efetiva da sociedade como um todo" (Lukács, 1983, p. 173).

Assim compreendida a mercadoria em sua verdadeira essência, a de sua formação como categoria universal do ser social como um todo, a reificação adquire importância decisiva para o desenvolvimento efetivo da sociedade como para o comportamento dos homens em relação a ela.

"O que caracteriza a época capitalista é que a força de trabalho adquire para o trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence. Por outro lado, apenas neste momento se universaliza a forma mercadoria dos produtos do trabalho." (Lukács, 1983, p. 174).

A universalização da forma mercadoria condiciona tanto a perspectiva subjetiva como objetiva, uma abstração do trabalho humano que se converte em coisa nas mercadorias. Lukács esclarece como entende este processo de produção nos moldes do "trabalho mercadoria" universalizado, isto é, do capital, como processo formativo totalizante:

"Não é nossa intenção aqui relatar sequer esquematicamente o processo de constituição do moderno processo de trabalho, do trabalhador 'livre', individualizado, da divisão do trabalho etc. Trata-se aqui apenas de registrar que (...) o trabalho mensurável da divisão capitalista do trabalho ao mesmo tempo aparece como produto e pressuposto da produção no curso do desenvolvimento da mesma (...) tornando-se assim em forma que influencia de modo decisivo as formas dos objetos e dos sujeitos da sociedade assim desenvolvida, a relação desses sujeitos com a natureza e as relações possíveis entre eles mesmos. No trajeto do desenvolvimento do processo de trabalho do artesanato, pela cooperação, da manufatura até a indústria mecanizada, se revela uma progressiva racionalização e com ela uma progressiva

eliminação dos caracteres qualitativos, individual-humanos do trabalhador. (...) de um lado, pela especialização, a relação do trabalhador com o produto como um todo é rompida (...) por outro, até mesmo as características psicológicas do trabalhador são separadas de sua personalidade total, para lhe serem apresentadas de modo objetivado, incorporadas em sistemas racionais parciais para se tornarem apreensíveis conceitualmente por um cálculo". (Lukács, 1983, p. 177).

O trabalho forma, mas a realidade é formada pelo capital. Esta equação é um contra-senso apenas quando não lida dialéticamente, conforme a contradição entre trabalho vivo e trabalho morto. Como entender nestes termos a questão do "sujeito da história", da possibilidade de uma representação universal, de uma concepção de totalidade? Isto é, como recuperar a *Bildung* na realidade nua e crua do domínio universal do capital como processo totalizante mas ao mesmo tempo obstrutor da totalidade; formador e deformador?

A FORMAÇÃO RESGATADA: CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Para Lukács, a formação não ocorre no plano do pensamento, mas da realidade; a dialética não ocorre no plano intelectual, e a história não serve, como em Hegel, para ilustrá-la, para fornecer exemplos. Ao contrário, a dialética é o caminho real da história efetiva; a história é dialética. O conceito de história desenvolvido por Hegel permite esta passagem, pela qual o processo formativo do espírito não é mais exemplificado na realidade, como ocorre por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*. Mas representa o movimento da realidade concreta ela própria. Ao mesmo tempo, o sujeito não é mais produto da *Bildung*, não é mais formação da consciência, mas é produzido como fato real, por um processo real, o capital, formador e deformador.

Para Lukács, a grande contribuição de Marx, que faz dele continuador do idealismo alemão, um filósofo autêntico e não

'apenas economista', é ter demonstrado a realidade do processo de formação efetiva da sociedade capitalista, pelo qual se articulam seus sujeitos e seus objetos, numa experiência concreta: o capital. Nestes termos Marx faz a crítica da filosofia do sujeito, da consciência. A história se torna 'real', não é mais história do 'espírito': a reificação é material. E a superação da reificação exige também ação material, no plano dos 'fatos'. Não 'interpretação', mas 'transformação'.

O mundo, a história, se desenvolve por um processo formativo dialético. Em Marx, diz Lukács, "as formas de objetividade dos próprios objetos estão num processo, num fluxo" (Lukács, 1983, p. 312). Há uma ininterrupta transformação das coisas, a mera reprodução provoca alterações profundas no caráter do processo, como fica claro no processo de reprodução do capital, que é exemplar para o processo real de formação das formas de objetividade dos objetos; é o modelo originário para o processo de formação real, como se viu.

A reificação é portanto a forma concreta do processo formativo real para todos na formação social capitalista. Detectada esta realidade do processo formativo, surge uma "relação concreta com as contradições concretas do desenvolvimento global permanentemente presentes". Esta seria a origem da conscientização: "um processo que leva à consciência o sentido imanente das contradições para este processo de desenvolvimento global". (Lukács, 1983, p. 339).

Não se trata de realizar ideais, como por exemplo, desreificar; isto seria precisamente permanecer no plano do 'espírito': entender a reificação como alienação, a ser recuperada culturalmente, educacionalmente etc. Seriam tentativas de solução ingênuas, por que procurariam agir de fora da história real. Trata-se de acompanhar o fluxo concreto da história em suas contradições, a "seqüência imanente da dialética social", como diria Lukács (Lukács, 1983, p. 312).

"Um trabalhador numa tecelagem produz apenas tecido? Não, ele também produz capital. Ele produz os valores que servem de novo para comandar seu trabalho, para por meio deste criar novos valores." (Marx, cit.: Lukács, 1983, p. 312).

O trabalhador 'mercadoria', é ao mesmo tempo produtor do processo que faz dele "mercadoria", que altera sua forma de objetividade como produtor que é do processo formativo, do capital. A partir desta citação de Marx, de *Salário, preço e lucro*, Lukács desenvolve o papel histórico prático da formação como crítica e superação da rapidez fetichista, reificado da formação real, do capital.

O processo capitalista de exploração do tempo de trabalho não tem limite, afirma Lukács, e nele o trabalhador tem seu primeiro conhecimento de si, como mercadoria. Mas a limitação do tempo de trabalho conduz à cena a figura da "violência" como fator básico para o desenvolvimento histórico real do processo. A violência presente nesta limitação do tempo de trabalho contra a sua expansão infinita, exemplificaria a passagem da dialética no plano reificado das relações de mercado, do trabalhador mercadoria, ao processo real de formação, a dialética entre trabalhador produtor de capital e a exploração do mesmo trabalhador, como mercadoria, pelo capital: a dialética entre trabalho vivo e trabalho morto.

"A violência é o ponto onde o fracasso, o tornar-se dialético das leis eternas da economia capitalista atribui à ação consciente dos homens a decisão sobre o destino do desenvolvimento" (Lukács, 1983, p. 310).

O conhecimento de si do trabalhador como mercadoria implica ao mesmo tempo a superação do plano da mercadoria – como forma de objetividade do objeto-trabalhador, isto é, o conhecimento de si do mesmo como produtor do capital, do processo pelo qual ele se conhece a si mesmo como mercadoria. Neste sentido,

"o caráter social do trabalho como mercadoria, seu 'valor de uso' como capacidade de produzir mais-valia, que como todo valor de uso desaparece totalmente nas categorias quantitativas de troca do capitalismo, desperta nesta consciência (do trabalhador como mercadoria – WLM) como a realidade social efetiva" (Lukács, 1983, p. 296).

A consciência não é algo 'de fora', mas a revelação do "sentido imanente do processo dialético", que só acontece na "classe".

"O proletariado" como classe "é o portador deste processo de conscientização" (Lukács, 1983, p. 308), a apreensão de uma função histórica concreta, por oposição ao movimento apenas aparente de um eterno "retorno do sempre igual" (Lukács, 1983, p. 323).

No primeiro caso, a classe é base para o processo de conhecimento desta função social dela própria: por que ela é o trabalhador como mercadoria, é o "trabalhador coletivo" capaz de interferência na história, no processo formativo presidido pelo capital. O trabalhador coletivo, a classe proletária, constitui a síntese concreta que realiza a formação do sujeito transcendental da apercepção kantiana, do ato originário fichteano, da educação estética pública schilleriana, do espírito absoluto hegeliano. Nestes termos o fetichismo da mercadoria produzido pelo capital é uma formação invertida, que revela a estrutura mercantil como forma originária do processo formativo real fetichizado, reificado. Pela via da deformação do capital chega-se à concretude da formação efetiva, solução para o problema da estrutura formativa. O trabalhador coletivo é falso, mas dotado de poder real. (Negt., 1981, pp. 1225 ss).

No segundo caso, o momento apenas aparente, o eterno retorno do sempre igual, o indivíduo, representa a rigidez das formas de objetividade no plano subjetivo, da "coisa" que é o sujeito frente ao processo de reprodução em formas dadas de objetividade. (Lukács, 1983, p. 332) Ele é uma mera ilusão.

Resumindo: o processo formativo é histórico, e não conforme leis eternas da formação, como em Hegel, com suas determinações da reflexão em eterna circularidade e superação dialética. Este processo se desenvolve na formação capitalista conforme uma dialética entre 'trabalho vivo' e 'trabalho morto', capital, em que as contradições a ele imanentes conduziram à sua superação. O conhecimento destas contradições imanentes não é um processo de conscientização no sentido da *Bildung*. Isto é, a superação da reificação do processo formativo, de seus objetos e sujeitos reificados, não se encontra no âmbito da educação e da cultura desalienadoras. Mas reside num modo de conhecimento em que a prática – isto é, a interrupção do processo dialético por ação de um sujeito – constitui parte

fundamental. A base para esta prática não é o indivíduo, mas a classe proletária e a condição para esta prática seria a consciência de classe.

Lukács critica a concepção da *Bildung* em dois aspectos:

1. – no que ela tem de formação apenas no nível educacional, cultural, crítico – no sentido da ‘formação do espírito’ hegeliana.
2. – pela sua estrutura a – histórica de articulação da constituição do sujeito à esfera cultural.

Ao mesmo tempo, contudo, valoriza o componente ativo, produtivo do “*bilden*”, do criar, formar, tal como desenvolvido na filosofia clássica alemã – o lado ativo desenvolvido no idealismo, *apud Teses sobre Feuerbach*, de Marx – no qual a teoria formativa revela seu caráter prático. Desenvolve nestes termos uma concepção de cultura política formativa, de formação cultural política, em que a universalidade é produzida dialeticamente a partir da conscientização de sua forma falsa – o trabalhador coletivo do *capitalismo*. O trabalhador coletivo como classe é ele mesmo dialético: Como entre meramente empírico é falso como universal, embora dotado da capacidade de realizar o universal efetivo. Conscientização que ocorre como desenvolvimento prático-organizativo.

Como desenvolver uma “cultura política” no capitalismo como formação de consciência de classe para o “trabalhador coletivo” – a classe – produzido pelo capital, de modo a transformá-lo em sujeito da história?

Esta tarefa não foi realizada; ao contrário, a realidade foi a integração de classe, e não sua crítica transformadora. O “trabalhador coletivo” acabaria sujeito de sua própria dominação:

“A natureza subjetiva das massas foi absorvida sem resistência pela racionalização social – processo que ele até mesmo acelerou, ao invés de atenuar”. (Adorno, 1979, p. 493).

Adorno destacaria no plano da formação social desagregada e integrada pelo mercado, em consequência da produção do capitalismo industrial tardio, esse lado “subjetivo”, “particular”, individual. Weber vincularia ao amálgama ciência-capital, transformado na força produtiva prioritária e preponderante, o fim da dialética entre trabalho vivo e capital. Por esta via,

a cultura científico-tecnológica moderna se torna hegemônica na sociedade moderna ao preço da interrupção de seus vínculos formativos. Em outras palavras: a universalização da racionalidade científico-tecnológica como base da cultura moderna corresponde à perda da possibilidade de um caráter universal no plano do sujeito.

Registre-se que aqui como em Lukács não há influência do pensamento de Weber nestes termos. Ao contrário, esta é justamente uma das principais distinções entre Lukács e os frankfurtianos. A despeito do que possuem em comum: a problemática formativa.

Como problemática formativa, há um diálogo permanente entre *História e Consciência de Classe e Dialética do Esclarecimento*, entre a formação entendida a partir do capital, e a *Bildung* deformada pela troca.

O propósito luckacsiano da busca do sujeito consistia em desvendar o processo concreto pelo qual se constitui a sociedade real. Ao mesmo tempo isso explica como sujeito e objeto aparecem formados nos termos da tradição filosófica clássica, a *Bildung*, apreendida assim como articulação historicamente constituída a partir do capital.

Adorno mantém a perspectiva da formação cultural, da cultura formativa, mas como processo dialético por trás da figura assumida por ela na sociedade industrial-capitalista: o esclarecimento. A perda do indivíduo, a crise da cultura com o fenômeno da indústria cultural são manifestações de processos formativos tolhidos, auto-ofuscamentos no processo do esclarecimento. Assim, por exemplo, a crise do indivíduo seria examinada na relação com a crise da cultura, e vice-versa. São momentos de uma permanente dialética do processo formativo: a dialética do esclarecimento, ou da ilustração, ou da *Bildung*. Em Adorno, o lamento da grande cultura e do indivíduo cidadão-burguês do humanismo capitalista, não é o lamento da ilustração, que continua como referência ideal. Mas é o projeto de crítica radical ao auto-ofuscamento das tentativas de representação do esclarecimento, das figuras assumidas pela cultura.

A cultura em Adorno não constitui mais repertório crítico do processo formativo, em que chegam a termo como experiências possíveis as contradições da formação real, da falsa universalidade da formação nos termos do capital, como em Lukács. Na ideologia total do capitalismo tardio, não há mais

momentos racionais na ideologia, contradições nas quais se pudesse apoiar uma conscientização, isto é, um processo de esclarecimento. Por isto para Adorno não é no acesso limitado à cultura que se poderá encontrar uma causa da ausência de consciência de classe, como em Lukács. O acesso à cultura já não desaliena.

Cultura e formação articulam-se como o momento objetivo e o momento subjetivo de uma experiência dialética, como sucessão de encontros e desencontros entre o universal e o particular. Como já em Weber, para Adorno a cultura moderna é negativa em relação à revolução entendida, como realização concreta do universal num particular. Ela se encontra a serviço unilateral da dominação: por isto é "*Halbbildung*", 'semi-cultura', em que teria se perdido o momento emancipatório, restando mera dominação...

Este será o mote para a "crítica cultural", que é uma crítica ao próprio "sujeito": a crítica cultural procurava, por trás do ofuscamento real, descobrir o momento perdido da "autonomia", quando dominação e emancipação se mesclavam, seguindo o modelo formativo pleno da burguesia liberal. O registro da perda definitiva desta "cultura da autonomia" é a condição para romper o feitiço; a reificação da subjetividade tem também como consequência a perda de validade dos conceitos tradicionais com que se operava em relação ao sujeito (Lindner, 1983, pp. 73/75). Este agora seria entendido por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* como fetiche formado no âmbito, de uma razão instrumental sem potencialidade formativa. O que é uma crítica ao processo cultural-formativo, ao processo de *Bildung* do proletariado, que teria sido desenvolvido por Lukács sem as devidas cautelas conceituais. Mudaria a própria relação entre cultura e economia, formação e base material: a consciência crítica já não se vincularia imediatamente a contradições econômicas.

De fato, mantendo-se o modelo formativo, a dialética do esclarecimento, a questão do sujeito fica suspensa no âmbito de uma experiência travada, incompleta e inconclusiva, a da reificação. "O sujeito", diz Adorno em "Sujeito e objeto", embora "aparentemente o princípio dinâmico absoluto, não é menos reificado do que o mundo dos objetos instituído a partir do modelo das ciências naturais". (Adorno, 1969, p. 163).

ADORNO: SEMI-CULTURA, FORMAÇÃO TRAVADA

Criticando a formação cultural, Lukács recusa seu processo como aparência ideológica assumida no âmbito da formação do capital. Sua atenção se dirigia prioritariamente ao “capital como processo formador”. Adorno critica o capital como deformador do processo de formação cultural, ou da cultura formativa. Atenta principalmente ao “capital como processo formador”: sua perspectiva é a da *Bildung* ou, em suas palavras, da filosofia não realizada.

A Adorno interessa na cultura sobretudo a sua relação com a subjetividade: enquanto o todo ainda é o não verdadeiro – como na totalidade capitalista – a subjetividade permanece abstrata, reificada. A articulação da cultura no âmbito dos espíritos objetivo e subjetivo, é característica essencial da *Bildung* hegeliana. Ao lado subjetivo da cultura Adorno denomina *Bildung*, diferenciando seu uso em relação a Hegel, e retém a dimensão objetiva como “*kultur*”. Assim deve-se entender em Adorno a articulação entre “indústria cultural” (*kulturindustrie*) e ‘semi-formação’ (*Halbbildung*). Assinale-se, de passagem que “*Halbbildung*” é traduzida por semi-formação justamente para tentar respeitar o sentido global que Adorno procuraria imprimir ao termo: ao mesmo tempo registra a limitação da finalização do processo – incompletude, pela metade – e a plena validade do processo formador como tal, ainda que travado. Esta última componente ficaria prejudicada na opção por ‘pseudo-formação’, como a tradução castelhana, em que se indicaria um ‘faz de conta’ formativo, como se se tratasse de pretender algo que não é. A semi-formação ocorre realmente, mas travada. É uma formação falsa enquanto processo formador, da ilustração e sua articulação entre dominação e autonomia, porque não dotada do momento emancipador, da autonomia. Mas é uma formação verdadeira, real, que se desenvolve apenas uni-lateralmente: só no âmbito da dominação. Schmied-Kowarzik destaca exemplarmente esta bidimensionalidade da formação cultural, e seus momentos de autonomia e dominação, mostrando como na ‘semi-formação’ ocorre apenas o momento de dominação, oculto por uma universalidade aparente, a ‘socialização’ (Schmied-Kowarzik, 1983, pp. 110/114). A unidimensionalidade – expressão cunhada por Marcuse, donde seu famoso *A Sociedade Unidimensional*, traduzido como *A Ideologia da Sociedade Industrial* – seria

expressa por Adorno a partir da referência que faz à perda do momento libertário do humanismo burguês, o "semi-humanismo", "semi-existência", "semi-validade" são expressões também usadas por Lukács em *História e Consciência de Classe*.

À diferença de Lukács, já não se trata mais de uma dialética entre aparências e essências, mas antes de um jogo entre aparências e aparições, em que o primeiro momento da crítica está em fixar a denúncia de uma totalidade – o processo formativo cultural, com sua articulação entre cultura e sujeito – falsificada, impedida de manifestar sua negatividade.

Quanto ao complexo relacionamento entre as aparências e as aparições, o conhecimento de seu princípio gerador – a teoria do valor em Marx – fica assumido, como diria num parágrafo famoso de *Minima Moralia*, como o "a priori da vendabilidade", isto é, a mercantilização universal. Mas, embora considere socialmente fundante o fenômeno da troca, Adorno não remete a reificação em última instância ao trabalho, pela via da mercadoria força de trabalho, como Lukács em *História e Consciência de Classe*. Este se refere à essência do trabalhador, mantida incólume frente à perda de sua "alma", numa clara alusão à dialética de trabalho vivo e morto. Adorno abre mão da teoria do valor em sua referência à "substância" do valor – valor de uso –, em prol da dominação da natureza pela indústria-técnica no capitalismo tardio, e a conseqüente identificação entre forças produtivas e relações de produção. Nestes termos, Adorno abandona a dialética essência-aparência; é decisiva a influência de Weber na sua leitura de Marx. O "a priori da vendabilidade" implica em Adorno uma subjetividade apenas abstrata, um universal apenas formal, uma perda e não uma contradição.

A mercantilização universal provoca uma socialização que não forma. Uma socialização progressiva e uma deformação crescente caracterizam o desencontro entre uma progressão na dominação material e uma regressão no âmbito cultural. Trata-se de um progresso com duas faces, tal como o deus Janus, que dá o nome ao verbete de *Minima Moralia* onde a questão é discutida.

Este é o caráter da modernidade, assumido de Weber, e levado em frente por Habermas. Em Hegel, Marx, Lukács, a articulação entre cultura e sujeito produtivo por via de um processo formativo dialético garantia a perspectiva de um desenvolvimento articulado, global, para esta ambigüidade do progresso capitalista. Em Adorno, na modernidade do capitalismo tardio

a perda da articulação entre cultura e sujeito produtor, isto é, a perda de sentido para a noção de *Bildung* como cultura formativa ou formação cultural, representa, doravante, a ausência de planos comuns, da perspectiva da totalidade, da abrangência universal. Lukács não lamenta a perda de sentido da *Bildung*: é apenas um momento do trajeto da razão na história; em Adorno, a *Bildung* é a razão na história.

A INDÚSTRIA CULTURAL

O tema da “indústria cultural” constitui fora de dúvida um dos mais polêmicos no conjunto da *Dialética do Esclarecimento*.

Seu caráter genérico dificulta, por exemplo, os vínculos com a pesquisa cultural. Adorno estaria marcado sobretudo pelo nazismo. Pesquisas recentes mostraram, porém, que o caráter ideológico de ‘indústria cultural’, vinculando dominação à estrutura de mercado dos produtos culturais, com a perda de seu momento emancipatório, já se formara na Alemanha imperial bismarckiana, bem antes dos anos vinte.

Adorno jamais se deixou influenciar pelas críticas. A temática e a conceituação da “indústria cultural”, cuja paternidade divide com Horkheimer, seriam reafirmadas ainda em sua fase derradeira, conforme atesta seu texto de síntese, de 1963, traduzido como ‘A Indústria Cultural’ (Adorno, 1986, pp. 92/99). Por sua concisão, esta é a referência mais comum acerca do tema, junto a ‘A Crítica Cultural e Sociedade’, de 1949, que inicia o livro *Prismas* (idem, pp. 77/91). Mas a indústria cultural domina outros ensaios, como a *Teoria da Semi-cultura*, de 1959, e *Cultura e Administração*, de 1960, reunidos no primeiro tomo dos escritos sociológicos, ainda não disponíveis em português.

Cabe às análises da ‘indústria cultural’ em particular tudo o que vale para a *Dialética do Esclarecimento* em geral: o caráter de ‘filosofia da história’ das análises genéricas, mais inseridas na tradição teórica do que propiciando proposições analiticamente funcionais e empíricas; a mitificação de uma sociedade vista como totalidade negativa, hoje a crítica mais comum, eco dos pressupostos de Habermas para uma teoria positiva do agir comunicativo com bases empíricas.

O tópico da indústria cultural constitui na obra de Adorno o lugar mais próximo a Lukács, cuja influência certamente transborda o nível explicitado, à espera de algum comentador. Pretendo me utilizar desta hipótese: uma continuidade vincularia a "teoria da consciência de classe" em Lukács à "teoria da falsa cultura" em Adorno; um movimento de Lukács a Adorno que poderia se expressar como a transição entre as análises da "formação do fetiche do sujeito" ao "fetiche da formação do sujeito".

Radicalizando a teoria da reificação de Lukács, aplicando-a ao próprio modelo formativo e à concepção de teoria dialética, Adorno revelaria a saturação de um modelo formativo baseado concretamente no indivíduo ilustrado burguês. E que constituiu – via filosofia clássica alemã – suporte teórico para a concepção de formação em que se baseia a própria crítica da formação real capitalista, pela via de Marx, Lukács etc.

Mas há duas ressalvas importantes. Isto não significa, em primeiro lugar, abdicar do "sujeito", enquanto referencial universal, ético, em virtude do fenômeno da dissolução do indivíduo. Embora a perda do indivíduo tenha conduzido a uma concepção sistemática do sujeito. Mas esta seria uma "positividade" avessa aos propósitos de Adorno.

Em segundo lugar, não implica necessariamente abandonar o vínculo com a produção material, ao trabalho como plano de efetivação possível deste 'sujeito' – como pretende Habermas em sua teoria do agir comunicativo, por exemplo – embora para Adorno a relação seja mais complexa do que aparentava a maior parte da tradição marxista.

A FORMAÇÃO UNIDIMENSIONAL

Se em Lukács a formação da consciência de classe do proletariado interromperia o movimento antinômico 'sempre igual' pela conscientização do trabalho vivo se impondo ao momento de dominação contido no esclarecimento, para Adorno ocorre justamente o contrário no capitalismo tardio moderno. A semi-formação interrompe o processo da formação cultural esgotando seu momento de liberdade, tornado-se

unicamente dominação. Nega-se a função revolucionária da cultura, realçando seu papel integrador.

A cultura em Adorno é sobretudo um fator de regressão. Encontra-se marcada pelas experiências mal-sucedidas de uma "cultura proletária" como cultura universal alternativa, articulada a uma formação autêntica. Está marcada, em segundo lugar, pelo fenômeno da cultura de massas, da manipulação universalizada nos termos de uma racionalidade instrumentalizada pela produção material como expressão do capitalismo tardio. A cultura continua como suporte do seu momento de dominação.

É preciso destacar, contudo, a diferença em as concepções de história de Lukács e Adorno e da relação da cultura com ela. Enquanto para Lukács a cultura se expressa no interior do movimento da história, como uma manifestação determinada, para Adorno a dialética da ilustração, o movimento da formação cultural, é a própria história. Qualquer história fora deste âmbito assumiria para Adorno feições de 'naturalismo' ingênuo. Por isto, apesar de ser fundante o fenômeno da troca, o trabalho não o é. Inversamente, apesar de centrada no fetichismo da mercadoria, a análise de Lukács não dispensa o trabalho: trata-se do processo constituinte da história, expressão essencial do sujeito.

"As desproporções resultantes da transformação mais lenta da superestrutura em relação à infraestrutura aguçaram-se em retrocesso da consciência. A semi-formação se instala de modo parasitário no 'cultural lag'. Que a técnica e o nível de vida mais elevado sejam sem mais favoráveis à formação, na medida em que todos tenham acesso ao cultural, é uma ideologia comercial pseudo-democrática". (Adorno, 1979, p. 110).

À socialização da semi-formação corresponde para Adorno uma regressão da formação. No lugar da crítica à formação, a socialização da semi-formação. (Adorno, 1979, p. 102). A universalidade da semi-formação substitui a crise de universalidade da formação, e a crítica da mesma. A formação seria transformada em ideal do passado: é o humanismo, agora cindido e pela metade, que serve como ideologia, ocultando. A semi-formação é totalmente integradora.

“A *Bildung* é essencialmente antinômica. Ela tem como sua condição autonomia e liberdade. Remete no entanto, até hoje, simultaneamente a estruturas dadas aos indivíduos, num certo sentido de uma ordem heterônoma e por isto conjuntural, em relação à qual ele pode se formar. Por isto, no momento em que a formação ocorre, ela já não existe. Em sua origem o seu desaparecimento já está dado.” (Adorno, 1979, p. 104).

Por isto a dialética em Adorno é negativa. Rejeita a consciência que não mais teria o seu momento de produto, o sujeito enquanto resultado desvinculado da experiência viva; quer fixá-lo como ‘negação’, não negado ou negador. Assim ocorreria com a consciência de classe do proletariado, por exemplo, recusada pelo seu “naturalismo” positivo, substancialização do processo histórico. O sujeito agente da liberdade seria ele próprio reificado, precisando retornar ao processo formador: a constituição da classe como universal, não realizada, fixada negativamente.

“Uma tal dialética da formação é anulada pela sua integração social, por ser controlada imediatamente, portanto. A semi-formação é o espírito tomado pelo caráter de fetiche da mercadoria”. (Adorno, 1979, p. 108).

A universalidade, a síntese social pelo valor de mercado, elimina a dialética formativa, ao pressupor um sujeito identificado a uma subjetividade socializada de modo heterônomo, imposto. O problema é que se trata de uma formação que não constitui parte de um processo formativo dialético. A meia-experiência não é caminho para a experiência; a meia-verdade não é parte da verdade, mas falsidade. Não há nas coisas do espírito um caminho aproximativo da verdade. O que é entendido pela metade não é um passo em direção à formação, mas seu inimigo mortal. Uma semi-cultura não é passo para a cultura, mas um elemento fortuito, fora de um processo de continuidade. É falsa, porque não repousa numa experiência efetiva:

“Chega à experiência sem ser vinculada à continuidade da mesma, convertendo-se em substâncias tóxicas (...) Elementos formativos não assimilados fortalecem aquela reificação da consciência que a formação deveria proteger.” (Adorno, 1979, p. 112).

“Semi-formação é uma fraqueza para o tempo, para a memória somente pela qual aquela síntese da experiência atinge a consciência, tal como a formação pretendia. (...) Enquanto fetichisticamente toma posse dos bens culturais, permanentemente ameaça destruí-los.” (Adorno, 1979, p. 116).

A semi-formação, como consciência alienada, não mantém a possibilidade de uma relação com algo externo, mas se refere apenas à representação que tem da coisa: assim ela se apresenta como “tendência à personalização”. Deste modo, fica claro para Adorno que, individualmente, não se pode romper o que é feito coletivamente, em função de uma formação social. Dissolve-se em ilusão a esperança de ruptura crítica com a semi-formação pela via cultural, da ação de intelectuais, etc. “Formação no sentido tradicional e sobriedade não podem ser reunidos”:

“Ao progresso, à categoria do novo, está misturado como fermento um acréscimo de barbárie (...) Haveria que se visar uma situação em que a cultura não é idolatrada, conservada como resto, nem eliminada, mas que se encontra acima da oposição entre cultura e incultura (no plano subjetivo), entre cultura e natureza. Isto significa que não apenas deve se romper a concepção da cultura absolutizada, mas também que sua concepção como dependente, como função da práxis não deve ser hipostasiada, enrigecida como tese não dialética.” (Adorno, 1979, p. 120).

Para Adorno, a cultura, pelo seu lado subjetivo – isto é, a formação cultural, a *Bildung* – não conduziu a uma sociedade racional. Em seu apogeu, a formação continha ambos os elementos:

“A cultura tem caráter duplo: como cultura do espírito, de um lado; como acomodação da dominação da

natureza, por outro. A formação em seu apogeu, tal como entendida pelo conceito de humanidade, continha ambos os elementos. Desde então a tensão entre eles se dissolveu. A cultura espiritual não é mais experimentada como algo substancial, a não ser pelos que lidam com ela profissionalmente. A adaptação no âmbito de uma sociedade universalmente socializada se torna dominante e praticamente não permite a memória de algo 'espiritualmente' autônomo. (...) o espírito se torna fetiche. (...) as massas são alimentadas por incontáveis canais com bens culturais antigamente reservados às camadas superiores. O pressuposto para a formação, para a experiência viva do entrementes enriquecido como bem cultural permanece contudo questionável. A partir dos processos de trabalho desmorona este conceito de experiência, que porta tudo aquilo que uma vez foi formação cultural. O desenvolvimento não é casual, não pode inclusive ser atribuído à má intenção dos que dispõem sobre a indústria cultural, mas se fundamenta objetivamente na tendência da sociedade e também não pode ser impedida por boas intenções.

O resultado desta tendência por enquanto é a semi-formação universal, a transformação de todos os conteúdos espirituais em bens de consumo. (...) estes servem apenas à ocultação dos procedimentos sociais fundamentais. A semi-formação é a multiplicação de elementos espirituais sem vinculação viva a sujeitos vivos, niveladas em opiniões que se adaptam aos interesses dominantes. A indústria cultural, tornada em sistema que se expande através de todos os meios, não obedece apenas à necessidade de concentração e de uniformização tecnológica, mas ao mesmo tempo produz cultura explicitamente para aqueles que a cultura excluía. A semi-formação é o espírito manipulado dos excluídos." (Adorno, 1979, p. 121).

Os elementos culturais deixam de ser elementos críticos para se tornarem fetiches, meros sucedâneos convertidos pelo caráter fetichista da mercadoria; a popularização da formação cultural não implica necessariamente em esclarecimento, em

libertação; a socialização da cultura conduz freqüentemente ao contrário: estabelece condições para uma permanente dependência. (Adorno, 1971, p. 135) Na época de Kant, vivia-se um período de ilustração, no sentido de movimento de esclarecimento, que hoje se encontra travado. O humanismo cindido sobrevive apenas uni-dimensionalmente como dominação.

“O motivo para isto, naturalmente, é a contradição social, o fato de a disposição social em que vivemos ser, como sempre, heterônoma, (...) que a sociedade forma, através de inúmeros canais e mediações forma os homens de modo tal que, nesta heteronomia, aceitam e digerem tudo”. (Adorno, 1971, p. 144).

A FALSA CULTURA FORMADORA

Para Adorno a cultura é negativa em relação à revolução como potencial transformador. A cultura é integradora.

Já na *Dialética do Esclarecimento*, a limitação da formação em referenciais para constituir sujeitos autônomos seria vinculada à grande indústria e à síntese nela produzida:

“Desde que o pensamento se tornou um simples setor da divisão do trabalho, os planos dos chefes e especialistas competentes tornaram supérfluos os indivíduos que planejam sua própria felicidade. Se outrora os burgueses introjetavam a coação em si mesmos e nos trabalhadores como um dever de consciência, agora o homem inteiro tornou-se sujeito-objeto da repressão. O progresso da sociedade industrial, que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a idéia pela qual o todo se justificava: o homem, enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura”. (Adorno, 1984, pp. 188 ss).

Os elementos utópicos, dialeticamente produtivos, sobreviventes na cultura “humanista” burguesa, aptos a serem potenciais “libertadores”, agora submergem numa incapacidade de constituir “o sujeito” – o “eu” – numa “regressão orgânica”, como a audição regride com o fetichismo da música. O eu se torna dividido mas inapto ao movimento dialético, formativo: esquizofrênico. Esta é a sociedade totalmente administrada, o “sempre igual” em que o homem não se reconhece em seu “objeto”, se perde; isto é, não se forma pelo trabalho, produtor de seu objeto. Nestes termos, a esquizofrenia é o contrário da relação de trabalho, da relação determinante.

“O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais resultado de um processo dialético entre sujeito e realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria. O processo é um processo de liquidação, em vez de superação, é um processo de negação formal em vez da negação determinada. Não lhe foi concedendo a plena satisfação que os colossos desencadeados na produção superaram o indivíduo, mas extinguindo-o como sujeito. É nisto justamente que consiste sua racionalidade consumada, que coincide com sua loucura. A extrema desproporção entre a coletividade e os indivíduos anula a tensão, mas a perfeita harmonia entre a onipotência e a impotência é ela própria a contradição não-mediada, a oposição absoluta à reconciliação.” (Adorno/Horkheimer, 1984, pp. 190/191).

Frente a uma tal imposição, a cultura se encontra ameaçada enquanto meio de mediação entre indivíduo e sociedade, âmbito da formação enquanto dialética entre particular e universal.

“O espírito não consegue se manter puro em relação a tudo isto. É atingido em sua constituição mais profunda, pelo fato de a formação cultural não ser mais socialmente valorizada. Socialmente mais útil, mais valorizada é a semi-formação, o espírito tomado pelo caráter fetichista da mercadoria” (Adorno, 1979, p. 576).

Em seu ensaio "Tempo Livre", Adorno afirma: o aumento crescente da produção não altera estas condições; mantém-se como situação geral determinadas relações de trabalho. Inclusive no tempo livre, de 'não-trabalho' nesta formação social 'totalmente administrada'. A heteronomia se aplica ao tempo total: as relações originárias de um determinado modo de trabalho se impõem globalmente mesmo fora de seu âmbito direto.

"O que acontece com o tempo livre com crescimento da produção, mas sob a continuidade das condições de restrição à liberdade, isto é, sob relações de produção, em que os homens nascem e que, ontem como hoje, lhes impõem as regras de sua existência?" (Adorno, 1969, p. 57).

Tudo se torna função da imposição ao trabalho e sua rigorosa divisão. A própria apatia política seria a ausência de capacidade de relacionar os interesses particulares aos eventos políticos gerais fora dos padrões da "síntese" realizada no processo de trabalho de modo "heterônomo".

"Os homens são presos ao seu trabalho e ao sistema, de modo que são treinados para o trabalho, mesmo quando este treino em grande parte já não é mais necessário (...) tal como nos esportes envolvendo times ('team-sport')".

Para Adorno, neste plano haveria um potencial crítico:

"(...) uma sociedade cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não pode ser totalmente integrada na consciência.

Tempo livre, que se impõe aos homens mas que, conforme sua própria conceituação, não pode se impor plenamente a eles, sem que isto seja demasiado aos homens, é uma chance de autonomia." (Adorno, 1969, p. 67).

A DISSOLUÇÃO DO INDIVÍDUO

A reificação da cultura formativa, ou da formação cultural, constitui o desafio maior na busca pelo sujeito. Num famoso parágrafo de *Minima Moralia*, o verbete 147, significativamente denominado 'Novum Organon', Adorno vai direto ao assunto: a relação entre formação e processo de reificação, examinada a partir de uma perspectiva da "subjetividade" – a *Bildung* – isto é, a possibilidade de constituição de um "sujeito" no âmbito da formação social capitalista, em particular na relação com a sua cultura. Note-se que a própria referência à regressão dos sentidos, à loucura, serve de advertência contra uma saída sistêmica para um sujeito "perdido".

"Já foi demonstrado que o trabalho assalariado formou as massas modernas, e mesmo o próprio trabalhador. Em sua generalidade, o indivíduo não é só o substrato biológico, mas ao mesmo tempo a forma reflexionante do processo social, e sua consciência de si mesmo como uma existência independente é a ilusão de que precisa para o aumento da eficiência, enquanto o individualizado funciona na economia moderna como mero agente da lei do valor."

Aqui Adorno se refere ao "proletariado" como "sujeito objetivo" formado nas relações de trabalho, impondo-se ao "sujeito subjetivo" individual. Este seria deformado, cindido:

"Disto haveria que se derivar a composição interna do indivíduo e não apenas seu papel social. Na fase atual a categoria da composição orgânica do capital é decisiva. A teoria da acumulação entendida nestes termos 'o crescimento na massa dos meios de produção, comparado com a massa da força de trabalho que lhe dá vida' (*O Capital*, V. I, p. 655). Se a integração na sociedade, sobretudo nos estados totalitários, determina os sujeitos de modo progressivamente exclusivo como momentos parciais no conjunto da produção material, então 'a transformação na composição técnica do capital' continua no que é compreendido e constituído

pelas exigências tecnológicas do processo de produção.”

Notável como aqui há uma atualidade no que concerne as economias da administração centralizada estatal: ou seja, o socialismo real do Leste europeu, por exemplo, com sua adoção do modelo de produção nos moldes do capitalismo tardio.

“A composição orgânica do homem cresce (...) como a parte das máquinas em relação ao capital variável. A conversa da ‘mecanização’ do homem é enganosa, por pensar o homem como sendo estático, que (...) por adaptação a condições de produção exteriores a ele é submetido a certas deformações. Mas não existe substrato para tais ‘deformações’ (...): a deformação não é uma doença dos homens, mas da sociedade (...) Só é possível que a vida sob as condições de produção presentes se reproduza se o processo que se instaura com a transformação da força de trabalho em mercadoria penetra totalmente os homens, objetificando e tornando a priori comensuráveis todas as suas manifestações como um tipo de jogo da relação de troca (...) A autoconservação anula a vida na subjetividade (...) Mesmo aquilo que no homem ainda se diferencia da técnica, é incorporado na técnica (...)”

Aqui se configura a obstrução da dialética entre trabalho vivo e capital, pela transformação da técnica em força produtiva integrada às relações de produção. A dialética entre forças produtivas e relações de produção, nestes termos, precisa ser repensada no âmbito da racionalidade instrumental moderna do capitalismo tardio. Forma-se o lado “objetivo” do sujeito, mas deforma-se a “vida na subjetividade”.

“Um dialético (Georg Lukács, em *História e Consciência de Classe* – WLM) escreveu há trinta anos: “O especialista ‘virtuoso’, o vendedor de suas aptidões intelectuais objetivadas e coisificadas (...) se enquadra ele próprio numa atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias aptidões objetivadas e coisificadas (...)” (...) “Estas ‘manifestações de

degeneração' da burguesia, que ela mesma denunciava, tornaram-se norma social, caráter da existência plena sob o industrialismo tardio. Já não se trata mais de mera venda do que é vivo. Sob o a priori da mercantilização tudo o que é vivo transformou-se enquanto vivo em coisa (...) E a patogênese social da esquizofrenia (...) por sua crescente organização interna o homem paga com uma desintegração. A divisão do trabalho finalizada no indivíduo, sua objetivação radical". (Adorno, 1978, pp. 307 ss).

A dissolução do indivíduo representa o produto de um processo formativo travado, unidimensional, a que falta o momento da liberdade, totalmente coisificado. Quanto mais o "sujeito" constitui o "objeto" – avanço da produção científico-tecnológico-capitalista – mais se distancia dele, isto é perde a capacidade de interferir em sua "objetividade", tornando-se reflexão vazia. "O agir se reflete em um ser de segunda ordem, vazio" dirá Adorno. O exercício da autonomia se torna apenas ação heterônoma, dominação. O sujeito entendido apenas pelo lado "objetivo", coisificado; o proletariado se resumiria a uma nova dominação em relação à "subjetividade".

Adorno pensa até o fim o momento de ativismo da concepção clássica da *Bildung* produtora pelo trabalho, radicalizando-se como reflexão vazia, sem conteúdo, terminal, articulando processo produtivo e processo formativo. O desafio do sujeito se localiza entre o "substancialismo" vazio da reflexão negativamente universalizadora, e o "substancialismo" naturalista da síntese concreta, do sujeito positivo.

WOLFGANG LEO MAAR é professor de Filosofia na Universidade Federal de São Carlos

REFERÊNCIAS

- Adorno, Theodor. *Stichworte: Kritische Modelle*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
Adorno, Theodor. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
Adorno, Theodor. *Mínima Moralía*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
Adorno, Theodor. *Soziologische Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
Adorno, Theodor. *Dialética do Esclarecimento* Rio: Zahar, 1984.
Adorno, Theodor. *Sociologia*. Coletânea. São Paulo: Ática, 1986.
Braverman, Harry *Trabalho e Capital Monopolista*. Rio: Zahar, 1977.

- Cohn, Gabriel. Dificil Reconciliação: Adorno e a Dialética da Cultura. in *Lua Nova*, nº 20. São Paulo, 1989 – pp. 5-18.
- Flickinger, Hans Georg. *Marx e Hegel: O Porão de uma Filosofia Social*. Porto Alegre: LPM, 1986.
- Gorz, André. Eine neue Definition des Sozialismus, in *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*. Friedrich Ebert Stiftung, Bonn – 1990 – pp. 1-7 (Mimeo).
- Kappner, Hans-Hartmut. Adornos Reflexionen ueber den Zerfall des buergerlichen Individuums. in *Text und Kritik*. Sonderband Theodor Adorno. Muenchen: 1983 – pp. 44-63.
- Lindner, Burkhardt. Herrschaft als Trauma. in *Text und Kritik* Sonderband Theodor Adorno. Muenchen: 1983 – pp. 72-91.
- Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstesein*. Frankfurt: Luchterhand, 1983.
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander. *Geschichte und Eigensinn*. Hamburg: Zweitausendeins, 1981.
- Negt, Oskar. *Dialética e História*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1984.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. *Pedagogia Dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich Die gegenwaertige Bedeutung des Marx'schen Denkens – *Marx-Symposium* – Dubrovnik. Bochum – 1985.