

Da (im)possibilidade da experiência em educação: uma leitura a partir de Max Horkheimer

Divino José da Silva

Doutor em Educação pela UNESP. Professor de Filosofia da Educação do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da FCT-UNESP, Presidente Prudente.

Resumo: O nosso objetivo neste artigo é apresentar aspectos da crítica de Max Horkheimer à racionalidade instrumental e o que dela decorre para pensarmos a (im)possibilidade de uma educação para a experiência na atualidade. Ao inventariar o estatuto da razão ao longo da tradição do pensamento ocidental, o autor nos apresenta um diagnóstico em que se evidencia o caráter paradoxal do esclarecimento (*Aufklärung*), pois ao mesmo tempo em que emancipa o homem das ameaças da natureza acaba por submetê-lo à dominação. Nesta luta contra a natureza ameaçadora, a razão calculadora, identificada com os saberes científicos, limita a nossa experiência no mundo por meio do embotamento dos nossos sentidos e do nosso pensamento. O que não pode ser calculado, medido ou quantificado, deve ser tratado como inexistente ou relegado ao campo da superstição. Em nome do rigor e da verdade, a razão passa a forjar mitos e preconceitos.

Palavras-Chave: Razão Instrumental – Educação – Experiência – Preconceito

Introdução

Neste artigo temos como propósito retomar a crítica horkheimeriana aos pressupostos da racionalidade instrumental e suas implicações para se pensar os processos formativos na atualidade. Sobretudo interessa-nos explicitar, a partir dos chamados *escritos tardios*¹ de Horkheimer, o sentido de uma educação para a experiência, para a sensibilidade, portanto, que se contraponha à frieza e à insensibilidade e ao preconceito, os quais estão presentes em nossas práticas cotidianas. Manter a lucidez da razão, em um mundo em que a barbárie e o sofrimento humano são tratados como acontecimentos corriqueiros, constitui um desafio ético que se coloca para nós como uma exigência incontornável.

Assim, tendo em vista estas preocupações, dividimos nossa exposição em dois momentos. Apresentaremos primeiramente aspectos da crítica que o autor faz à razão instrumental para em seguida refletirmos sobre as conseqüências desta crítica para uma educação que tenha como meta se contrapor aos elementos regressivos da nossa cultura.

¹ Trata-se de textos de Horkheimer escritos entre 1940 e final da década de 1960. Daremos particular atenção para o livro *Eclipse da Razão* e para duas coletâneas: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social e Sociologica*. Há, nesta última, artigos de Adorno. É também deste período o livro *Dialética do Esclarecimento*, resultado da parceria entre Horkheimer e Adorno.

Crítica à racionalidade instrumental

A partir da década de 1940, Horkheimer incorpora às suas preocupações filosóficas uma crítica radical à razão, por meio da qual realiza um inventário crítico sobre seu estatuto. Neste inventário, ele nos apresenta um diagnóstico sobre a longa trajetória da racionalidade ocidental em que a própria razão é responsabilizada pelos processos de reificação atuais. No prefácio ao seu livro *Eclipse da Razão*, de 1947, Horkheimer anuncia que as promessas de outrora, que acalentaram os sonhos da emancipação e de um mundo em que os homens se veriam livres do medo da morte e da destruição, teria conduzido a um processo de desumanização. A expansão do conhecimento científico que permitiu ampliar o domínio técnico sobre a natureza, acabou revertendo ele mesmo em maior domínio sobre as várias instâncias do vivido, produzindo deste modo uma “totalidade” que tudo “administra”. Nessa “sociedade administrada” por essa totalidade, os indivíduos perderam a autonomia e a capacidade de resistir aos mecanismos da dominação, pois já não fazem uso independente de seus juízos. Horkheimer não exime o pensamento da responsabilidade pela ameaça que a idéia de progresso científico lança sobre o próprio homem.

Um outro aspecto presente nesta crítica de Horkheimer refere-se ao paradoxo inerente ao desenvolvimento das forças produtivas, pois o mesmo conhecimento que é garantia do progresso técnico e científico se dá às expensas da crescente dominação da natureza humana que se vê humilhada e subjugada à condição natural. Em função desta constatação, Horkheimer (1976a, p. 05) estabelece como propósito no livro *Eclipse da razão*, “[...] indagar desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura contemporânea, a fim de descobrir se seu conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso”. Nesse livro, escrito no início da década de 40, nos Estados Unidos, e publicado somente em 1947, o eixo da reflexão volta-se para o tema da dominação e seus vínculos com a “racionalidade produtivista”, presente na técnica e ciência modernas. Racionalidade e dominação entrelaçam-se na análise que Horkheimer faz do conceito de razão.

A posição teórica assumida por Horkheimer a partir de 1940 identifica-se com a crítica à racionalidade instrumental e aproxima-se do tema da racionalização em Weber. Conforme Habermas (1988), esses temas são convergentes e estão claramente presentes nos livros *Eclipse da Razão* e *Dialética do Esclarecimento*. Weber compreende a modernidade como a época marcada pelo processo de racionalização das imagens religioso-metafísicas de mundo, sustentadas pelos grandes sistemas que conferiam sentido à totalidade. Nesse mundo regido por essas imagens, destaca Habermas (1988), dá-se a fusão entre aspectos ônticos, normativos e expressivos. O que é característico da modernidade, na concepção weberiana, é a dissolução destas imagens metafísicas do mundo, em que as esferas de valor cognitiva, normativa e expressiva, ou seja, a ciência, a arte, e a moral se diferenciam e passam a ser regidas por princípios e lógica próprios.

O processo de formalização da razão tem origem nesta diferenciação de esferas. Assim, a esfera de valor cognitivo determinada pela calculabilidade, previsibilidade e eficácia na ação abstrai-se dos critérios de racionalidade prático-moral. A “racionalidade formal” na acepção weberiana, refere-se, como lembra Habermas (1988, p. 439-440),

[...] à racionalidade eletiva, oposta à noção de valores ou referências subjetivas. Ela significa também racionalidade com respeito a fins. Esta se refere à estrutura das orientações da ação que vêm determinadas pela racionalidade cognitivo-instrumental, com abstração dos critérios de racionalidade prático moral ou prático-estético.

De modo semelhante a Weber, Horkheimer entende que a racionalidade instrumental se fortaleceu a partir do enfraquecimento das imagens religioso-metafísicas

de mundo – em termos weberianos – a partir do desencantamento do mundo, passando, assim, a constituir a base da cultura tecnológica atual. Se para Weber houve um ganho e incremento de racionalidade, para Horkheimer isso significou perda de racionalidade, pois as demais esferas de valor foram desacreditadas e relegadas ao nível das escolhas subjetivas e a razão formal impôs-se como critério de racionalidade dominante. Horkheimer (1976a) designa esta razão como instrumental, subjetiva e de autoconservação que tem como função adequar meios a fins, sem se interrogar se seus fins são em si mesmos racionais. Portanto, não se discute a racionalidade de um propósito em si mesmo e muito menos se pergunta pela superioridade racional de um objetivo em relação a outro. Essa pergunta só adquire sentido, do ponto de vista da razão subjetiva, se os objetivos e propósitos em jogo pudessem ser utilizados eficazmente como meios na consecução de interesses mais elevados, sempre vinculados à autopreservação dos indivíduos.

O predomínio da razão instrumental na atualidade é sintoma, na visão horkheimeriana, de uma profunda mudança ocorrida no pensamento ocidental. Se ao longo dos séculos predominou um conceito enfático de razão que congregava em si tanto o sentido subjetivo quanto objetivo de razão, em que fins particulares e universais convergiam, o que se denuncia agora é o fracasso da metafísica e da ontologia na construção de justificativas das quais se pudesse deduzir “[...] uma concepção de destino humano” (HABERMAS, 1988, p. 441). Neste modelo de razão objetiva havia uma relação harmoniosa entre a razão enquanto “força da mente individual” e a razão enquanto força que preside a totalidade do mundo. As relações homem-natureza podiam ser compreendidas a partir de uma teoria da razão objetiva. A racionalidade imanente à totalidade conferia sentido à vida dos indivíduos. As ações e propósitos dos indivíduos eram julgados e avaliados a partir dessa estrutura objetiva normativa, em que os problemas éticos tinham precedência sobre os demais. O propósito destas filosofias fundadas sobre o ideal de racionalidade universal era “conciliar a ordem objetiva do ‘racional’ [...] com a existência humana, incluindo o interesse por si mesmo e a autopreservação” (HORKHEIMER, 1976a, p. 13).

É nesta relação de predomínio da razão subjetiva sobre a razão objetiva, que Horkheimer (1976a) irá identificar a crise da razão na atualidade, pois há um limite do pensamento em conceber a objetividade em si, negando-a como uma ilusão. Os ideais de razão objetiva continuam sendo anunciados, mas funcionam apenas como “invólucros formais” que exercem pouco efeito sobre a vida prática dos homens.

Com o predomínio da razão subjetiva, a verdade metafísica que fundamentava a unidade das esferas de valor foi desintegrada. A pretensão de validade inerentes às esferas de valor normativa e expressiva, ou seja, nos campos da moral e da estética estão desprovidas de sentido. A formalização da razão trouxe implicações tanto do ponto de vista teórico quanto do prático. Em função desse desgarramento da razão, “o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável” (HORKHEIMER, 1976a, p. 16). Nesse caso, já não há mais critérios razoáveis que pudessem nos orientar na ação, visto que não cabe mais à razão reconhecê-los, esta atividade ficou relegada a fatores externos, à própria razão, não havendo, portanto, nenhum sentido em referir-se à verdade em nossas decisões morais ou estéticas.

O diagnóstico elaborado por Horkheimer identifica-se com a tese de Weber (1968), segundo a qual vivemos num mundo que carece de sentido. Habermas (1988) sintetiza o diagnóstico realizado por estes pensadores em quatro pontos coincidentes: a) o primeiro ponto refere-se à impossibilidade de se conferir a esse mundo um sentido, em decorrência do rompimento das imagens e dos conceitos metafísicos de mundo que caíram vítimas do próprio processo de racionalização. Embora estas imagens se façam presentes em nossas vidas, e sejam constantemente anunciadas, perderam força na determinação de nossas ações; b) um segundo aspecto trata-se de uma nova consciência inaugurada com a modernidade em que a racionalidade científica rompe com a consciência mítica; c) a subjetivação da razão passa a funcionar como instrumento exclusivo de autopreservação e definição de fins particularistas e individualistas; d) por

fim, Weber e Horkheimer reconhecem que com a perda da força integradora das imagens metafísicas e religiosas de mundo há uma perda da solidariedade social. Por esse motivo, estas imagens não podem ser consideradas como irracionais como fizera crer a ciência.

A identificação de Horkheimer com o diagnóstico que Weber realiza da modernidade não pára por aí, mas passa ainda pelo reconhecimento de que os processos de racionalização social desenvolvidos pelo capitalismo conduziu à perda de liberdade dos indivíduos. Weber (1987) vincula esta tese da perda de liberdade no capitalismo à idéia de profissão, cuja origem já estava presente na ascese cristã transposta para o âmbito das relações de trabalho e para a ordem econômica da produção. Disso decorreria a configuração de novos valores que justificam as relações de produção como uma espécie de estilo de vida. Este estilo converteu-se em invólucro férreo exercendo sobre os indivíduos um poder irresistível. Hoje, o capitalismo já não necessitaria desse invólucro nos termos postos pelo ascetismo, pois encontra em seu próprio funcionamento mecânico justificativas que produzem no homem o sentimento de importância e grandeza que perpetua a petrificação mecanizada de si mesmo. É deste ponto de vista, segundo Weber (1987, p. 200), que “[...]os últimos homens desta cultura farão verdade aquela frase: ‘especialistas sem espírito, hedonistas sem coração’”.

O sentido da tese da perda da liberdade tanto em Weber como em Horkheimer, na leitura de Habermas (1988), faz referência ao ascetismo religioso que ao longo da história fortaleceu a interiorização e potencialização da individualidade, ao mesmo tempo em que sustentou a harmonia entre os interesses do indivíduo e da sociedade no contexto das relações sociais e econômicas no liberalismo. A noção de indivíduo oriunda do cristianismo, salienta Horkheimer (1976a), influencia nossa cultura ao reforçar a negação da vontade em nome da autopreservação da alma. Ao proceder deste modo, confere ao homem um valor infinito. Pela imitação do Cristo o homem define um novo ideal por meio do qual modela sua vida terrena. Assim, Weber e Horkheimer associam o desenvolvimento do capitalismo em sua fase inicial a uma racionalidade que tem como elemento unificador o ascetismo da ética religiosa.

A idéia de individualidade, assinala Horkheimer (1976a), vai aos poucos se desgarrando do sentido religioso a partir da emergência do capitalismo e da livre concorrência. A individualidade passa a incorporar e a exprimir os divergentes interesses materiais dos indivíduos, com exigências próprias e direitos intransferíveis. O liberalismo torna-se o cerne do debate teórico e da prática liberal burguesa, que acredita que o progresso da sociedade se dá mediante a integração desses interesses no mercado, por meio da concorrência e competição ilimitadas entre os indivíduos.

Ao estabelecer como princípio mediador dos interesses dos indivíduos as relações de troca e o comércio, o liberalismo passa a regular e conformar a vida a partir do sucesso no mercado. Esse conformismo foi elevado ao *status* de ideal, conferindo a todas as coisas um ar de semelhança. Se para Horkheimer (1976a) o vínculo entre a emergência do indivíduo moderno e os interesses econômicos é claro, por outro lado o declínio deste mesmo indivíduo se dá no âmbito do espírito empresarial próprio do liberalismo. Nesse contexto, a liberdade e a autonomia do indivíduo são ameaçadas pela crescente burocratização da empresa e do Estado capitalistas, que são redefinidos em função das novas demandas econômicas. O processo de racionalização desenvolvido pelo capitalismo não significou para Horkheimer mais liberdade, mas perda de liberdade.

Horkheimer compreende a tese da *perda da liberdade*, na perspectiva do ajustamento dos indivíduos aos imperativos produzidos pela ordenação capitalista que controla comportamentos. Ao interpretar o sentido que a tese weberiana assume em Horkheimer, Habermas (1988, p. 448) comenta o seguinte:

O controle do comportamento passa tendencialmente da instância da consciência dos indivíduos socializados às instâncias planificadoras das organizações sociais.

Os sujeitos sentem cada vez menos necessidade de orientar-se conforme seu superego e cada vez mais necessidade de acomodar-se aos imperativos à sua volta.

Embora esse processo de ajustamento tenha existido ao longo de todo o processo civilizatório, Horkheimer (1976a) entende que com o moderno industrialismo ele adquiriu novas características, tornando-se mais deliberado e eficiente. Neste novo contexto, a vida do indivíduo foi “submetida à racionalização e ao planejamento”. Suas necessidades e desejos antes relegados à esfera do domínio privado foram devassados e submetidos às exigências da autopreservação, e postos a serviço do ajustamento ao sistema. Essa racionalização foi entregue à ação planejada e consciente de especialistas, que devem orientar todas as energias dos indivíduos para estarem “dentro e a partir do movimento da coisa” (HORKHEIMER, 1976a, p. 106).

Os conceitos que antes regulavam a realidade, a partir dos quais se desenhavam o ideal de uma sociedade mais justa e livre, são substituídos pela própria realidade que foi elevada ao *status* de ideal. Os conceitos elaborados pela razão objetiva adquirem o caráter de ideologias, dificultando, portanto, que se estabeleça a tensão entre a realidade e a suposta verdade sobre ela mesma, colocando sérios limites ao exercício da crítica. Em função deste ajustamento, Horkheimer (1976a) argumentará que se por um lado o homem encontra-se hoje mais livre e independente dos “padrões absolutos de conduta”, por outro lado ele passou a reagir de forma automática aos mecanismos gerais de adaptação.

O suposto acréscimo de liberdade produziu nos indivíduos uma espécie de comportamento autômato, pois suas necessidades, emoções e espontaneidade cedem lugar às exigências impessoais da sociedade de mercado. Segundo Horkheimer (1976a) os indivíduos submetem-se a estas exigências como alguém que desiste da sua individualidade. É nesse sentido que da tese da *perda da liberdade* decorre para o autor a pergunta pelo fim do indivíduo, pelo fim do sujeito. Esta questão põe em evidência a dificuldade em sustentarmos as noções de indivíduo e sujeito, na perspectiva kantiana. Horkheimer (1976a, p. 104) descreve, nos seguintes termos, a condição à qual teria sido reduzido o sujeito na modernidade:

A total transformação de todos os domínios do ser à condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los. Isso dá à moderna sociedade industrializada o seu aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, também o condena.

O interesse de Horkheimer e Adorno, segundo Habermas (1988, p. 451), volta-se para a reflexão sobre o significado do “atrofiamento da individualidade” na sociedade contemporânea, em que as várias esferas da vida, antes autônomas, foram progressivamente integradas pela “racionalidade cognitivo-instrumental”. A esse mundo reduzido ao pragmático, Horkheimer e Adorno o denominam de “mundo administrado” ou “sociedade administrada”. Com estas expressões os autores tratam dos novos processos de dominação desencadeados com o capitalismo tardio, cuja força não se baseia mais na violência física, mas em mecanismos opressivos que atuam de forma anônima no âmbito da subjetividade.

O conceito de “sociedade administrada” ou “mundo administrado” articula em si fatores econômicos, culturais e sociais, que conduzem de modo planejado ou automático ao monopólio da consciência e opinião dos indivíduos, impondo sérios obstáculos à sua capacidade de imaginar um mundo diferente daquele no qual estão inseridos. É desta perspectiva que Adorno e Horkheimer (1985) lêem o conceito de racionalidade formal desenvolvido por Weber para explicar o funcionamento da empresa capitalista, que impregnou os processos econômicos, sociais, políticos e culturais da sociedade con-

temporânea, que submetem os interesses dos indivíduos à lógica da organização burocrática.

A pré-história da subjetividade e o enrijecimento do sujeito

A formalização da razão nos termos acima descritos têm suas raízes no próprio processo civilizatório. Adorno e Horkheimer (1985) vão identificar uma dialética iluminista imanente à racionalidade ocidental, que porta em si o “civilizatório e o anticivilizatório”. É nesse sentido que estes autores pensam os conceitos de formalização e coisificação da razão para além do contexto do capitalismo nascente estendendo-os a toda história da espécie humana. Portanto, esses conceitos são identificados, conforme Habermas (1988, p. 484), à pré-história da subjetividade e da formação da identidade do eu e articulados em termos de uma filosofia da história. No livro *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer analisam trajetória da razão ao longo da história.

O pressuposto do qual partem os autores nesta análise é o de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia.” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 15). O pensamento que vai do mito ao esclarecimento, com o objetivo de livrar o homem do medo das potências ameaçadoras, redundou em uma nova mitologia. As diferentes estratégias criadas para escapar ao medo assumiram aspectos de uma nova dominação. O conhecimento resultante desse embate entre o eu e as forças obscuras conferiu ao homem o *status* de senhor. Já estaria presente no mito a tentativa de dominar os acontecimentos e a angústia que eles infligem ao homem. A observação dos ritos tem por objetivo aplacar a fúria dos deuses. Para isso, os homens criam imagens fantasiosas cuja função é conter o próprio medo. Já se encontra presente nesta atitude a condição de “sujeito” que o homem doravante assumirá. Adorno e Horkheimer (1985, p. 23) afirmam que “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento”. O mito adota “o princípio da racionalidade corrosiva”, próprio do esclarecimento.

A luta contra as potências ameaçadoras requer sacrifício, renúncia, cálculo racional, autodomínio e ascetismo. É por meio dela que se dá a constituição da subjetividade ao longo do processo civilizatório. Adorno e Horkheimer (1985) compreendem estes ideais ascéticos como imperativos que estão a serviço da autopreservação, os quais comportam elementos de violência. Nisso consiste o caráter paradoxal do esclarecimento que possibilita o domínio da natureza externa, à custa de colocar sob o jugo da razão a natureza interna.

No excurso “Ulisses ou mito e esclarecimento”, os autores tratam de forma detalhada do entrelaçamento entre mito e esclarecimento, a partir da releitura da *Odisséia* de Homero, pois entendem que “a *Odisséia* em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 53). A viagem de Ulisses de Tróia a Ítaca representa a metáfora da “proto-história da subjetividade”. O retorno de Ulisses representa o seu esforço em livrar-se das forças míticas, que ameaçam a sua identidade e sua própria sobrevivência. Por isso Ulisses torna-se astucioso e se faz herói pela astúcia, movido pelo medo da morte e da destruição. Para vencer as ameaças que o mundo da natureza lhe impinge, ele age de maneira calculada para atingir seus fins. Neste embate, o instinto de autopreservação é aguçado. A cada perigo vencido o eu sai fortalecido: “o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça de morte, na qual se torna duro e forte para a vida” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 56). Tornar-se “duro e forte para a vida” constitui o lema ulissiano e a condição para que o Herói possa se manter vivo, saindo ileso em todos os perigos. O preço pago pelo experiente Ulisses é o da auto-renúncia, da disciplina do eu, em favor do seu próprio fortalecimento e consolidação.

Ulisses constitui o protótipo do homem moderno e esclarecido, pois submete a natureza ao domínio de maneira calculada. À semelhança de Descartes, exerce o controle sobre seus desejos e paixões, cujo objetivo é dominar de maneira mais eficiente a

realidade. O domínio da razão sobre os sentidos, expresso no programa cartesiano, teria redundado numa espécie de “apatia” moderna, representada pelos personagens de Sade, cujo modelo inspira-se no sujeito moral kantiano. Para Adorno e Horkheimer (1985) a relação entre o projeto cartesiano e toda a modernidade, está vinculada à preocupação em manter o controle dos instintos em nome do saber e da emancipação dos indivíduos.

Em Descartes e Kant, o eu confere unidade aos fatos. Com este último, afirmam Adorno e Horkheimer (1985, p. 87): “o ego, a unidade sintética da apercepção”, é definido como “o ponto supremo a que é preciso ligar a lógica inteira”. O eu passa a ser o “produto e a condição da existência material” e funciona como instância da previsibilidade. Ao postar-se como instância calculadora, a razão coloca-se acima dos interesses que estão em jogo, o que fará da razão um instrumento neutro tanto a favor da paz ou da guerra, da tolerância ou da repressão: “A razão é o órgão do cálculo, do plano; ela é neutra com respeito a objetivos; seu elemento é a coordenação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 87).

Esta razão calculadora, cujos modelos identificamos no racionalismo cartesiano e no transcendentalismo kantiano, estabelece uma perfeita harmonia entre conhecimento e ação conferindo à sociedade burguesa um caráter de funcionalidade. A vida em seus mínimos detalhes encontra-se racionalizada. É nesse sentido que para Adorno e Horkheimer, Descartes e Kant antecipam no plano da razão o que Sade realizou em suas práticas. Em Sade esta funcionalidade encontraria seu modelo, “nos *teams* sexuais de Juliette, onde nenhum instante fica ocioso, nenhuma abertura do corpo é desdenhada, nenhuma função permanece inativa” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 87). Autonomia, liberdade e independência do sujeito perante a vida, postulados que constituem o legado da filosofia iluminista, são identificados pelos dois frankfurtianos com os personagens de Sade, os quais são lidos a partir do modelo moral do sujeito kantiano levado às últimas conseqüências. As novelas sadeanas revelam o que aconteceu com as pretensões da moral iluminista. A “saída do homem da menoridade” está condicionada ao uso rigoroso que se faça da razão, transformada em instrumento do cálculo e da contenção das paixões.

Não obstante reconhecerem a importância da moral kantiana, Adorno e Horkheimer (1985) vão identificar neste ideal moral alguns paradoxos. Um primeiro paradoxo refere-se à discrepância entre os aspectos formais da moral kantiana e as disputas econômicas que regem o mercado. Esperar que os indivíduos se submetam aos princípios da moral kantiana neste contexto tem para Adorno e Horkheimer algo de improvável. O segundo paradoxo está na base mesma desta moral que acredita no agir moral racional em situações em que o crime, a infâmia, o sofrimento encontram um clima propício para prosperar. O rigor da moral kantiana, pensada nos termos dos paradoxos acima, antecipa os horrores que inspiraram a barbárie, ao expulsar do campo da ação moral os sentimentos e os instintos. Segundo este raciocínio, as forças éticas seriam tão neutras quanto a razão cientificista. É neste ponto, então, que vão identificar na moral iluminista os aspectos da frieza presentes nas práticas totalitárias.

O imperativo categórico kantiano adquire aspectos de cientificidade. O pensamento calculador instala-se no âmbito da própria moral. É sob esta perspectiva que Adorno e Horkheimer vêem na “arquitetônica da razão pura” de Kant e no esquitejamento do corpo nas orgias de Sade o prenúncio de uma vida integralmente organizada, em que os princípios e os propósitos da razão iluminista foram funcionalizados pelos interesses econômicos no capitalismo.

Assim, podemos dizer que tanto em Kant quanto em Sade, a liberdade moral requer o distanciamento de qualquer sentimento: remorso, culpa, amor, ódio, compaixão. O melhor remédio contra estes sentimentos é a prevenção. No contexto da práxis burguesa é necessária a contenção destes sentimentos em função do bom andamento dos negócios. Neste caso, afirmam Adorno e Horkheimer (1985, p. 93), remetendo-nos a Kant: “A apatia (considerada como fortaleza) é um pressuposto indispensável da virtude”. Por meio da “apatia moral” se exerce o controle sobre os sentimentos. A força da virtude está na manutenção da calma e determinação na consecução dos propósitos.

O resultado final produzido pela formalização da razão, identificada nas peripécias de Ulisses e no gozo racionalizado dos personagens de Sade, acabou redundando na mutilação do próprio sujeito, que submetido à rigorosa disciplina já não pode lançar-se a novas experiências. Nesta perda da possibilidade da experiência podemos localizar o processo de enrijecimento dos indivíduos, que cada vez mais têm que se adaptar às exigências da realidade social que elimina tudo aquilo que de longe lembra os instintos originários. O não estar enquadrado às exigências do sistema social, o não se identificar com ele pode ser motivo de desprezo e hostilidade por parte dos integrados.

Esta leitura que fizemos de Adorno e Horkheimer nos permite argumentar com os autores sobre os riscos de uma nova barbárie, inerente ao processo civilizatório. As novas vítimas podem ser criadas a qualquer momento e atraírem sobre si toda fúria socialmente reprimida.

Até o momento insistimos em descrever a dialética imanente ao esclarecimento que teria conduzido, inexoravelmente, às práticas da dominação, da violência e da crueldade, por meio da formalização da razão, contraposta aos instintos originários vistos como inadequados por nos remeterem aos elementos da natureza que ainda insistem em sobreviver. Na realidade, Adorno e Horkheimer apontam os limites dos propósitos emancipatórios da razão iluminista, os quais, o esclarecimento não conseguiria transpor.

Da (im)possibilidade da experiência em educação

A reflexão do autor sobre a história do pensamento ocidental e os rumos por ela assumidos na modernidade traz sérias implicações para a autonomia dos indivíduos e para toda educação que se fundamenta nos ideais da razão iluminista. Estes ideais sustentam-se na crença de que seria possível a construção de uma sociedade segundo os desígnios do próprio homem, na qual a educação teria papel fundamental na formação do sujeito moral e epistemológico. Porém, a razão que se propunha formadora de sujeitos autônomos vê-se hoje limitada pelos mecanismos desencadeados pela racionalidade a ela imanente.

Para Horkheimer estamos vivendo uma crise ética decorrente da crise da própria razão. Nesta crise o pensamento revelou-se incapaz de conceber os ideais de razão objetiva ou, em muitos casos, passou a negá-los. Os princípios morais da nossa cultura perderam a força para direcionar as nossas ações práticas. Sob os efeitos desta crise, os interesses do mercado passaram a exercer um domínio, cada vez maior, sobre a consciência dos indivíduos. Esse processo culminou, como descrevemos anteriormente, na apatia e na frieza. Indivíduos embalados pela ideologia do bem-estar já não são capazes de sentir inquietações morais, pois o que é mais interessante nestas circunstâncias é garantir a sobrevivência, evitando a todo custo o sofrimento. É certo que não temos que sofrer sem necessidade ou desistir da busca da felicidade, mas quando esta busca coloca-se no nível da mera sobrevivência e da busca pelo prazer, corremos o sério risco de cair na indiferença para com o outro e perder o sentido da própria vida.

Esta situação é identificada com a mimese instaurada com a modernidade, controlada pelos princípios da racionalidade científica. É nesse ponto que podemos localizar o processo de endurecimento dos indivíduos, que cada vez mais têm de se adaptar às exigências da realidade social. Contra esse processo de enrijecimento dos indivíduos e da incapacidade de se espantarem diante da morte e do sofrimento, Horkheimer busca recuperar a sensibilidade, na expectativa de poder evitar a identificação com crueldade, portanto, com a barbárie.

Contra a crueldade, que persiste em sobreviver em cada indivíduo, o que podemos fazer é insistir em uma educação que sensibilize as pessoas para o exercício da alteridade. Horkheimer pensa sempre em uma educação que possa devolver às pessoas a capacidade de identificação com o outro, seja ou não do nosso grupo, partido político, etnia ou nacionalidade. Esta educação deve ocupar-se com a infância e a juventude,

períodos em que os preconceitos produzidos pela sociedade têm maior poder na estruturação do caráter e da personalidade.

Ao discutir o preconceito e o quanto ele molda nosso caráter, Horkheimer (1976b) alerta-nos para o quanto ele traz em si sentimentos bárbaros que ainda não fomos capazes de evitar, pois permanecem vivos e orientam nossas vidas. O preconceito funciona, desde a nossa infância, como um filtro que limita ou simplifica nossas experiências com o mundo e com as pessoas. Ele é resultante de um repertório de crenças e valores adquiridos socialmente, que de modo consciente ou inconsciente, determinam nossa valoração do mundo e dos objetos. A origem dos preconceitos é diversa. Podem ser fruto dos instintos de conservação, do amor próprio ou do prestígio social que determinadas práticas proporcionam aos indivíduos. Há também aqueles preconceitos mais obscuros que fazem referência ao poder, à inveja e à crueldade, os quais têm origem nas bases do processo civilizatório, que em nome da cultura impôs aos indivíduos a repressão dos instintos.

Há por parte das instituições sociais e da educação um relativo insucesso na formação de pessoas mais livres e capazes de se dedicarem à vida em sociedade. Esse limite está intrinsecamente ligado aos aspectos repressivos inerentes à própria cultura que acabou produzindo nos indivíduos profundas “cicatrices psíquicas”, em decorrência do caráter competitivo da sociedade ao longo da história. Mas a cultura se encarregou também de dissimular os conflitos criando o verniz da convivência feliz, em que a violência, o ódio e a frieza entre os indivíduos são ocultados. Deste modo, conforme Horkheimer (1976b), os preconceitos compreendidos como estruturas que simplificam o pensamento funcionam como a porta pela qual a “maldade reprimida” ganha passagem.

Como podemos perceber os preconceitos não são sentimentos naturais, pois são engendrados pela própria sociedade. Embora não tenham nada de natural, eles podem se converter numa espécie de disposição do caráter, que o indivíduo pode até conseguir dissimular, mas sem abandoná-la. Por esta razão, argumentar contra o preconceituoso não é tarefa fácil e a possibilidade de demovê-lo de suas idéias é sempre remota. O que não significa que tenhamos que desistir desse trabalho, porém sabendo o quanto ele é limitado.

Os limites de se argumentar contra o preconceituoso se devem à rigidez, ao enrijecimento, ao qual ele está submetido e que estrutura sua personalidade. Há, para Horkheimer e Adorno, uma íntima ligação entre o preconceito e a formação da personalidade autoritária. Isto torna os indivíduos mais vulneráveis às ideologias totalitárias.

Há nesse tipo de personalidade, segundo Horkheimer (1976c), uma renúncia à autodeterminação, em razão de um eu frágil, que não consegue se impor diante da prepotência das instituições sociais. Esse tipo de caráter rejeita a autodeterminação que poderia pôr em risco sua falsa segurança. Despreza a autonomia intelectual, a fantasia e a imaginação. Cultua a força e a virilidade, mas no fundo de tudo isso residiria o desejo de destruição inconsciente. Horkheimer resume assim os traços desse tipo de personalidade:

Uma entrega mecânica aos valores convencionais; submissão cega à autoridade que, com ódio cego, ataca a todos os oponentes e intrusos; repúdio do comportamento introvertido; mentalidade rigidamente estereotipada; tendência à superstição; valoração moral média; visão cínica da natureza humana; projetividade. (HORKHEIMER, 1976c, p. 174)

O desafio, portanto, é como educar esses indivíduos para que tenham uma experiência ampla com a cultura. Para Horkheimer (1976d) esse desafio requer algo que vá além da mera inculcação de crenças. Demanda uma educação que possibilite restabelecer nestes indivíduos a capacidade de se relacionarem de forma espontânea, intensa e viva com as pessoas e coisas. Para isso alguns obstáculos precisam ser enfrentados. O

primeiro refere-se aos aspectos autoritários que estão arraigados na própria cultura, aos quais estamos sujeitos. Essa cultura caracteriza-se pelo modo de pensar “à base do *ticket*”, que exige das pessoas uma rápida adaptação à realidade. O segundo obstáculo diz respeito aos processos de transformação sofridos pela família, em que o papel que o pai e a mãe antes desempenhavam foi hoje substituído pelo grupo e pela sociedade. Esse fato teria produzido indivíduos cada vez mais integrados à coletividade. Por fim, o último obstáculo que limita essa formação da personalidade autônoma está relacionado à indústria cultural que trata as idéias e o mundo de forma caricaturada e vaga. Os valores e os comportamentos são tratados de forma efêmera e contraditória sem possibilitar às crianças e adolescentes experiências consistentes.

Cientes dos obstáculos que precisam ser superados, como educar os indivíduos para que alcancem uma relação espontânea e viva com as pessoas e coisas? Para isso, é preciso pensar uma educação que combata os traços da personalidade autoritária, portanto, que não esteja baseada na repressão e na força. Ao explicar o sentido dessa experiência, retomamos o uso que o autor faz de três imagens. Sobre a primeira, afirma Horkheimer (1976e, p. 81):

Um exemplo para a interpretação desta amplitude de experiência o temos no vinho e no ato de beber vinho, na forma como realiza este ato o bebedor de vinho, o qual descobre com ele toda uma relação cultural e gustativa da qual obtém sobretudo a alegria. A palavra cultura relaciona essencialmente com o cultivo, o crescimento da uva e o ato de beber vinho. A alegria torna, precisamente, o homem melhor.

Esta imagem é bastante rica, pois explicita os profundos vínculos existentes entre as experiências dos sentidos e a experiência da cultura. O apreciador de vinho além do paladar apurado domina os segredos do cultivo da uva, da colheita e preparo, do armazenamento, o modo como deve ser servido e em que ocasiões. Isso demanda uma relação com experiências acumuladas ao longo de gerações, que foram vividas, ensinadas e incorporadas as quais proporciona ao verdadeiro apreciador o prazer e a satisfação.

Nessa relação encontram-se articulados os aspectos culturais e os elementos dos sentidos, donde emerge a intensidade da experiência. O ato cognitivo passa a ser uma atividade que envolve todos os nossos sentidos e estão associados ao “gosto”. Portanto, àquilo que proporciona o gozo e o prazer. Com esta imagem Horkheimer parece dizer-nos que nestas circunstâncias as pessoas estão mais propensas a mudanças e são mais alegres, felizes e encontram no mundo e nas coisas muitas maneiras de realizar o verdadeiro gozo e de ser feliz. Esta experiência possibilita a formação de sujeitos mais livres e mais predispostos às “experiências existenciais”, rompendo assim com a apatia.

A segunda imagem utilizada por Horkheimer (1976e) para exemplificar o sentido da “amplitude de experiência” trata da leitura que geralmente fazemos do rosto das pessoas. Olhamos para o rosto de alguém e lemos coisas do gênero: “a esse são concedidas melhores coisas que a mim” ou “esse talvez seja meu adversário político”, projetamos nas pessoas os nossos conflitos íntimos, marcados muitas vezes pela inveja e o ódio inconscientes. Este é um comportamento típico de pessoas que ainda não aprenderam a viver e a gozar a vida a partir da “amplitude de experiência”. Em uma vida baseada na “amplitude de experiência”, certamente teríamos um maior conhecimento dos homens e o rosto das pessoas passariam a dizer-nos coisas interessantes. Com esta imagem Horkheimer nos revela o quanto os preconceitos enrijecem os indivíduos limitando-os para a experiência. Olhamos as pessoas e definimos previamente em quais clichês elas se encaixariam e passamos a julgá-las a partir de conteúdos projetivos.

A terceira imagem utilizada por Horkheimer (1976e) faz referência ao turismo moderno, em que as pessoas movimentam-se apressadamente de um lugar para outro, de um museu a outro, de curiosidade em curiosidade, em busca de uma experiência que

já não são mais capazes de tê-la. Já não há mais tempo para as experiências, pois o espírito introjetado pela indústria cultural interpôs-se entre o indivíduo e a obra de arte. Nesse caso fica impossibilitada a atividade paciente da experiência simbólica que modifica o nosso interior, própria das experiências da cultura, que exige um tempo que não é este dado pela lógica do mercado. Essa figura do turista moderno revela a dificuldade dos indivíduos em realizar hoje experiências estéticas, pois os nossos sentidos encontram-se reificados e modelados pela mercadoria.

Para Horkheimer, a condição para se pensar uma ética passa pela possibilidade de se restabelecer nos indivíduos a capacidade para “experiências” que permitissem um vínculo com valores e crenças há muito suplantados pelo pragmatismo da razão instrumental e que, ao mesmo tempo, pudessem quebrar o enrijecimento produzido pelos preconceitos ao longo da civilização. É contra a educação que se baseia nesses princípios repressores, imanentes a toda história da civilização, que Horkheimer se levanta reivindicando a experiência como um caminho pelo qual podemos nos opor à uma educação para a identificação perversa com o todo social, ou, em termos frankfurtianos, que se identifica com a mimese repressora, reproduzindo a insensibilidade e o enrijecimento dos sujeitos.

Contra o risco permanente de retorno às práticas cruéis, Horkheimer reclama uma educação para a experiência que ainda seja capaz de predispor os indivíduos para a ruptura com a “frieza” e “apatia” do espírito, criando neles a aversão à crueldade evitando reforçar o ódio e a inveja e as diversas formas de preconceitos. Ter experiência no presente, nos termos reivindicados por Horkheimer, requer a reeducação dos sentidos por meio dos quais, quem sabe, o estranhamento diante do mundo pode ser restabelecido.

Horkheimer sabe das dificuldades em educar para a experiência indivíduos acostumados aos imperativos da indústria cultural. Embora reivindique a experiência, ele sabe o quanto ela tem se tornado rara em nossos dias. Vivemos em uma época marcada por paradoxos. De um lado o excesso de informação e de opinião, a falta de tempo e a obsessão pela novidade. De outro a nossa incapacidade de experienciar e significar o que nos acontece. Assim, o sujeito moderno se transformou num consumidor voraz de informações e de novidades, mas incapaz de estabelecer com as coisas, com o mundo, com os acontecimentos uma relação intensa de experiência e de sentido. Isto teria afetado também o tempo e o espaço escolar. Tem-se reivindicado mais tempo na escola e no ensino superior, mais formação permanente e mais atualização que acelere o ingresso dos sujeitos no mercado. Mesmo assim, temos a sensação de que estamos em dívida conosco e com o mercado, pois a qualquer momento podemos nos tornar defasados, portanto, descartáveis. Num contexto regido por essa lógica do ganhar tempo e do vencer a todo custo, a possibilidade da experiência é limitada. Este parece constituir o grande desafio para a educação hoje, o de educar para a experiência, numa época em que todas as nossas energias são consumidas, para usar uma imagem cara a Walter Benjamin (1992), no esforço em aparar os choques na multidão. Ou, ainda, como falar em experiência na educação escolar, se a cada dia tanto aluno como professores saem da escola emudecidos sem significar o que ali acontece? Assim, ao postular o empobrecimento da nossa experiência na atualidade, Horkheimer nos desafia a pensar a possibilidade de uma educação para a experiência, situados neste paradoxo.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BENJAMIN, Walter (1936). O narrador, in: *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Tradução. Maria Amélia Cruz. Lisboa, 1992. p. 25-57.

GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel de Jimenez Redondo. Madrid: Editora Taurus, 1988.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial do Brasil, 1976a.

_____. Sobre el prejuicio. Tradução de Joan Godo Costa, in: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976b.

_____. Prejuicio y carácter. Tradução de Joan Godo Costa, in: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976c.

_____. Enseñanzas del fascismo. Tradução de Joan Godo Costa, in: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976d.

_____. Ideas sobre la educación política. Tradução de Joan Godo Costa. In: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Península, 1976e.

WEBER, M. A ciência como vocação, in: *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira Mota. São Paulo: Cultrix, 1968.

_____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tradução de José Almaraz e Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones S/A, 1987.