



**A DIALÉTICA NEGATIVA ENQUANTO METODOLOGIA DE PESQUISA EM
EDUCAÇÃO: ATUALIDADES**

**NEGATIVE DIALECTICS AS A METHODOLOGY OF RESEARCH
IN EDUCATION: UPDATES**

PUCCI, Bruno

Doutorado em Educação pela PUCSP

Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de

Piracicaba

e-mail: bpucci@unimep.br





RESUMO

Com o apoio de conhecidos estudiosos de epistemologias, metodologias e técnicas de pesquisa, como Thiollent, Sanchez Gamboa e Severino, este artigo se propõe a estudar elementos que constituem a metodologia da *dialética negativa* e suas contribuições para as pesquisas atuais na área das Ciências Humanas e Sociais, particularmente, na Educação. Inicialmente apresenta considerações sobre o conceito de *Dialética negativa*, nome de um dos principais livros de Theodor Adorno, publicado em 1966, mas cujo conceito se faz presente em ensaios e livros do pensador frankfurtiano desde os anos 1931. A *Dialética negativa* se constitui no diálogo com Hegel e, ao mesmo tempo, em contraposição à sua dialética idealista; a seguir, aborda dois elementos metodológicos que a constituem (são muitos): o duplo sentido do conceito e a ideia de constelação; e termina o texto com a análise de um modelo de utilização da metodologia da *dialética negativa* na educação, construído por Theodor Adorno, no ensaio *Teoria da Semiformação*.

Palavras-chave: Dialética negativa - Metodologia de pesquisa – *Bildung* - Teoria da Semiformação - Theodor Adorno.

ABSTRACT

Based on the studies of well-known scholars such as Thiollent, Sanchez Gamboa and Severino, who have written about epistemologies, methodologies and research techniques, this article aims to examine what constitutes the methodology of negative dialectics and its contributions to current research in the area of Social and Human Sciences, particularly in education. First, it presents considerations on the concept of “Negative dialectics”, a 1966 book by Theodor Adorno, one of his main works. Although the book was published in 1966, the concept of Negative dialectics can be found in essays and other books by the author since 1931. The Negative dialectics is constituted in dialogue with Hegel and, at the same time, in contradiction to his Dialectical Idealism. Then the article discusses two methodological elements that constitute the concept (there are many): the double meaning of the concept and the idea of constellation. The text ends analyzing a model that applies negative dialectics methodology in education, built by Adorno in his essay Theory of semi-formation.

Keywords: *Negative Dialectics - Research Methodology - Bildung - Theory of semi-formation - Theodor Adorno.*





1. INTRODUÇÃO

Thiollent, no livro *Metodologia da Pesquisa-Ação*, ao analisar a ambiguidade presente no conceito “metodologia”, entre outras considerações, afirma que “metodologia”, além de ser uma disciplina que estuda os métodos, é também considerada como modo de conduzir a pesquisa; e complementa: “metodologia pode ser vista como conhecimento geral e habilidade que são necessários ao pesquisador para se orientar no processo de investigação, tomar decisões oportunas, selecionar conceitos, hipóteses e dados adequados” (1985, p. 25). Sanchez Gamboa, em seu livro *Pesquisa em Educação: métodos e epistemologias*, nos esclarece que “(...) um método é uma teoria de ciência em ação que implica critérios de cientificidade, concepções de objeto e de sujeito, maneiras de estabelecer essa relação cognitiva e que necessariamente remetem a teorias de conhecimento e a concepções filosóficas do real” (2007, p. 48). Severino, por sua vez, no livro *Conhecimento, pesquisa e educação*, assevera que “o pesquisador precisa estar atento à compatibilidade que deve existir entre as técnicas operacionais de que se utiliza, o método que adota e a epistemologia que lhe serve de base teórica” (2001, p. 60).

Com as bênçãos desses conhecidos estudiosos de epistemologias, metodologias e técnicas de pesquisa, acima reverenciados, vou tentar o estudo e a análise de alguns elementos que constituem a metodologia da *dialética negativa* e suas contribuições para as pesquisas atuais na área das Ciências Humanas e Sociais, particularmente, na Educação. Inicialmente farei algumas considerações sobre a *dialética negativa* de Theodor Adorno; a seguir, apresentarei dois elementos metodológicos que a constituem (são muitos): o duplo sentido do conceito e a ideia de constelação; e terminarei o texto com a análise de um modelo da utilização da metodologia da Dialética Negativa na educação.

Dialética Negativa é o nome de um dos principais livros de Theodor Adorno, publicado em 1996, mas o conceito *dialética negativa* se faz presente em ensaios e livros do pensador frankfurtiano desde tempos passados. Já nas crônicas ético-estéticas das *Minima Moralia*, escritas de 1944 a 1947, quando em exílio nos Estados Unidos, Califórnia, a ideia da negatividade perpassa os aforismos do livro. Cito três momentos: o primeiro, logo na “Dedicatória”: “O espírito não é como o Positivo que desvia o olhar do Negativo (...); ele só é





esse poder quando encara de frente o Negativo e nele permanece” (1992, p. 09). O segundo: “(...) Não há mais beleza nem consolo algum fora do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade, a possibilidade de algo melhor” (1992, p. 19). E, na última crônica das *Minima Moralia*, denominada “Para Terminar”, a dialética negativa adorniana mostra a força das dimensões teórica e ética:

O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo (...). Seria produzir perspectivas nas quais o mundo analogamente se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento. É a coisa mais simples de todas, porque a situação clama irrecusavelmente por esse conhecimento, mais ainda, porque a perfeita negatividade, uma vez encarada face a face, se consolida na escrita invertida de seu contrário (1992, p. 216).

Mas é em seu livro paradigmático, *Dialética negativa* (2009), que Adorno vai apresentar, por meio de inúmeras variantes, os elementos constitutivos de sua concepção teórico-metodológica. Diz ele, no Prefácio da obra: “A formulação Dialética negativa é um atentado contra a tradição (...). A intenção deste livro é liberar a dialética de sua natureza afirmativa, sem perder minimamente a precisão. Desentranhar seu paradoxal título é uma de suas intenções” (Cf. 2009, p. 7).

São vários os elementos conceituais metodológicos que entram na composição do sintagma “dialética negativa”. Vou, nesta exposição, analisar apenas dois: o duplo sentido do conceito e a ideia de constelação.

2. ELEMENTOS METODOLÓGICOS DA DIALÉTICA NEGATIVA

2.1- Com Hegel, contra Hegel

A *Dialética negativa* se constitui no diálogo com Hegel e, ao mesmo tempo, em contraposição à sua dialética idealista. À semelhança de Hegel, a negação é a mediação fundamental na passagem de um momento a outro no processo da constituição do conhecimento. Em contraposição a Hegel, a permanência na negatividade adia a síntese por tempo indeterminado: “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque





se perdeu o instante de sua realização. (...). Talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição prática” (2009, p. 11). À semelhança de Hegel é através do conceito que o sujeito conhece o objeto, pois o instrumental de intervenção da filosofia são os conceitos. Em contraposição a Hegel, o conceito, mesmo sendo uma “*adequatio rei et intellectus*”, com dizia a filosofia tradicional, não consegue captar o objeto em sua plenitude; ele é universal, abstrato, formal; o objeto por ele representado é particular, concreto, histórico: “A dialética é a consciência consequente da não-identidade” (2009, p. 13) entre conceito e objeto. E porque o conceito é a tentativa frustrada de o sujeito se identificar com o seu não-outro, o objeto, a filosofia padece de uma enorme ingenuidade: “saber quão pouco alcança o que é pensado e, no entanto, falar como se o possuísse inteiramente” (2009, p. 21). A dialética, na teimosia de seu momento negativo, é a tentativa de extinguir o suposto poder autárquico do conceito, arrancando-lhe dos olhos as vendas (Cf. 2009, p. 19). E, ao mesmo tempo em que atesta a fragilidade do sujeito em seu objetivo específico, o estimula a ir além de si mesmo, em busca daquilo que, no processo de conhecimento, foi reprimido, desprezado, ignorado: “Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar seu” (2009, p. 15). Ora, essa dialética que prioriza o objeto, que desnuda o sujeito, que atesta a fragilidade do conceito, ela mais intensamente do que nunca precisa da insistência do sujeito: “Em uma oposição brusca ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica definha” (2009, p. 42).

Em outras palavras, a filosofia só pode realizar o empreendimento de superar o conceito através do próprio conceito. Esta é a expressão chave que sustenta os aforismos da Dialética Negativa, em suas infindáveis variantes. Cito algumas: “o conceito pode ultrapassar o conceito e assim aproximar-se do não-conceitual” (2009, p. 16); “A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos (...).” (2009, p. 17); “Os conceitos — mesmo o de Ser da lógica hegeliana — visam algo para além de si mesmos” (2009, p. 18); “A reflexão filosófica assegura-se do não-conceitual no conceito” (2009, p. 19); “Na nostalgia (que anima a arte como algo não-conceitual – bp) reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito” (2009, p. 22); “Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade” (2009, p. 24); “Verdadeiros são os





pensamentos que não se compreendem a si mesmos” (2009, p. 48); “Somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede” (2009, p. 53).

2.2- O duplo sentido do conceito

E para realizar essa façanha de ir além do conceito através do próprio conceito, Adorno se utiliza de diferentes elementos teórico-metodológicos; e o duplo sentido do conceito é um deles. Para o frankfurtiano, um mesmo conceito deve ser abordado em um registro ao menos bidimensional, em que polos opostos se tensionem na perspectiva de expressar mais o objeto e o conceito também. A dialética se garante enquanto permanente tensão entre o pensamento, que é abstrato, universal e a realidade, que é contraditória, antagônica; os dois lados do conceito são expostos e, simultaneamente, confrontados entre si na tentativa de pensar o que lhe escapa. Alguns exemplos ilustrarão melhor o que se entende pelo duplo sentido do conceito. Assim, na *Dialética do Esclarecimento*, livro escrito a quatro mãos com Horkheimer, nos anos 40 do século passado, os autores reconstróem a dialética histórica da razão, argumentando que o esclarecimento (o iluminismo) sempre perseguiu o objetivo de livrar os homens do mito e investi-los na posição de senhores da natureza e dos outros seres da natureza; “mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (1985, p. 17). O esclarecimento, que se desenvolve enquanto o triunfo da razão sobre o mito, transforma-se, com o progresso da razão, em mito a serviço da dominação do homem e da natureza, tendo como instrumento de ação o procedimento eficaz, o cálculo, a fórmula, o número: “Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar” (1985, p. 34). Ou seja, o esclarecimento, ao mesmo tempo em que gera luz, petrifica-se enquanto mito.

Ainda na *Dialética do Esclarecimento*, a criação do conceito *Indústria Cultural* por Adorno e Horkheimer expressa bem o que estamos nomeando como duplo sentido. Afinal, a indústria cultural é cultura ou indústria? Nem uma e nem outra, se tomadas isoladamente, pois uma exclui a outra; contudo se compõem mutuamente para expressar a progressiva mercantilização dos bens culturais no desenvolvimento do sistema capitalista. Não é cultura porque a promessa de indivíduos autônomos, capazes de julgar e de decidir conscientemente





(condição *sine qua non* da cultura, da formação cultural) é, como que, sufocada pela assimilação dominante aos valores da sociedade esclerosada em que vivem; nem é indústria em sentido estrito, porque tem mais a ver com a circulação de mercadorias que com sua produção. Gabriel Cohn nos mostra que Adorno, em suas análises, adota o procedimento de jogar um polo do objeto cultural contra o outro, para demonstrar a impossibilidade de tratar cada um isoladamente. Tratar os dois polos conjuntamente é mostrar como se constituem enquanto ideologia, na incapacidade de realizar plenamente sua condição de cultura ou de indústria. Há mediação da indústria no interior da cultura (1986, p. 19). Ao mesmo tempo, no conceito de indústria cultural está presente a dimensão de cultura, enquanto promessa, mutilada, que se realiza às avessas, mas que pode ainda sugerir sua realização e abrir perspectivas de se resgatar elementos crítico-formativos. Daí o duplo sentido, a ambiguidade e os espaços de tensão e possibilidades que esse conceito carrega em si.

Nos aforismos da *Dialética negativa* é constante a utilização do duplo sentido dos conceitos. Nos aforismos 09 a 12, Adorno analisa o conceito de sistema filosófico; de um lado, mostra o “zelo paranóico” de todo sistema filosófico de não tolerar nada fora de si mesmo, pois o mínimo resquício de não-identidade poderia desmentir sua abrangência e causar-lhe inquietação; e compara os sistemas filosóficos a animais famintos, predadores, que querem devorar tudo: “O sistema é o ventre que se tornou espírito, a fúria é a marca registrada de todo e qualquer idealismo” (2009, p. 28). Toda filosofia tinha em comum a premissa de que ela só seria possível como sistema; essa crença teria paralisado a filosofia. Não só, para Adorno, em termos histórico-filosóficos, os sistemas do século XVIII eram uma representação, no espírito, dos interesses da classe burguesa, que tinha destruído a ordem feudal e a sua expressão reflexiva, a escolástica, e que sentia medo do caos que ela própria tinha gerado e que, para sua segurança, neutralizava rapidamente todo passo em direção à emancipação pelo fortalecimento da ordem, do sistema (Cf. 2009, p. 26). Daí a prevalência do espírito em relação ao mundo, da totalidade em relação ao individual, da identidade entre o ideal e o real. Portanto, para o frankfurtiano, a filosofia precisava manter o sistema, pois o que lhe era heterogêneo, a realidade histórica, social, se lhe apresentava como sistema administrado. Por outro lado, a filosofia, ao transpor a força do pensamento para a determinação aberta dos momentos particulares, precisa daquele espírito sistemático que





D'Alembert distinguiu e levou em conta na composição da Enciclopédia: “O pensamento enquanto enciclopédia, algo racionalmente organizado e não obstante descontínuo, assistemático e mais espontâneo, exprime o espírito autocrítico da razão” (2009, p. 33). É preciso perceber o momento particular em sua conexão imanente com outros momentos ao invés de meramente adaptá-lo ao todo, ao sistema de referências. “(...), a força especulativa capaz de lançar pelos ares o indissolúvel é a força da negação. É somente nela que sobrevive o caráter sistemático. As categorias da crítica ao sistema são ao mesmo tempo aquelas que concebem o particular” (2009, p. 30-32). Então, na própria conceituação da filosofia enquanto sistema, Adorno detecta duas dimensões antagônicas, que se confrontam, o espírito de sistema e o espírito sistemático. Não se pode hipostasiar nem um e nem o outro, nem o conceito e nem o objeto, nem a totalidade e nem os elementos. É da fricção entre os dois que a força da filosofia brota.

No aforismo 07, intitulado “Infinitude” (2009, p. 19-22), Adorno tece considerações sobre a idéia de infinito, corrompida pelo idealismo, quando se vangloria da capacidade de o conceito captar o objeto de forma ilimitada, exaustiva, abrangente, produzindo a identidade entre o que representa e o que é representado. É preciso refuncionalizar essa ideia legada pelo idealismo; é preciso desmitologizar o conceito, impedir seu supercrescimento; que ele se absolutize. A filosofia quer mergulhar a fundo perdido no que lhe é heterogêneo; mas sabe de suas limitações; conhece a precariedade de seu instrumento de intervenção, o conceito: “O conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente. Ele não deve promover o aparecimento do fantasma do todo” (2009, p. 20). Contudo — e aqui Adorno retoma as aspirações dos românticos alemães — o infinito, enquanto impossível, continua sendo o ideal da filosofia; ela quer de tal maneira aproximar o conceito do objeto de modo a desfazer a diferença entre um e outro; e sofre de tristeza (nostalgia) por não conseguir realizar essa infinitude. Mas ela não desiste em sua trajetória e vai buscar no lúdico, na mimesis, no momento estético — como faziam os românticos alemães — afinidades ilimitadas entre o conceito e o objeto; aproxima-se da arte, mas sem deixar de ser filosofia: “O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da mimesis, senão na medida em que se apropria de algo dessa *mimesis* em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela” (2009, p. 21). Então, o infinito enquanto visto pelo idealista desenhava o





fetichismo do conceito; visto na proximidade de elementos não-conceituais, se transforma numa aspiração possível.

2.3- A ideia de constelação

Na conferência de 1931, “A Atualidade da Filosofia”, Adorno afirmava que a autêntica interpretação filosófica se desenvolvia à maneira das soluções dos enigmas, ou seja, nestes, os elementos singulares e dispersos do fenômeno são colocados em diferentes ordenações, até que se juntem em uma figura, da qual se salta para fora a solução; do mesmo modo a filosofia, na análise de um particular concreto, tem de dispor seus elementos em *constelações mutáveis*, em diferentes tentativas de ordenação, até que eles se encaixem em uma figura legível como resposta. “Não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas interpretar uma realidade carente de intenções, mediante a capacidade de construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade” (2000, p. 10). É, pois, da construção de *constelações mutáveis*, com a finalidade de extrair conexões entre os elementos fenomênicos para interpretá-los filosoficamente, que vamos falar um pouco agora.

A inspiração adorniana da ideia de constelação vem de Benjamin, que dizia: “as ideias se relacionam aos fenômenos, como as constelações às estrelas” e que para construir as ideias é necessário continuamente voltar-se aos fenômenos mesmos, pois as ideias não são eternas e sim constelações historicamente específicas (Cf. BUK-MORSS, 1981, p. 97 e 201). Adorno dedica dois aforismos da *Dialética negativa* (“Constelação” e “Constelação na Ciência”) para tratar especificamente dessa categoria. Para ele a constelação ilumina o que há de específico no objeto e que não é levado em consideração pelo conceito no processo de conhecimento; isso porque as constelações só representam de fora aquilo que foi amputado pelo conceito do seu interior. Quando os conceitos se reúnem em forma de configuração em torno do fenômeno a ser conhecido, eles alcançam por meio do pensamento aquilo que o conceito extirpou de si. Adorno se utiliza de uma comparação dialética, já elaborada na Conferência de 1931, para representar visualmente a imagem e a ideia de constelação. Diz ele:





Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados; não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica (2009, p. 141-142).

No aforismo “Constelação na Ciência”, argumenta que Max Weber, no livro *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, ao utilizar-se do procedimento de definição para delimitar seus conceitos, recusa o esquema tradicional -- “*genus proximum, differentia specifica*”ⁱⁱ -- e exige que os conceitos sociológicos sejam compostos de maneira gradual a partir de seus elementos singulares extraídos da realidade histórica. E que, mesmo no livro *Economia e Sociedade*, em que são muitas as definições, “elas não são apenas fixações conceituais, mas muito mais tentativas de expressar, por meio da reunião dos conceitos em torno do conceito central, aquilo ao que ele remete, ao invés de circunscrevê-lo com fins operacionais” (2009, p. 143).

Vamos apresentar um exemplo, a meu ver paradigmático, da utilização da ideia de constelação na *Dialética negativa*; trata-se da interpretação do “princípio de troca como princípio de identificação”, composto por Adorno no aforismo “Sobre a Dialética da Identidade”. Vou citar o texto, apesar de longo, e comentá-lo:

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado como o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não idênticos se tornam comensuráveis, idênticos. A difusão (extensão) do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade. Não obstante, se o princípio fosse abstratamente negado; se ele fosse proclamado como o ideal de não precisar mais proceder, por reverência ao irredutivelmente qualitativo, segundo equivalentes, então isso constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça. Pois a troca de equivalentes constituiu desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade (a categoria métrica de convertibilidade), no lugar da racionalidade, que reside no princípio de troca, em verdade, ideologicamente mas também enquanto promessa, , apareceriam (retornariam) a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques. A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, no entanto, desigual, então a crítica da





desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo do ideal burguês de igualdade que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho e, com ele uma parte de sua vida, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador (2009, p. 128)ⁱⁱⁱ.

No ensaio de 1931, a “Atualidade da Filosofia”, Adorno já tinha destacado a criação do conceito “mercadoria” por Marx como uma configuração marcante que, de forma intensa e expressiva, iluminou as contradições da época e continua a espargir suas luzes interpretativas para os dias de hoje. Diz ele (Cf. 2000, p.11) que a figura histórica da forma mercadoria e do valor de troca, à semelhança de uma fonte de luz, pôs a descoberto a configuração de uma realidade, que a investigação do problema da coisa-em-si se esforçava em vão na busca de seu sentido. E em vários momentos da *Dialética negativa*, o frankfurtiano argumenta que o pensamento idealista hegeliano do século XIX é uma transposição para o espírito da ideologia burguesa em vigência nos países europeus mais avançados de então (Cf. 2009, p. 28; 31; 49). Cito um desses momentos: “Conceito e realidade possuem a mesma essência contraditória. Aquilo que dilacera a sociedade de maneira antagônica, o princípio de dominação, é o mesmo que, espiritualizado, atualiza a diferença entre o conceito e o que lhe é submetido” (2009, p. 49). Daí se entender o parentesco entre o “princípio de troca” e o “princípio de identificação”: o primeiro por reduzir toda mercadoria ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho; o segundo por identificar, e, portanto reduzir, todo conceito, universal, abstrato ao objeto, real, histórico. A troca outra coisa não faz senão identificar toda e qualquer mercadoria com o tempo médio de trabalho utilizado para a sua produção: “os seres singulares não idênticos se tornam comensuráveis, idênticos”. Assim como o idealismo, enquanto sistema, tende a enquadrar todas as manifestações do espírito em seu interior, para ostentar sua autarquia e para não perder o controle; assim também, o sistema capitalista tende a reduzir tudo a mercadoria, até as manifestações espirituais, culturais, pois assim ele se mantém dominante e senhor do mundo: “A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”. Então fica claro, nesse primeiro momento, que o conceito, enquanto quer abarcar o todo do objeto, é falso; assim como o princípio de troca é falso, pois troca o desigual como se fosse igual. Esta é a crítica radical de Marx ao sistema capitalista que busca





o seu desenvolvimento e permanência com a exploração da força de trabalho; e é a estrela mais luzidia da constelação “mercadoria”.

Mas Adorno acrescenta outras estrelas para iluminar o conceito e fazê-lo dizer mais de si mesmo. E a primeira delas é jogar o princípio de troca contra seu passado, para no confronto entre os dois momentos, extrair-lhe potencialidades. Se o princípio troca não fosse mais levado em consideração enquanto parâmetro de câmbio de equivalentes; se se anulasse sua métrica de convertibilidade; se se eliminasse a racionalidade, mesmo que questionável, que ele carrega em suas transações; se ele fosse negado abstratamente, sem levar em consideração a história que movimenta sua constituição; o que isso poderia significar para os homens dos dias de hoje? Na verdade, a conceituação do princípio de troca como o coração do sistema capitalista só foi possível a Marx naquele momento específico; e muitos elementos dispersos da realidade foram levados em conta para o seu surgimento: a revolução industrial na Inglaterra e a filosofia dos empiristas bretões do século XVII; a revolução política francesa e o iluminismo dos enciclopedistas do século XVIII; os escritos dos economistas burgueses; a *Aufklärung* tedesca expressa no idealismo de Kant, Fichte e Hegel, bem como nos poemas e romances de Goethe, Schiller e do romantismo alemão do século XIX; as intervenções sindicais e políticas da classe operária nos países mais avançados da Europa dos anos 1850. Foi na tensão entre esses diversos elementos/momentos sociais, culturais, políticos, econômicos, aparentemente dispersos, que Marx produziu o conceito de mercadoria, o princípio de troca. Então, para Adorno, a negação abstrata do princípio de troca poderia significar: “uma desculpa para retornar à antiga injustiça” do sistema escravagista greco-romano, um retorno “à apropriação imediata, à violência” medieval dos senhores contra os servos da terra, um favorecimento ao “privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques” no interior do sistema capitalista. Ou seja, o princípio de troca é ideológico, injusto, uma troca de desiguais; porém representa um ponto avançado na história das relações dos homens enquanto indivíduos que produzem e vivem na sociedade; e sua negação abstrata seria um retrocesso.

Adorno, através da luz que lança ao passado das relações comerciais e existenciais dos homens, aponta outros elementos encapsulados na constituição histórica do princípio de troca. Mas não para por aí. O princípio de troca é também uma promessa e tem que ser confrontado com seu amanhã. E aqui mais uma estrela, mesmo que ainda trêmula, começa iluminar o





trajeto do objeto em análise. Quando se faz a crítica à mercadoria como “troca do igual e, no entanto, desigual”, como troca “da desigualdade na igualdade”, se busca, ao mesmo tempo, mesmo que sem o dizer, a realização de um ideal de troca livre e justa, que, no interior do sistema capitalista, é impossível. Sinaliza a destruição do sistema; e os dirigentes burgueses estão atentos a isso e se utilizam, todo momento, de todo instrumento, ideológico e/ou repressivo, para deter o avanço do ideal de igualdade. Mas o princípio de troca é irrequieto; foi-se constituindo genealogicamente através dos tempos; está em plena maturidade no sistema capitalista; se tornou ainda mais universal em tempos de tecnologias digitais; mas continua carregando dentro de si a promessa de troca livre e justa, alimentando a idéia da luta coletiva dos homens por um novo tipo de sociedade. É utopia; é possibilidade; é direção; é o chão materialista de Adorno nos entremeios da negatividade de sua dialética; é a possibilidade da dialética negativa ser superada e se realizar a síntese tão desejada. Quem sabe um dia essa trêmula estrela vai espargir seu brilho com plenitude; e a constelação “princípio de troca” se tornará um plenilúnio no céu e na terra dos homens: “Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho e, com ele uma parte de sua vida, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador” (2009, p. 128).

Cada ensaio de Adorno articula a ideia de construir uma constelação específica e concreta a partir dos elementos do fenômeno, de maneira que a realidade sócio-histórica que constitui sua verdade se torne fisicamente visível em seu interior. Para Buck-Morss,

Adorno não escrevia ensaios, compunha-os, e era um virtuoso dos meios dialéticos. Suas composições verbais expressavam uma ideia através de uma sequência de reversões e inversões dialéticas. As frases se desenvolviam como temas musicais. Desdobravam-se sobre si mesmas em uma contínua espiral de variações (1981, p. 201).





3. A TEORIA DA SEMIFORMAÇÃO COMO UM MODELO DA DIALÉTICA NEGATIVA

E, para terminar, vou apresentar um modelo de como Adorno utiliza-se da concepção metodológica da *dialética negativa*, à luz do duplo sentido do conceito e da ideia de constelação, na interpretação de questões educacionais. Trata-se da maneira como compôs o ensaio “Teoria da Semiformação” (*Theorie der Halbbildung*). Para o frankfurtiano, o conceito “modelo” goza de especificidade no interior de sua forma de expressar as ideias. Diz ele: “Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos: a dialética negativa é um ensemble de análises de modelo” (2009, p. 33). Os modelos não são simples exemplos, não se limitam a ilustrar considerações gerais; ao mesmo tempo em que elucidam o que é a dialética negativa, dando-lhe densidade e substancialidade, eles continuam e complementam a exposição dos seus conceitos, inicialmente tratados em termos gerais, e agora dirigidos concretamente para o interior do domínio real de um objeto de análise. Vamos, pois, ao ensaio “Teoria da Semiformação”.

Adorno se propõe, neste ensaio, a analisar a crise da *Bildung* (formação) em seu tempo (anos 1960), na Alemanha, e no primeiro parágrafo levanta a hipótese de sua interpretação: “A formação agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado” (...) a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual, o que exige uma teoria que seja abrangente (2010, p. 9). Adorno recria um termo novo para expressar uma nova ideia: “semiformação”; mas não só, cria para nós um enigma na escolha do sentido do termo: o que é semiformação (*Halbbildung*): uma falsa formação? Um meio caminho em direção à formação? Um empecilho à formação? É só a leitura atenta do texto que vai nos mostrar a densidade de sentido que o conceito ganha no transcorrer de sua exposição e porque o autor denomina a crise da formação de seu tempo de semiformação.

Nos parágrafos 2, 3 e 4, inicia a busca do sentido do conceito-chave de seu ensaio, “semiformação” e, para tal, utilizando-se do “duplo sentido do conceito”, contrapõe os dois elementos que, ao mesmo tempo, constituem a ideia de “formação”: a autonomia do espírito e a adaptação ao contexto em que se vive. E o faz isso negativamente, questionando a fetichização de um momento e/ou do outro. Inicialmente problematiza o sentido do termo cultura ou formação cultural na linguagem do senso comum: “Para esta teoria, a ideia de





cultura não pode ser sagrada – o que a reforçaria como semiformação –, pois a formação nada mais é que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva” (2010, p. 9). O senso comum alemão entendia a cultura em sua dimensão espiritual, em oposição direta à práxis. Essa perspectiva única deturpava o conceito de formação. Adorno mostra tal fragilidade com uma observação histórica incisiva, se apoiando em Max Frisch, que dizia existir alemães que cultivavam intensamente seus espíritos através da música e da literatura clássica e, no entanto, se encarregaram tranquilamente da práxis assassina nos campos de concentração. Que formação cultural é essa? E enfatizava: “A formação que se esquece disso, que descansa em si mesma e se absolutiza, acaba por se converter em semiformação” (2010, p. 10). Mas, por outro lado, a formação, se for entendida apenas como conformação à vida real, como momento de adaptação, também impede os homens de se educarem uns aos outros e reforça apenas o *desideratum* da acomodação. E conclui:

Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias-fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação –, cada uma delas, isolada, se coloca em contradição com seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva (2010, p. 11).

É a tensão entre esses dois momentos, do espírito e da integração, da autonomia e da adaptação, que constitui o conceito de formação; o homem deve ser um cidadão de seu tempo, integrando-se no conhecimento e no desenvolvimento das potencialidades humanas, utilizando-se das tecnologias mais avançadas que a situação histórica lhe apresenta; mas, ao mesmo tempo, tem de ser um crítico de seus dias, problematizar-lhes as injustiças existentes, não deixar-se dominar pelo coletivo. Adorno argumenta, no parágrafo 4, que o duplo caráter da formação nasce das contradições sociais que a própria formação quer resolver, mas que enquanto simples formação não possui um poder para tal (Cf. 2010, p. 11-12).

Se nos parágrafos anteriores, à semelhança de Max Weber, recusa o esquema tradicional de definição e compõe o conceito *Bildung* a partir de elementos singulares extraídos da realidade histórica, nos parágrafos seguintes (5 a 09) volta-se para as origens do referido conceito para entender o seu desenvolvimento e os valores nele presentes. É no confronto com o passado, que nuances que o constituem vão se manifestarem; e esse





confronto mostra que o conceito de formação ganha forma cultural com o desenvolvimento da burguesia, na Alemanha; ele continha em suas entranhas as esperanças de uma “*sociedade burguesa de seres livres e iguais*”; e a formação era tida como condição primeira para o estabelecimento de uma sociedade autônoma: “quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo” (2010, p. 12-13).

Moses Mendelsohn (1728-86) nos informa sobre a introdução do conceito *Bildung* no discurso filosófico moderno alemão. Diz ele, em 1784, ao responder à questão “O que é o Iluminismo”, proposta pela Revista Mensal Berlinense:

As palavras Iluminismo [Aufklärung], cultura [Kultur] e formação [Bildung] são ainda recém-chegadas em nossa língua, pertencem em princípio apenas à linguagem dos livros. O vulgo dificilmente as compreende (...). Ainda não houve tempo suficiente para que o uso linguístico, que parece querer distinguir entre essas palavras de igual significado, pudesse conferir-lhes os respectivos limites. Formação, Cultura e Iluminismo são modificações da vida em comunidade, efeitos da dedicação e dos esforços dos homens em prol da melhoria das condições do convívio social. Formação divide-se em Cultura e Iluminismo. A primeira parece relacionar-se antes à vida prática. (...). Iluminismo, por sua vez, mais parece dizer respeito a aspectos teóricos. (APUD MAAS, 2000, p. 26).

A burguesia alemã, em seus primórdios, sentia necessidade de uma formação básica para enfrentar a aristocracia – dona de uma cultura mais elaborada –, e se estabelecer como classe. Wilhelm Meister – personagem do romance de Goethe –, filho de comerciantes burgueses, que queria se aproximar da aristocracia para se tornar culto, assim se expressa em carta a seu cunhado:

Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância. (...). Fosse eu um nobre e bem depressa estaria suprimida nossa desavença; mas, como nada sou mais do que um burguês, devo seguir um caminho próprio, e espero que venhas a me compreender (GOETHE, 2006, p. 284)^{iv}.

“Instruir-me a mim mesmo”, “inclinação irresistível por essa formação harmônica de minha natureza”, “inclinação pela poesia e por tudo o que está relacionada com ela”, “necessidade de cultivar meu espírito e meu gosto”, são todas expressões da formação





humanista-filosófica de um indivíduo, mas também de uma classe social em constituição, a burguesia, que, progressivamente, vai conquistando o poder e a administração da sociedade alemã, mas que busca também aquele lastro cultural, espiritual, que só o tempo, a experiência e as relações de classes lhe podem fornecer.

Adorno argumenta que a *Bildung* não foi apenas sinal de emancipação da burguesia; foi igualmente o sinal de sua sustentabilidade social, pois sem a formação dificilmente o burguês teria se desenvolvido como empresário, como gerente ou como funcionário. Por outro lado, os dominantes burgueses, na constituição das nações desenvolvidas da Europa, monopolizaram a formação cultural e, negaram aos trabalhadores os pressupostos para a sua formação e, acima de tudo negaram-lhe o ócio, o tempo livre para se dedicarem às coisas espirituais. O tempo livre deveria se contrapor ao trabalho, não como exclusão mas como complementação de seu desenvolvimento; seria o tempo destinado à restauração das forças, mas sobretudo o tempo para os trabalhadores reorganizarem seus momentos vitais, a partir de seus interesses e necessidades, em atividades que lhe dessem prazer, crescimento espiritual, conhecimentos novos, gosto pela vida: momentos integrais de sua existência. E, no entanto, foram forçados a se enquadrar no sistema de produção, se quisessem sobreviver. (Cf. 2010, p. 14). No campo, se desenvolveram processos semelhantes de dominação: com o progresso da cultura burguesa e das técnicas, os trabalhadores rurais também foram conquistados espiritualmente pela indústria cultural e o *a priori* do conceito de formação, a autonomia, não teve tempo nenhum de se constituir, e a consciência passou diretamente de uma heteronomia a outra; no lugar da autoridade da igreja, instaurou-se o domínio dos esportes, do rádio, da televisão (Cf. 2010, p. 15). Em outras palavras, o desenvolvimento cultural tanto dos trabalhadores fabris, como dos homens do campo, se processou de maneira enviesada, prevalecendo ideologicamente a integração, o conformismo, não obstante as tensões, as revoltas, as lutas históricas dos operários e dos camponeses. Diz Adorno: “Por inúmeros canais, fornecem-se às massas bens de formação cultural. Neutralizados e petrificados, no entanto, ajudam a manter no devido lugar aqueles para os quais nada existe de muito caro ou elevado” (2010, p. 16).

Nos parágrafos 10-13, Adorno destaca novos elementos que surgem com o desenvolvimento do capitalismo, que vão debilitando a força do conceito de formação e





favorecendo sua transformação em semiformação. Assim, com o desencantamento do mundo, pelo progresso das técnicas, e o conseqüente avanço da racionalidade instrumental, um conjunto de valores tradicionais vinculados ao conceito de formação vai cedendo seu espaço e gerando o que ele chama “a perda da tradição”, que se expressa, entre outras, nas seguintes manifestações:

- no “desprestígio da autoridade”: As reformas escolares em si mesmas necessárias, ao favorecerem uma maior liberalização do indivíduo, restringiram a autoridade dos mestres e dos pais, e, com isso, um dos pressupostos para a maturação do educando; sem o confronto com a autoridade, a formação do ego fica prejudicada; e, com o enfraquecimento do ego, a capacidade de resistir ao conformismo do sistema fica abalada;

- na “desvalorização da memória”, do ato de decorar, pelo uso intensivo de aparelhos mnemônicos e de instrumentos de multiplicação e difusão de informações; predomina a preocupação com o presente, com a agitação da vida moderna, com as vivências do cotidiano, com as ondas de novidades trazidas pela indústria cultural. Mas, com a perda da memória atrofia-se também a capacidade de o indivíduo lidar com o seu ontem, com o passado histórico de sua gente. E, ao mesmo tempo, “se priva o intelecto e o espírito de uma parte do alimento de que se nutre a formação” (Adorno, 2010, p. 22);

- no “desaparecimento da filosofia pelas reformas escolares”; mesmo com a hegemonia do idealismo especulativo, tais reflexões permitiam ao educando o estranhamento, o espanto, a suspeita, o questionamento. “A irrevogável queda da metafísica esmagou a formação”, lamenta o frankfurtiano (2010, p. 23);

- na “carência de imagens e formas de existências”, que constituíam o cerne da tradição e que revestiam o ser existente de cores e sons; em seu lugar, os meios de massa introduziram uma mitologia substitutiva: as estrelas de cinema e as canções de sucesso, que, com suas letras e títulos, irradiam um brilho calculado (Cf. 2010, p. 24).

E, com a perda desses elementos constitutivos da tradição, outras conseqüências se fizeram sentir ao indivíduo na sociedade burguesa:

- a “eliminação dos momentos de diferenciação”, pelo desenvolvimento intenso e veloz da indústria cultural, que a tudo confere um ar de semelhança, dissemina bens padronizados, harmoniza a palavra, a música, reproduz sempre o mesmo (Cf. 1986, p. 111-





126). Como, para a formação cultural, o novo, o diferente são-lhe necessários, com a eliminação dos momentos de diferenciação, prevalece a identidade, a generalidade, a semiformação. E, Adorno, nas *Minima Moralia*, ironiza tal atitude: “Ver semelhança em tudo e tornar tudo igual é sinal de vista fraca” (1992, p. 64);

- a “poda do espírito crítico”: a semiformação, com o progresso da integração, do conformismo, atinge o espírito, despojando-o do distanciamento em relação ao objeto e de seu potencial crítico; o homem debilita sua capacidade de captar nos fatos a possibilidade de ir além deles (2010, p. 22);

- a “atrofia da espontaneidade”: este momento “tal como glorificado nas teorias de Bergson e nos romances de Proust e tal como caracteriza a formação como algo distinto dos mecanismos de domínio social da natureza, decompõe-se na agressiva luz das avaliações” (2010, p. 23). A semiformação não atinge apenas a razão, adultera também a vida sensorial; é o sujeito, enquanto um todo e em suas dimensões particulares, que se vê atingido por uma racionalidade que, em si mesma, é irracional (Cf. PUCCI, 1998, p. 99-103).

No parágrafo 14 do texto, Adorno traz mais alguns elementos para se entender o que ele chama de semiformação e o parágrafo termina com uma oração paradigmática: “Nada do que, de fato, se chame cultura, poderá ser apreendido sem pressupostos” (2010, p. 30). A cultura não cai pronta do céu; ela é construída, pacientemente, através do tempo pelos homens em sociedade; ela é adquirida pelas pessoas na longa e difícil experiência de construção de seu eu, de sua vida; ela exige persistência, pressupostos, pois “elementos que penetram na consciência sem se fundir em sua continuidade se transformam em substâncias tóxicas” (2010, p. 27); e como o frankfurtiano já tinha anotado anteriormente, ela precisa do ócio, do tempo livre para ser elaborada. E é isso que a correria da vida moderna, que o imediatismo das atividades, que a sobrecarga de trabalho, nos roubam. Adorno cita dois exemplos: o do mestre toneleiro que, em seu desejo por cultura, se dedicou à leitura da “*Crítica da razão pura*”, de Kant, e acabou na astrologia, porque apenas nela se poderia entender a citação do filósofo, que compara a lei moral que existe em nós com o céu estrelado que está sobre nós. O segundo exemplo apresenta a dificuldade do novato que se utiliza da ética de Espinosa sem conhecer as conexões entre ela a doutrina cartesiana de substância e com as dificuldades da mediação entre a *res extensa* e a *res cogitans*; possivelmente ele abandonará esses estudos





como um discurso confuso ou, até, sob a égide de um filósofo famoso, os usará tais e quais (Cf. 2010, p. 29). Faltam aos dois personagens os pressupostos, os antecedentes para o entendimento dos escritos desses pensadores; eles não só não vão compreender os elementos teóricos estudados, como – e é isso que caracteriza a semiformação – vão captá-los de maneira ingênua, disforme e prejudicial, como substâncias tóxicas para seu espírito; e, pior ainda, sentem-se confortavelmente bem com esses novos conhecimentos. “O entendido e experimentado medianamente – semientendido e semiexperimentado – não constitui o grau elementar da semiformação, e sim seu inimigo mortal”. A semiformação não é um caminho intermediário, um meio caminho para a formação; ela é, antes de tudo, um obstáculo à formação. Adorno traz como exemplo a execução de uma obra musical; ela fica sem sentido, deixa de ser ela mesma, quando não é inteiramente bem executada. Assim como na arte não existe valores aproximados, assim também acontece com a experiência espiritual como um todo (Cf. 2010, p. 28-29). Parece-nos que o conceito *Halbbildung* não significa apenas pseudo formação; é muito mais que isso; é um impeditivo para a formação; é um ludibriar o indivíduo com o sentimento de uma formação; é infiltrar no espírito substâncias que envenenam a faculdade de pensar, de refletir, de resistir.

E, após ter confrontado a *Bildung* com as suas origens históricas, após ter descrito seu desenvolvimento abrangente, mas mutilado, no desenrolar da história da burguesia e as consequências culturais funestas para os trabalhadores do campo e da cidade, Adorno retoma, no último parágrafo do ensaio, o duplo sentido do conceito de formação e analisa-o em sua contemporaneidade^{vi}. O conceito de formação, assim como a realidade da qual ele foi extraído, é histórico; se é a tensão entre seus dois momentos que o constitui; historicamente um momento pode prevalecer sobre o outro e desfazer a tensão. “Impõe-se, nesta atual hora histórica, a reflexão sobre a formação” (2010, p. 39). Constata o frankfurtiano que os abusos sociais da semiformação confirmam que ela foi continuamente produzida e reproduzida por situações concretas, que mantém impotente a esfera da consciência e que não é possível mudá-la apenas pela intervenção do pensamento negativo. E observa também que, nas contradições do sistema, o problema da formação cultural traz em si uma antinomia aguda: de um lado, a cultura não pode simplesmente se elevar, abstratamente, como uma norma ou valor, numa postura arrogante e superior, pois soa como algo estranho e infrutífero em face da





tendência objetiva de sua liquidação. Por outro lado, frente a essa situação desesperante, não se pode desenvolver uma teoria da sociedade que se norteie na direção da ‘positividade’ da semiformação, apropriando-se da liquidação da cultura, pois seria “subscrever complacentemente o que se supõe inevitável”, tornando-se corresponsável pelo retrocesso à barbárie. Além de que seria falso presumir que nada escape ao controle da semiformação generalizada. A saída seria insistir fortemente na tensão entre seus elementos constitutivos, rejeitando tanto uma concepção espiritual de cultura tomada como absoluta quanto uma concepção de cultura como mera função da prática imediata. Porém no momento atual, em que os elementos formativos se deixaram corromper quase que totalmente, impõe-se a ênfase sobre a “irrevogável autonomia do espírito frente à sociedade” (2010, p. 39). Se se negar a busca dessa independência, o espírito fica sufocado e se transforma em ideologia. Pois o que se dá é a dominação de um momento pelo outro e não tensão; para se resgatar a dialética polaridade entre ambos, é preciso, com determinação, reconstruir esse *tour de force*. E a perspectiva para que o espírito possa afirmar seu momento de independência só pode surgir do âmago mesmo da formação cultural, embora o “prender-se com firmeza a ela depois que a sociedade a privou de sua base”, seja uma afirmação de anacronismo. É neste tenso campo de forças e de impulsos irreconciliáveis que Adorno continua apostando na intervenção negativa como uma forma de práxis: “a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a autorreflexão crítica sobre a semiformação, em que necessariamente se converteu” (2010, p. 39; Cf. PUCCI, 2007, p. 150-151). Ou seja, mesmo sabendo que a intervenção apenas do autorrefletir é insuficiente para transmutar a realidade da semiformação, contudo é o pensar um dos instrumentos fundamentais que o indivíduo ainda tem em mãos para reagir, resistir e participar. E este é o momento da utopia presente na concepção dialética negativa adorniana. O conceito de semiformação não é apenas falsa formação, impedimento para a formação, ingestão de substâncias tóxicas que envenenam o espírito. Ele também já foi um dia formação e, portanto, contém em seu âmago a possibilidade de seu contrário. Ele deve ir contra si mesmo no sentido de se superar e resgatar o que foi reprimido, sufocado nele.





4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que fizemos nesta análise da “Teoria da Semiformação” foi a tentativa de mostrar como os elementos teórico-metodológicos da dialética negativa, expressos através do duplo sentido do conceito e da idéia de constelação são constitutivos na composição desse ensaio. O duplo sentido do conceito formação — momento da adaptação e elevação do espírito — foram confrontados em sua conceituação teórica, no momento de sua origem histórica, no desenvolvimento da classe que desfraldou a *Bildung* como bandeira, em sua transformação progressiva em semiformação, no predomínio exagerado do conformismo ao sistema dominante, na possibilidade utópica de sua superação e da superação do próprio sistema que a gerou. Por outro lado, a idéia de constelação nos fez ver que a univocidade conceitual não ilumina satisfatoriamente um objeto; é preciso outras luzes, outras estrelas para fazê-lo. E Adorno, no desenrolar dos 20 parágrafos que constituem o ensaio, vai iluminando as diversas nuances de seu objeto, a *Bildung*, mostrando os momentos históricos, sua frágil constituição antinômica, o crescimento descomunal de sua contrapartida, a *Halbbildung*, as perdas irreparáveis e a perspectiva, mesmo que não crível, de seu resgate. E no confronto do presente sombrio com a frágil origem, mas promissora, e da hora atual com o quem sabe do amanhã, o sonho de uma “humanidade sem status e sem exploração” (2010, p. 13) se torne uma realidade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática, 1992, 216 p.

_____. **Dialética Negativa**. São Paulo: EDUNESP, 2009, 351 p.

_____. **Atualidade da Filosofia**. Piracicaba: UNIMEP, 2000, 17 p. (publ. Interna).

_____. Teoria da Semiformação. In: PUCCI, B.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; ZUIN, A. A. S. **Teoria Crítica e Inconformismo**: novas perspectivas de pesquisa. Campinas: Autores Associados, 2010, p. 7-40.





_____. ;HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, 254 p.

BUCK-MORSS, S. **Origen de La dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Mexico: Siglo veintiuno, 1981, 383 p.

COHN, G. Adorno e a Teoria Crítica da Sociedade. **In**: COHN, G. **Theodor W. Adorno**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1986, p. 7-32.

GOETHE, J. W. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. São Paulo: editora 34, 2006, 606 p.

MAAS, W. P. **O cânone mínimo**: o Bildungsroman na história da literatura. São Paulo: Editora da UNESP, 2000, 272 p.

PUCCI, B. Teoria da Semicultura e suas contribuições para a teoria crítica da educação. **In**:

PUCCI, B. ; RAMOS-de-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. A. S. (Orgs.). **A Educação Danificada**: contribuições à Teoria Crítica da Educação. Petrópolis: VOZES/São Carlos: Editora da UFSCar, 1997, p. 89-116.

_____. Anotações sobre Teoria e Práxis educativa. **In**: FRANCO, R. B.; GOERGEN, P.; PUCCI, B. (Orgs.). **Dialética Negativa, Estética e Educação**. Campinas: Alínea Editora, 2007, p. 141-152.

SÁNCHEZ GAMBOA, S. **Pesquisa em Educação**: métodos e epistemologias. Chapecó, SC: Argos, 2007, p. 193.

SEBERINO, A. J. Consolidação dos cursos de Pós-Graduação em Educação: condições epistemológicas, políticas e institucionais. **In**: FAZENDA, I. C. A.; SEVERINO, A. J. **Conhecimento, Pesquisa e Educação**. Campinas: Papirus, 2001, p. 51-66.

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1985, 107 p.





ⁱ “adequação da coisa com o intelecto”.

ⁱⁱ “Gênero próximo e diferença específica”.

ⁱⁱⁱ Na interpretação de parte do aforismo citado, trabalhei a tradução de Marco Antonio Casanova (Zahar, 2009, p. 128) com a tradução de Newton Ramos-de-Oliveira (inédita) para deixar o texto ainda mais expressivo.

^{iv} Trata-se do Romance de Johann W. Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*.

^v Expressões utilizadas por Wilhelm, em carta a seu cunhado, para justificar seu afastamento das ocupações burguesas e para enfatizar a necessidade que sentia da formação cultural aristocrática (Goethe, 2006, p. 284-286).

^{vi} O ensaio “*Teorie der Halbbildung*” foi escrito em 1959.

Submetido em: 16.02.2012
Aceito em: 26.03.2012

