



Educação e liberdade: a formação do *habitus* enquanto elemento crítico fundamental à teoria da emancipação

Adreana Dulcina Platt^{1*} e Delamar José Volpato Dutra²

¹Departamento de Educação, Universidade Estadual de Londrina, Rod. Celso Garcia Cid, Pr-445, Km 380, 86051-990, Londrina, Paraná, Brasil.

²Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: adplatt@uel.br

RESUMO. O estudo verifica a caminhada cumulativa do sujeito submetido originalmente ao estado da natureza (hominização) para a condição de ‘ser humano’ constituído por elementos da complexidade instrumental e cognitiva (humanização). A educação se torna o eixo de constituição da hominização para a humanização, por meio dos pressupostos de incorporação do *habitus* de uma natureza humana. Por meio da Teoria Materialista histórica, descreveremos o *habitus* enquanto o exercício de práticas reiteradas e incorporadas na formação do sujeito, constituindo-se em uma ‘segunda natureza’. Pela Teoria da Emancipação, descrita em Kant e Horkheimer e Adorno, verificaremos o status de libertação dos sujeitos pela incorporação de uma prática inscrita primariamente no mundo da razão (ética e estética) ou pela ação educacional negativa.

Palavras-chave: *habitus*, teoria da emancipação, educação.

Education and liberty: the *habitus* formation as a fundamental critical element to the theory of emancipation

ABSTRACT. The study evaluates the cumulative path traveled by the subject originally submitted to the state of nature (hominization) to the condition of ‘human being’ made of instrumental complexity and cognitive (humanization) elements. Education becomes the constitution axis from hominization to humanization, through the assumptions of incorporation of *habitus* of human nature. Through Historical Materialist Theory, we described *habitus* as the exercise of practices repeated and incorporated into the formation of the subject, thus becoming a ‘second nature’. The Theory of Emancipation described in Kant and Horkheimer and Adorno, we check the status of liberty of the subjects by the incorporation of a practice primarily belonging to the world of reason (ethics and aesthetics) or by negative educational action.

Keywords: *habitus*, theory of emancipation, education.

Educación y libertad: la formación del *habitus* como elemento crítico fundamental a la teoría de la emancipación

RESUMEN. El estudio verifica el recorrido cumulativo del sujeto sometido originalmente al estado de la naturaleza (hominización) para la condición de ‘ser humano’ constituido por elementos de la complejidad instrumental y cognitiva (humanización). La educación se vuelve el eje de constitución de la hominización para la humanización, por medio de los presupuestos de incorporación del *habitus* de una naturaleza humana. Por medio de la Teoría Materialista histórica, describiremos el *habitus* en cuanto al ejercicio de prácticas reiteradas e incorporadas en la formación del sujeto, constituyéndose en una ‘segunda naturaleza’. Por la Teoría de la Emancipación, descrita en Kant y Horkheimer y Adorno, verificaremos el estatus de liberación de los sujetos por la incorporación de una práctica inscrita primariamente en el mundo de la razón (ética y estética) o por la acción educacional negativa.

Palabras-clave: *habitus*, teoría de la emancipación, educación.

Trabalhar é condição imprescindível para que o indivíduo se humanize, para seja um ser humano. O trabalho é a mediação iniludível da humanização dos indivíduos e, conseqüentemente, sua ausência ou a deturpação de suas condições constituem mediações da desumanização (Severino, 1994, p. 58-59).

Introdução

Saviani (1991) ao discutir a função social da escola moderna introduz ineludivelmente o tenso debate referente ao reconhecimento do objeto de estudo das ciências da educação. Qual o elemento particular de estudo da educação, enquanto área das ciências humanas, que a permite gravitar em diferentes perspectivas com lastro de cientificidade? Indubitavelmente, este elemento deve descrever seu objeto de estudo. De novo recorremos a Saviani (1991, p. 25) para fundamentar em nossos estudos que a orientação do objeto de estudo das ciências da educação centra-se no “[...] processo de transmissão e assimilação dos conhecimentos [...]” (objetivamente advindos das práticas humanas históricas, assim como do conteúdo que seja matéria de especulação teórica e/ou metafísica humana).

É certo que a educação é um fenômeno (Saviani, 1991; Duarte, 1993), e o estudo de um fenômeno requer uma disciplina de cientificidade que não nos é objetiva e imediatamente dada sem a repercussão dos agentes humanos que a manifesta (em resultados ou em aplicações). Se a racionalidade teve por premissa retirar a humanidade do estado de desconhecimento (trevas medievais), seu braço não alcançou apenas os determinantes encontrados na realidade tangível, mas também no reconhecimento dos elementos de imaterialidade, também constituidores da condição do que seja ser ‘ser humano’. Os indivíduos humanos e a construção de um ‘mundo humano’, portanto, respondem pelas necessidades materiais de existência, assim como se constituirão pela determinação de um ‘certo modo de ser humano’. Essa construção material e imaterial de um mundo humano, ineludivelmente será o elemento central à produção e reprodução da humanidade em cada nova e seguida geração (Saviani, 1991). A educação, portanto, participa enquanto fenômeno de reprodução desse produto material e imaterial que, acumulado ao longo da história humana, nos constitui do elemento tão próprio à espécie: a formação de seres humanos e o acúmulo histórico de nossa produção material e imaterial de existência, em um volume de práticas humanas reiteradas que são incorporadas tornando-se um *habitus* (Saviani, 1991). A proposta do presente estudo será verificar determinada face ontogenoseológica (no caso, a educação), por meio de um seletivo recorte teórico, capaz de nos apoiar na compreensão do fenômeno educacional enquanto

veículo de incorporação do *habitus* e enquanto elemento constitutivo à emancipação dos sujeitos.

O processo de humanização pela incorporação de uma ‘segunda natureza’ ou de uma ‘natureza humana’: o *habitus*

Muitas análises e conceitos foram elaborados para alcançar o que centralmente vem a ser o ser humano. Aqui, iniciaremos o debate elencando três centrais concepções epistemológicas que classicamente sustentam o conceito de ser humano. São elas: a) a concepção anátomo-fisiológica – apoiado na base empírico-analítica; b) a concepção de ser humano a partir das representações e papéis sociais – significativamente estudados pela psicologia social e cujos aportes estão amparados no idealismo subjetivista ou essencialista. A primeira reduz as atividades individuais e sociais aos axiomas e as “[...] interpretações lineares-evolucionistas [...]” conformando nossas relações sociais e com a natureza por meio da mecânica dos sistemas, pelas leis de regularidade, da causalidade (Semeraro, 2001, p. 172); por outro lado (porém, não distante), as análises amparadas por uma ‘ideia’ de ser humano, pela interpretação deste ser em seu ambiente, podem ser entendidas enquanto teorias que apenas ‘explicam’ o comportamento dos indivíduos em sociedade, por entendê-lo situado naquele histórico dado momento. Reconhecemos, também, os estudos elaborados por meio da c) concepção histórico-crítica – cujos fundamentos se sustentam no materialismo histórico dialético: o ser humano determinado a partir da práxis e situado na totalidade dos determinantes sociais e incorporando os elementos de uma condição propriamente humana até tornar-se um *habitus*¹.

Ao elencarmos tais concepções ao estudo, centraremos os argumentos na construção do conceito de formação humana a partir da concepção histórico-crítica, que não desconsidera o ser humano na sua base biológica natural (anátomo-fisiológica), assim como não nega a representação dos diferentes papéis que o indivíduo desempenha no decorrer de

¹ A teoria do *Habitus* também foi fartamente estudada pelo sociólogo Pierre Bourdieu. De acordo com Bourdieu (1972), o hábito seria o produto do trabalho de inculcação e de apropriação necessárias para esses produtos da história coletiva que são as estruturas objetivas (por exemplo, da língua, da economia etc.) para conseguirem se reproduzir, sob a forma de disposições duráveis, em todos os organismos (que se pode, se quisermos, denominar de indivíduos) submetidos de forma duradoura aos mesmos condicionamentos, portanto, colocados nas mesmas condições materiais de existência. O *habitus* é constituído por disposições, esquemas de ação e de percepção que são adquiridos na experiência social. Na convivência social, incorporam-se maneiras de agir, sentir e pensar duráveis. Isso explica a ação dos indivíduos. Seria uma espécie de gramática. Assim como esta permite fazer um sem-número de frases, também o *habitus* levaria a isso. Desse modo, ele é um gerador poderoso de realidades sociais novas. No presente artigo, no entanto, os autores privilegiaram o conceito de *Habitus* a partir de uma análise materialista histórica, consequentemente privilegiando o conjunto de teóricos que sustentam tal concepção por meio deste método (Candiotti, 2009, p. 71-73).

sua prática sociocultural e subjetiva (Marx & Engels, 1982), mas o depreende a partir das objetivações da realidade social que historicamente são determinadas e acumuladas continuamente pela humanidade.

O ser humano, conforme nos esclarece Marx e Engels (1982, p. 8), possui enquanto primeira determinação histórica, sua existência humana viva, ou seja,

O primeiro fato a constatar é, portanto, a organização física destes indivíduos e a relação que por isso existe com o resto da natureza [...]. Toda a historiografia tem de partir destas bases naturais e da sua modificação ao longo da história pela ação dos homens.

Porém, os autores observam que

O modo como os homens produzem os seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de vida encontrados e a reproduzir. Este modo da produção não deve ser considerado no seu mero aspecto da reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se já, sim [...], de um determinado modo de vida dos mesmos. [...] Aquilo que eles são (indivíduos) coincide, portanto, com a sua produção, com o que produzem e também com o como produzem (Marx & Engels, 1982, p. 9, grifo nosso).

Quanto ao campo da consciência, das representações, Marx e Engels (1982, p. 9) tem a nos dizer que

A produção das ideias, representações, da consciência, está a princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. [...] aparecem como um efluxo direto de seu comportamento material.

E completa:

A consciência [...], nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente [...], e o ser dos homens é o seu processo real de vida. (a teoria materialista histórica) não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e também não são os homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí chegar aos homens de carne e osso. [...] (Pois estas representações) não têm história, não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem esta sua realidade, muda também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência (Marx & Engels, 1982, p. 13-14).

Assim, Marx e Engels descuram a concepção materialista das demais teses por meio da premissa de que todo o processo de formação humana ocorre

a partir da atividade produtiva pela qual os seres humanos reais, historicamente objetivam sua vida.

Como este vem a ser um processo que agrega historicamente diferentes modos de produção - uma vez que o ser humano ao complexificar suas relações de produção expandiu o campo de suas necessidades (desde as necessidades básicas imprescindíveis da sobrevivência à 'fantasia') -, a formação humana também se localizará a partir dos apanágios desencadeados pelo modo de produção historicamente alcançado. Desta forma, conceituamos a formação humana como aquela que corresponde ao volume de todos os elementos acumulados historicamente que possibilitam a formação dos indivíduos (no sentido coletivo e individual - 'princípio da unidade e luta dos contrários' (Gadotti, 1983), com vistas ao seu pleno desenvolvimento, em resposta aos determinantes que objetivam sua existência. Ora, o que queremos dizer com isso é que, a cada momento histórico, o ser humano objetiva sua realidade por meio das atividades materiais que desenvolve (assim como dos utensílios/instrumentos que elabora para confeccionar/produzir outros objetos) e que, desta maneira, determina um número de capacidades que agregadas permitem a reprodução dos bens proporcionando a contínua saciedade das necessidades que surgem a partir do desenvolvimento tecnológico e da complexidade resultante das relações de produção e social.

Segundo Mandel (1982), nas comunidades primitivas, o principal instrumento para a perpetuação das condições de sobrevivência das famílias que dali faziam parte era o ensino das atividades objetivas, materiais, que transformava o mundo da natureza e respondia às suas necessidades. De geração a geração este saber acumulava-se e era transmitido do adulto (ou mais experiente) à criança (ou menos experiente) desvelando e transformando o mundo da natureza e garantindo a sua própria sobrevivência, a do grupo e a perpetuação destes saberes para a posteridade. Antes de surgirem as condições para que se produzisse o excedente dos produtos e bens necessários à sobrevivência coletiva (condições que seriam oriundas das especializações dos ofícios e da descoberta de importantes técnicas como a da olaria e da tecelagem - estas últimas, aliás, devidas as mulheres), o ser humano vivia em total dependência da natureza e submetido às vicissitudes desta, por isso a miséria e a morte eram constantes, dizimando a muitos (Mandel, 1982). Caracteriza-se este período como 'processo de 'hominização'', ou seja, período em que o ser humano se encontrava submetido ainda às leis da natureza (Duarte, 1993).

A espécie humana, ao transformar a realidade em uma 'realidade humana' começará a responder agora por seu processo de 'humanização'. Kosik (1995) esclarece este processo determinando a própria condição histórica da humanidade, onde o ser humano não inicia as atividades repetidas vezes sem o acúmulo da tarefa anteriormente feita, mas sim, este se une ao trabalho e aos resultados obtidos pela atividade realizada por meio das gerações que o antecederam. E constata que

Se a humanidade começasse sempre do princípio e se toda ação fosse destituída de pressupostos, a humanidade não avançaria um passo e a sua existência se escoaria no círculo da periódica repetição de um início absoluto e de um fim absoluto (Kosik, 1995, p. 237).

Assim, quais seriam os conhecimentos relevantes para o desenvolvimento dos indivíduos possível de serem destacados já desde a etapa considerada mais primitiva de existência humana? Ora, Mandel (1982) analisa que somente com a especialização dos ofícios foi possível ao ser humano produzir os excedentes e retirar a humanidade da condição de total parasitismo em relação ao mundo da natureza. Desencadeada esta reconhecida 'emancipação', os indivíduos vão afirmando seu processo ontológico e gnosiológico. Descolando o indivíduo da total submissão ao mundo da natureza para agora agir sobre ela por meio de diferentes instrumentos ('hominização'), a atividade objetiva que o indivíduo realiza não demandará unicamente dos instintos que compõem sua materialidade físico-química. Braverman (1980, p. 49) afirma que "[...] o que importa quanto ao trabalho humano não é a semelhança com o trabalho de outros animais, mas as diferenças essenciais que o distinguem como diametralmente oposto".

O trabalho vem a ser a categoria que possibilita ao indivíduo transpassar o processo de 'hominização' para o de 'humanização'. Na atividade executada não há apenas o dispêndio da energia, da força para a obtenção dos resultados e da investida para responder por sua existência material; há de se considerar o projeto teleológico que conduz toda atividade humana. O ser humano é a única espécie capaz de dar um sentido de finalidade a todo ato que realiza.

No exercício de seu agir no e sobre o mundo, transformando a natureza, o indivíduo transforma a si e ao 'outro', ou seja, o indivíduo não nasce fantasiosamente preenchido do arcabouço histórico que o faz ter condições de responder a toda necessidade que surge. Ao contrário, o ser humano se destaca pela possibilidade do acúmulo das experiências objetivas

que processualmente realiza e pela geração da cultura que dessas objetivações se derivam, perpetuando e especializando esse 'agir no e sobre o mundo'.

Assim, nos primeiros agrupamentos humanos é possível analisarmos que a formação humana compreendia o acúmulo das técnicas que responderiam às necessidades fundamentais imediatas². Mandel (1982) afirma que apenas com a apropriação das ferramentas e de técnicas mais elaboradas na agricultura e na criação de animais, foi possível aos humanos aumentar a disposição de alimentos para todos os membros da comunidade e a armazenagem de suprimentos.

Conforme Duarte (1993), a própria transformação do objeto natural em instrumento para o exercício da atividade objetiva, carrega em si um número significativo de pressupostos que desembocam no depuramento da atenção formativa humana, ou seja, o ser humano precisará minimamente "[...] conhecer as características naturais do objeto, ao menos aquelas diretamente relacionadas às funções que terá o instrumento" (Duarte, 1993, p. 26). O autor também analisa que isso ocorre tanto aos conhecimentos adquiridos pela exploração do mundo natural (que possui sua base na investigação empírica) quanto àqueles mais elaboradas e resultantes do rigor científico. É importante destacar ainda que esse pressuposto se dá enquanto processo histórico "[...] em cujo início, esse conhecimento do objeto em si está indissociavelmente ligado a sua utilidade prática para o ser humano" (Duarte, 1993, p. 26), ou seja, o instrumento é a própria 'síntese da atividade social' e que reverbera em produto de uso pelos demais humanos que incorporarão tal síntese em suas atividades, tornando-se um *habitus*, assim como as sucessivas transformações pelas quais irá transitar para as possíveis (e necessárias) adequações ante os usos sociais. Outro dado central a enunciar aqui será o excedente das atividades acima descritas e o no que contribuiu para o processo de emancipação dos sujeitos.

Essa realidade contribuiu para que outras atividades se desenvolvessem (desde os agrupamentos mais primitivos) e que são caracterizadas como aquelas que possibilitam que "[...] certos elementos da comunidade se libertem da necessidade de produzir sua alimentação [...]", como os chefes militares ou religiosos (Duarte, 1993, p. 17) - o que já pressupõe uma nova forma de organização social oriunda do processo de divisão social do trabalho (Mandel, 1982). Porém, é mister

² E conforme Malinowski (1975) estariam vinculadas à segurança/habitação, alimentação e procriação.

frisar: essa nova organização demanda da complexificação dos modos de produção a ser coletivamente incorporada. Chauí (1995) lembra que por meio deste excedente foi possível expandir o pensamento filosófico clássico (o ocidental), uma vez que as grandes transformações geopolíticas daquele período produziram um novo aporte de conhecimentos agregados pelo número de expedições e alargamento dos domínios gregos, objetivamente redundando em uma nova organização social e, da mesma forma, oportunizando o exercício da reflexão pelo tempo de ócio oriundo do trabalho escravo –, este é o resultado do uso das técnicas da agricultura e da criação de animais que vão sendo conhecidas a cada ocupação às cidades estrangeiras, permitindo também que haja a produção do excedente à sobrevivência. Analisando este aspecto, Duarte (1993, p. 28, grifo nosso) afirma: “[...] ‘há’ a produção de uma realidade humana cada vez mais enriquecida por novas forças, novas capacidades e novas necessidades humanas”.

Braverman (1980, p. 53-55) acrescenta que somente a espécie humana se apropria deste recurso (e ainda mais especialmente) quando “[...] a unidade de concepção e execução pode ser dissolvida [...]”, isso quer dizer que

[...] a concepção pode ainda continuar e governar a execução, mas a ideia concebida por uma pessoa pode ser executada por outra. A força diretora continua sendo a consciência humana, mas a unidade entre as duas pode ser rompida no indivíduo e restaurada no grupo, na oficina, na comunidade ou na sociedade como um todo (Braverman, 1980, p. 53-55).

Ou seja, a atividade pode ser complexificada ou distribuída - realizada por diferentes ‘mãos’ -, sem a perda da ideia original, ou ideia-primeira.

Podemos agora afirmar, conforme os autores supracitados, que os conhecimentos relevantes para o pleno desenvolvimento do ser humano estão justapostos ao processo da atividade objetiva, material, desenvolvida pelos indivíduos que deve ser apreendido como uma segunda natureza para a incorporação de uma natureza humana e manifesta pelo *habitus* dessa humanidade ‘produzida’ no indivíduo (Saviani, 1991).

Compreendendo o *habitus* enquanto instrumento de emancipação

Nesse momento do estudo, após a defesa teórica do que sustenta o pensamento de incorporação de um *habitus* pelos indivíduos - agora em condição

superativa ao que Duarte (1993) denomina de ‘humanização’ -, convém deter-nos no liame existente entre as teorias clássicas, que orientam principiologicamente a reconhecida base do pensamento emancipatório e a formação do *habitus* (enquanto elemento de incorporação de uma segunda natureza), porquanto justificam ontológica e gnoseologicamente a condição de libertação dos sujeitos de um mundo de desconhecimento para uma genuína emancipação.

Inicialmente apontamos a contribuição de Kant e de Adorno e Horkheimer para a construção desse debate, objetivamente por serem centrais aos pressupostos materialista-históricos aqui perseguidos. Ao destacarmos seus elementos, cotejamos tais premissas com a tese marxiana principalmente verificável na obra *Sobre A Questão Judaica* (2010) de K. Marx. Podemos tecer, *a priori*, que os denominados ‘idealistas’, da qual Kant é um dos seus mais importantes precursores, discutem a questão da ‘Consciência de Si’ e essa questão será o elemento central à crítica marxiana quanto à questão da autodeterminação dos sujeitos localizada centralmente pelo acesso a um pensamento superior (ético e estético), e por esse aspecto pretender-se produto da história. Esse seria o equívoco apontado pela lógica marxiana: a desconsideração da atividade objetiva, material, dos seres humanos como única condição para a produção da história, categoria fundamental em toda a tese materialista-histórica.

Para Marx (2010), a única possível ‘virtude’ da assertiva idealista está no ‘resgate’ ao papel do ser humano enquanto sujeito de realizações ético-sociais, ainda que estas realizações afirmem os sujeitos em sua forma ideal. Esse elemento foi desconsiderado pelos materialistas ‘vulgares’ (ou científicos) quando suprimem a totalidade, assim como a vontade, da ação humana na construção da realidade. Há confrontos, portanto, que devem ser esclarecidos para entendermos os limites da emancipação: o foro público (Estado/cidadão) e o foro privado (sociedade civil/individualidade), onde um militará onde o outro, no campo privado, se autodetermina.

Para Marx a tese central é que a transformação do Estado cristão em Estado racional representaria a emancipação política, mas não humana. Para Marx o Estado burguês não supera a Religião, apenas a coloca em âmbito privado. [...]. A emancipação política significa a redução das particularidades que compõe a vida humana (religião, propriedade, profissão, educação) à categoria de Sociedade Civil. Portanto, o Estado é livre, mas o homem não. O estado é emancipado, o homem é determinado. A

emancipação política do homem não é direta, ela é mediada pelo Estado. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo independente e egoísta e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. Só será plena a emancipação humana quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política (Marx, 2006, p. 37). As reflexões de Marx sobre a emancipação humana trazem a tona os elementos sociais e políticos que a abordagem iluminista de Kant não se ateuve (Ambrosini, 2012, p. 46).

Qual o sentido iluminista de emancipação do sujeito em Kant? A finitude do sujeito kantiano é pensada de dentro da filosofia, na medida em que ele não está exposto à precariedade da empiricidade. Destituído de intuição intelectual, resta ao sujeito finito a intuição sensível; esta concerne à faculdade da sensibilidade, atributo do sujeito transcendental. Na sensibilidade, as categorias de espaço e de tempo são as formas de intuição sensível, ou seja, as “[...] condições de existência das coisas como fenômenos” (Kant, 1993, p. 43).

Em Adorno e Horkheimer, a crítica se insere nos ‘efeitos colaterais’ que a presumida ‘autarquia do sujeito’ (emancipação) implica - inclusive ao sujeito da moral kantiana. Ou seja, para se constituir em sujeito, e sujeito de um processo econômico bem sucedido, o preço é alto.

Kant e a definição de emancipação

No § 40 da obra *Crítica da faculdade do juízo*, Kant estabelece as três máximas do entendimento humano reconhecido como ‘comum’: pensar por si, pensar no lugar de qualquer outro e pensar sempre em acordo consigo próprio. Segundo ele, a primeira máxima é aquela do pensar livre de preconceito.

A primeira é a máxima de uma razão jamais passiva. A propensão a esta, por conseguinte a heteronomia da razão, chama-se preconceito; e o maior de todos é o de representar-se a natureza como não submetida a regras que o entendimento por sua própria lei essencial põe-lhe como fundamento, isto é, a superstição. Libertar-se da superstição chama-se Esclarecimento, porque embora esta denominação também convenha à libertação de preconceitos em geral, aquela, contudo merece preferentemente (*in sensu eminenti*), ser denominado um preconceito (Kant, 1993, v. 158-159).

Em suma,

[...] a liberdade interna exige duas coisas: ser mestre de si (*animus sui compos*) num caso dado e ter o império sobre si mesmo (*imperium in semetipsum*), quer dizer, domar suas paixões. Nesses dois casos o caráter (*indolees*) é nobre (*erecta*); no caso contrário é vil (*indoles abjecta*, serva) (Kant, 1967-1968, p. VI 407).

Importam-nos nesse momento os termos da terceira crítica, na qual a menoridade da razão pode ser caracterizada como superstição. Ora, a razão tem que vencer o medo supersticioso da natureza dominando-a.

A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria de a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Eis a palavra de ordem do iluminismo (Kant, 1988, p. 11).

Kant assera que a capacidade racional é condição de emancipação dos sujeitos. O domínio de si é pré-condição para a vida em sociedade, destituindo os sujeitos do ‘medo natural’, ou seja, do estado da natureza que nos submetia às trevas de ‘não saber’ e, por meio da qual era exercida, em primeiro plano, a coação, e, assim, o estado de violência, para a regularidade de outra ‘natureza’, agora iluminista que provoca os sujeitos ao entendimento (razão crítica). A subserviência deste segundo estado, para Kant (1988, p. 11), será a “[...] falta de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem”.

Pode-se dizer, que a proposta kantiana do uso público da razão, enquanto liberdade do cidadão de manifestar-se sobre os interesses da comunidade, só será efetivada, segundo a crítica marxista, quando a coletividade transformar concretamente suas forças sociais em forças políticas (Ambrosini, 2012, p. 46).

A crítica marxiana, nesse sentido, desvela a virtude kantiana perseguindo o projeto da razão iluminista, e, por conseguinte, promovendo o estado de liberdade, tecido sob um ideal que nega as determinações históricas concretas daquele que não se situa no projeto iluminista burguês.

A análise de Adorno e Horkheimer sobre o homem e a sociedade emancipados

Na obra *Dialética do Esclarecimento*, que escreveu com Max Horkheimer, Adorno [...] faz uma crítica ao conceito de esclarecimento, demonstrando o seu lado instrumental e desumano (Ambrosini, 2012, p. 47).

Educação pode ser entendida como uma das formas possíveis de disciplinamento pela qual uma sociedade impõe a seus membros a consecução de seus projetos ou de uma forma de vida particular. Já era assim que se podia conceber a educação em Max Weber, a partir de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nessa perspectiva de análise, segundo ele, “[...] o capitalismo pode até identificar-se com uma restrição, ou, pelo menos, com uma moderação racional desse impulso irracional [...]” para o ganho, o lucro (Weber, 2004, p. 5). O que define o capitalismo não é o só a ânsia de lucro, mas a racionalização desse impulso. É assim que Weber analisa a moderna organização racional da empresa capitalista, porquanto pressupõe o *ethos* do homem capitalista. O que define o capitalismo não é só a ânsia pelo lucro, mas a racionalização desse impulso. Tal ética impõe, como toda ética, uma disciplina sobre as paixões humanas, o que implica num processo de educação.

Mesmo as ciências humanas, sabe-se, nascem, também, ligadas às ciências da natureza e se mantêm a elas ligadas metodologicamente, até que autores como o próprio Weber, Dilthey, Gadamer, entre outros, lhe dão um estatuto próprio. A ‘racionalização’ progressiva da sociedade está ligada à institucionalização do progresso científica e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência penetram os setores institucionais da sociedade, transformando por esse meio as próprias instituições, as antigas legitimações se desmontam. Secularização e ‘desenfeitiçamento’ das imagens do mundo que orientam o agir, e de toda a tradição cultural, são a contrapartida de uma ‘racionalidade’ crescente do agir social (Habermas, 1983, p. 313, grifos nossos).

A Escola de Frankfurt interpretará Marx, posteriormente, a partir dessa perspectiva weberiana da fusão entre dominação racional da natureza e dominação do homem sobre homem, de uma classe sobre a outra, ou seja, a tese da racionalização. Essa tese, da união entre conhecimento e interesse, bem como o seu consequente processo de racionalização sobre o indivíduo e a sociedade, foi magistralmente tratada por Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*. Esta obra trata o esclarecimento, o qual só pode ser pensado a partir da ideia de liberdade. Porém, o esclarecimento contém em si, também, o germe para a regressão, para a barbárie, já que o homem por ele exigido tem que fazer sacrifícios e mutilações maiores do que as exigidas pelo pensamento mítico. A única forma de o esclarecimento manter o rumo da liberdade é pensar criticamente esse elemento regressivo contido no progresso do esclarecimento. O pensamento não

pode deixar de pensar esse lado regressivo de todo progresso (Adorno & Horkheimer, 1985).

A obra pretende oferecer um conceito de esclarecimento que o solte desse projeto de dominação cega, inculcando-lhe, portanto, o elemento crítico da reflexão, cuja tarefa será mostrar o que foi sacrificado e renunciado nesse projeto de dominação da natureza, tanto no que concerne à própria natureza, quanto nos seus reflexos sobre o homem e a sociedade (Adorno & Horkheimer, 1985). Ora, elementos tais como o sacrifício e a renúncia são próprios de um pensamento mítico. Assim, entende-se porque a tese central do livro é a de que “[...] o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por se reverter à mitologia” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 15).

Por isso, Adorno e Horkheimer podem formular a tese central do esclarecimento (emancipação) do seguinte modo: “[...] no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 19). Ora, o medo advém da superstição, ou seja, do desconhecido. Por isso, o homem presume-se livre quando tudo passa a ser conhecido. Porém, “[...] o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada [...] O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 20). A dominação da natureza, objetivada a partir da ideia de sua manipulação, com o consequente aumento de saber, tem um preço, a saber, a alienação daquilo sobre o que exerce tal domínio (Adorno & Horkheimer, 1985). No caso do homem, trata-se de ver como a dominação da natureza volta-se contra o sujeito humano, dominando-o também.

O desejo de dominação liga-se a uma necessidade inerente ao esforço para se autoconservar. Trata-se de constatar nesse processo de dominação da natureza (em esforço ligado à autoconservação), qual a identidade do sujeito pressuposta, ou melhor, que tipo de sujeito deve corresponder a esse projeto. A partir desse mecanismo verificam-se quais as implicações (para a identidade do sujeito) devem ser consideradas para ‘levarmos adiante’ esse projeto racional.

A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais

deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo [...] O medo de perder o eu e o de suprimir o com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 13).

Essa identidade aplica-se tanto para o mito, que, a seu modo, já é esclarecimento, portanto dominação da natureza, por meio dos rituais, quanto para o próprio esclarecimento por meio do conhecimento científico. O que ameaça essa identidade é o prazer irresistível, a embriaguez narcótica, o ócio, a indisciplina, a promiscuidade de Circe, o dionisíaco, ou seja, aquilo que tem que ser deixado de lado no sujeito, para que ele se constitua de um determinado modo.

A emancipação sempre confundiu liberdade e autoconservação, porém com a resignação de sua liberdade em nome da dominação da natureza, o espírito perde a pretensão senhoril de fugir à escravidão da natureza. Em nível social, os fatos que os próprios homens criam acabam por ser tornar fatos contra os quais a imaginação criativa se retrai autointerpretando-se enquanto utopia, estatuidando um falso absoluto na noção daquilo que é objetivamente possível, conjurando aquilo que, no fundo, depende dos atos humanos.

O mundo do esclarecimento torna-se desencantado, pois tudo pode ser medido, reproduzido e vendido. O homem, através da capacidade de representação da realidade, copia ou abstrai a realidade e transfere-a para imagens ou mitos, posteriormente os mitos tornam-se teorias e essas se transformam em técnicas que voltam à realidade, agora não para entendê-la, mas para dominá-la. A racionalidade e o mito são partes de um mesmo processo: dominar a natureza pela razão (Ambrosini, 2012, p. 47).

Busca-se derivar da razão uma moral que trate o homem como fim e alicerce das relações sociais baseadas no respeito mútuo e pela dignidade humana. Isso contrasta, de forma não menos desesperada, com a proposta do príncipe de Francavilla, na corte do rei Ferdinando de Nápoles, citada por Adorno de Horkheimer, qual seja, a substituição das quimeras religiosas pelo terror, a substituição do medo do inferno pela lei penal.

Considerações finais

A educação é elemento central ao processo de incorporação de uma segunda natureza, aqui denominada de humanização, para que a

humanidade 'não iniciasse sempre do zero', como aduz Kosik (1995), mas se projetasse de forma superativa a novas perguntas e a novas respostas, significando continuamente sua existência. Ao discutirmos a condição humana, verificamos que o *habitus* foi um fator preponderante para a condição de emancipação dos sujeitos frente ao seu estado inicial de submissão à natureza até a incorporação de uma complexidade produtiva e social que 'libertou' os sujeitos dessa acumulação primitiva. Os conhecimentos relevantes para o pleno desenvolvimento do ser humano estão justapostos ao processo da atividade objetiva, material, desenvolvida pelos indivíduos que deve ser apreendido como uma 'segunda natureza' para a incorporação de uma natureza humana e manifesta pelo *habitus* dessa humanidade 'produzida' no indivíduo (Saviani, 1991). A emancipação, nesse processo complexificado de existência, deve ser revisto e, para isso, tornou-se importante o resgate aos clássicos estudos de Kant, assim como de Adorno e Horkheimer referente à temática, assim, como a crítica marxiana quanto à questão. Em Kant, a emancipação será a condição de um projeto ideal, transcendente e iluminista. Para Adorno e Horkheimer, a emancipação é estado negativo, pois resignamos nossa liberdade ao projeto burguês iluminista porquanto a emancipação se projeta pelo ideal da razão que domina o estado da natureza. Na obra *A Questão Judaica*, Marx (2010) já sinalizava a importante retomada dos princípios materialista-históricos para que a profusão das retóricas idealistas não reduza a utopia revolucionária em presentismo racionalista que constituiria forças históricas opondo-se à realidade burguesa.

Referências

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Ambrosini, T. F. (2012). Educação e emancipação humana: uma fundamentação filosófica. *Thaumazein*, 5(9), 40-56.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, CH: Droz.
- Braverman, H. (1980). *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX* (2a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Candiotto, C. (2009). Foucault, Kant e o lugar simbólico da 'crítica da razão pura' em 'as palavras e as coisas'. *Kant e-Prints*, 4(1), 185-200.
- Chauí, M. (1995). *Convite à filosofia*. São Paulo, SP: Ática.
- Duarte, N. (1993). *A individualidade-para-si: contribuição de uma teoria histórico-social da formação do indivíduo*. Campinas, SP: Autores Associados.

- Gadotti, M. (1983). *Concepção dialética de educação*. São Paulo, SP: Cortez; Autores Associados.
- Habermas, J. (1983). *Técnica e ciência enquanto 'ideologia'* (2a ed., Os pensadores). São Paulo, SP: Abril.
- Kant, I. (1967-1968). *Kants Werk: akademie textausgabe*. Berlin, DE; New York, NY: Gruyter.
- Kant, I. (1988) *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, PT: Edições 70.
- Kant, I. (1993). *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro, RJ: Forense.
- Kosik, K. (1995). *Dialética do concreto* (2a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Malinowski, B. (1975). *Uma teoria científica da cultura* (3a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Mandel, E. (1982). *Introdução ao marxismo* (4a ed.). Porto Alegre, RS: Movimento.
- Marx, K. (2010). *Sobre a questão judaica*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Marx, K., & Engels, F. (1982). Feuerbach: oposição das concepções materialista e idealista. In J. Barata-moura, E. Chitas, F. Melo, & A. Pina. *Marx & Engels: obras escolhidas* (Tomo I). Lisboa, PT: "avante!"; Moscovo, RU: Progresso.
- Saviani, D. (1991) *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. Campinas, SP: Autores Associados.
- Semeraro, G. (2001). Anotações de uma teoria do conhecimento em Gramsci. *Revista Brasileira de Educação*, 1(16), 95-104.
- Severino, A. J. (1994). *Filosofia da Educação: construindo a cidadania*. São Paulo, SP: FTD.
- Weber, M. (2004) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Received on November 17, 2015.

Accepted on November 7, 2016.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.