

# Adorno, pseudoformação e universidade pública: o espaço acadêmico como formação e resistência

Daniel Vieira da Silva<sup>1</sup> 

## Resumo

A tentativa que este trabalho faz em seu objetivo principal é refletir sobre o conceito de pseudoformação em Theodor W. Adorno. A partir do fio condutor da impossibilidade de experiência formativa, trazida por esse escrito, pensar sobre as contradições identificadas e as tensões que podem conter em si potenciais de emancipação. E um dos lugares possíveis para a convergência dessas condições é a universidade pública como espaço de resistência, cultural e política, capaz de criticar a sua própria lógica estrutural de reprodução da pseudoformação. O que parece tornar possível refletir sobre o espaço da universidade pública como um lugar de resistência é, principalmente, por poder afirmar, por meio dela, que a formação universitária é uma pseudoformação.

**Palavras-chave:** Pseudoformação; Universidade pública; Adorno.

## Abstract

*Adorno, pseudoformation and public university: the academic sphere as formation and resistance*

The attempt of this work, in its main objective, is to reflect on the concept of pseudo-formation in Theodor W. Adorno. From the reasoning of the impossibility of a formative experience, brought up by this writing, to think about the identified contradictions and the tensions that may contain in themselves potential for emancipation. And one of the possible places for the convergence of these conditions is the public university as a space of resistance, cultural and political, capable of criticizing its own structural logic of reproduction of pseudoformation. What seems to make it possible to reflect the space of the public university as a place of resistance is mainly because it can affirm through it that university education is a pseudoeducation.

**Keywords:** Pseudoformation; Public university; Adorno.

## Resumen

*Adorno, pseudoformación y universidad pública: el espacio académico como formación y resistencia*

El intento que hace este trabajo en su principal objetivo es reflexionar sobre el concepto de pseudoformación en Theodor W. Adorno. A partir del hilo conductor de la imposibilidad de experiencia formativa, que trae este escrito, para pensar las contradicciones identificadas y las tensiones que pueden contener en si potencialidades de emancipación. Y uno de los lugares

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

posibles para la convergencia de estas condiciones es la universidad pública como espacio de resistencia, cultural y política, capaz de criticar su propia lógica estructural de reproducción de la pseudoformación. Lo que parece permitir reflexionar el espacio de la universidad pública como lugar de resistencia es, principalmente, por poder afirmar a través de ella que la educación universitaria es una pseudoformación.

**Palabras clave:** Pseudoformación; Universidad pública; Adorno.

## Introdução

Ter a teoria crítica, em seu sentido referencial teórico, como um caminho que oriente uma reflexão da situação da universidade pública no Brasil é fazer, por meio dela, uma tentativa de compreensão do presente e verificar os limites e as contradições de seu espaço como lugar de formação. Uma amostra de uma estrutura educacional que espelha em si o todo da formação cultural na sociedade. Esse todo contém em si a sua negatividade, aquilo que não é, mas poderia ser. E a potência daquilo que não é também constitui o objeto a ser analisado. Se considerarmos esses dois aspectos, a negação do *status quo* e a concepção de que o particular pode expressar o todo, as tendências sociais gerais, então, refletir sobre o papel da universidade é também pensar na formação cultural em seu sentido político a partir daquilo que ela não é. Uma dialética norteadas para a sua negatividade.

O sentido político de educação sob a perspectiva da crítica a ser tratada aqui parece se encaminhar para uma emancipação. Se essa interpretação for levada a cabo, culminaremos em um problema, pois, se considerarmos a tradição iluminista do conceito de esclarecimento, também perceberemos a sua condição de promessa não cumprida, ou pelo menos, não executada totalmente. Essa razão moderna fundante na emancipação humana se tornou uma ideologia sustentada pela indústria cultural, cujo aspecto central é “reificar a práxis social com as formas de integração da cultura” (GOMES, 2010, p. 201). De um projeto de encaminhamento de um ser humano livre, passa-se para uma consciência adaptada à lógica dominante por meio da cultura. Porém, uma condição de não integração total da consciência dos indivíduos, por isso, ainda permaneceria viva a possibilidade de emancipação. A assimilação pode até não ser total, porém uma pessoa que esteja minimamente adaptada a esse mundo também está minimamente integrada a ele. E o principal caminho para esse processo é o da educação.

A educação no sentido formal da palavra, por si mesma, não é o equivalente do sinônimo de formação. Essa função messiânica dada à educação, especialmente

em nosso tempo em que a contradição de um sistema econômico acentua as desigualdades sociais, parece não encontrar espaço sob uma análise crítica, talvez qualquer análise com um pouco de seriedade não chegaria a um resultado diferente. Entretanto, a teoria crítica como um campo teórico que tenta compreender as relações sociais e suas estruturas pode ser uma alternativa metodológica crítica à própria ideia de educação. Uma concepção situada em um “contexto de sobreposição do ‘privado’ e do reducionismo sobre o ‘público’ e do reducionismo da formação à sua dimensão técnico-instrumental que se propõe, [...] uma reflexão acerca da exigência política da educação” (GOMES, 2010, p. 125). Essa reflexão é a devida consciência das condições objetivas que se opõem à mera adaptação e à reprodução da realidade. É por essa crítica e pela identificação das contradições sociais que se instaura o fundamento político da educação.

Uma atitude crítica não é simplesmente o negativo de uma ação, antes disso, é preciso “investigar (as) estruturas, de maneira a descobrir quais são as condições em que se dá a ação” (NOBRE, 2008, p. 38-39), já que são determinadas historicamente. Essas condições em que o conhecimento é produzido mudam tanto quanto a história se modifica, o que, por sua vez, altera o conhecimento em si, ao contrário da concepção tradicional que tenta estabilizar um método isolado das condições objetivas da história em uma pretensa neutralidade. Os resultados de pesquisas não podem ser descolados das condições sociais reais, normalmente estabelecidas em uma hierarquia dominante. “O fato de uma descoberta motivar uma reestruturação das intuições vigentes não pode jamais ser fundamentada exclusivamente por meio de ponderações lógicas, mais precisamente em contradição com determinadas partes das representações dominantes” (HORKHEIMER, 1991, p. 35). A teoria elaborada precisa ser consciente de suas limitações e das estruturas materiais objetivas em relação com o objeto, apesar do interesse de sua totalidade. A complexidade impõe os seus limites. A subjetividade do pesquisador é a mediadora entre o fato e a teoria ao mesmo tempo em que essa mediação tenta ser neutralizada pelo uso de uma racionalidade técnica.

Eis aqui as condições mínimas em seus aspectos social e político para se pensar a formação cultural na universidade pública, também como as nuances de seu espaço podem oferecer uma possibilidade de resistir à mera reproduzibilidade de conhecimentos.

## Razão, formação e universidade

A racionalidade técnica apresentada por Adorno e Horkheimer aponta uma razão na contemporaneidade que elimina a liberdade no pensamento do sujeito e enfatiza o seu caráter utilitário. “Esse modelo de racionalidade, em função de sua atraente utilidade, tornou-se hegemônico em quase todos os campos do conhecimento e do agir humano, inclusive no âmbito estratégico da educação” (GOERGEN, 2010, p. 224). Ora, se é possível falar da hegemonia de tal razão, como seria possível criticá-la? E em qual espaço ainda nos resta fazer essa crítica? Seria na universidade? Para Pedro Goergen, a universidade está “na encruzilhada desses dois caminhos, de um lado, o grandioso projeto moderno da razão crítica como garantia do desenvolvimento integral e ético do ser humano e, no entanto, a hipertrofia da racionalidade instrumental da ciência e tecnologia dominadora não só da natureza” (Ibid., p. 240). Mesmo com o apontamento de uma encruzilhada na posição das universidades, a prevalência da formação técnica e profissional sobre o desenvolvimento da ética e moral é uma realidade difícil de negar no nível superior de educação. A urgência de satisfazer o mercado se sobrepõe e até rompe com a necessidade da constituição de um sujeito ético. O “formar” é quase sempre um “formar para”, como a operação de um mercado sustentado por uma certa irracionalidade. Distante de uma educação com valores para além da profissão, de uma pesquisa que não se limita à demanda do capital.

Compreendemos a universidade como uma instituição social que tem por objetivo principal a difusão do conhecimento por meio do ensino, pesquisa e extensão. A crítica dos frankfurtianos foi orientada na sua obra principal, “A dialética do esclarecimento”, sobre o conhecimento produzido e difundido por ela. Um ponto crítico levantado por Adorno e Horkheimer é quando este conhecimento coincide em sua totalidade com os ideais de uma razão forjada pelo iluminismo. “Mas, como isso nunca se realizou inteiramente, o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social” (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 24). Trata-se de uma razão da imposição de um projeto moderno que, pelo seu anseio de garantir o progresso, se esqueceu dos limites da sua razão. Parece um ignorar dos problemas já apontados dessa racionalidade que não se constringe em se conformar com o seu aspecto técnico em sua totalidade.

O conflito entre as áreas das universidades como um problema da modernidade não se mostra completamente resolvido, talvez seja ainda mais visível em nossos campi hoje. “Cada faculdade visa a influência social, tentando convencer o

público de que é mais útil que as outras. [...] O povo, preso aos seus instintos e necessidades imediatos, não busca o bem-estar na liberdade, objeto das ciências humanas, nas soluções concretas para os seus problemas” (GOERGEN, 2010, p. 224). É por isso que o provado cientificamente quase sempre se sobrepõe à falta de utilidade das carências humanas. Um caminho que se diverge entre seguir interesses imediatos da sociedade e uma busca pela orientação do uso da razão na busca pela melhor ação. Há aqui uma literal inversão, uma transformação da necessidade em algo não racional, que é preterido antes o resultado, o imediato. A solução antecede a razão como um melhoramento do ser humano como humanidade, o que por sua vez compromete a sua formação cultural.

A formação cultural (*bildung*)<sup>2</sup> enfrenta uma crise geral que não pode ser resolvida com uma reforma educacional isolada. Esse é um dos argumentos principais escritos por Adorno para refletir a situação da educação em sua época<sup>3</sup>. A pseudoformação tornou-se um sistema alienado e dominante do pensamento *a posteriori* da formação cultural, até achamos que estamos formados, mas é só uma aparência. Um aspecto de cultura aligeirada por conta do tempo, uma velocidade peculiar a ela, é marca dessa crise na formação. Em praticamente todos os níveis da educação, focam-se disciplinas de técnica em detrimento de disciplinas de fundamento, com o objetivo de uma aplicação imediata. Um exemplo do uso da racionalidade instrumental que mantém as estruturas do presente refletidas não apenas na educação formal, também, as relações sociais não escapam dessa conformação.

Apesar de essa crise se mostrar de maneira muito mais clara e concentrada no campo educacional, ela reflete a crise de vários outros aspectos sociais que fazem parte da formação do sujeito. A crise não se dá no sentido de falta de acesso à cultura ou pela impossibilidade de condições objetivas para formação, porém pelo significado de se estar pseudoformado. Mesmo assim é possível falar de uma *bildung*, porque ela já se realizou em alguns seres humanos, não é uma quimera; ao mesmo tempo, essa possibilidade não nos impediu a constituição de realidades assombrosas como a do

---

<sup>2</sup> Foi opção adotar a tradução do termo *bildung* por formação cultural, por uma questão de aproximação teórica de um sentido de falsa ou não formação, também, entendendo-a como um sinônimo de educação. No entanto, as citações desse termo respeitarão a tradução escolhida pelo autor, podendo apresentar variações da palavra.

<sup>3</sup> Tese que abre o seu texto de 1959; utiliza-se como base nesse trabalho a tradução de Bruno Pucci e Cláudia B. de Moura Abreu. Disponível em: LASTÓRIA, C. N.; PUCCI, B.; ZUIN, A.S. *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas*. Campinas, SP: Autores Associados, 2010, p. 7-40.

nazismo, por exemplo. Parece que não houve momento de liberdade ou emancipação total na história, algumas pessoas tinham uma formação plena ou elas eram a própria cultura. A formação como uma *bildung* nunca esteve disponível para todos e poucos indivíduos formados não garantem a humanidade formada, nem mesmo temos certeza se uma plena formação ainda seja possível. Se fosse, não faria frente a uma cultura capitalista que abarca todas as condições objetivas e das relações sociais, inclusive a própria formação.

## Cultura, indústria cultural e a perda da experiência

Para Adorno e Horkheimer, a produção de cultura no século XX transformou-se em indústria cultural, e agora ela passa a ter valor, exclusivamente determinado pelo capital. Tudo pode ser quantificado, inclusive a própria cultura. Uma ideia de cultura como valor é uma decorrência de estarmos imersos nessa indústria. Não existe nada fora, esse é o totalitarismo da cultura que possui um valor por ela mesma, descola-se do ser humano. Nós agora somos transformados, passamos a ter um valor quantificado e externo. Ninguém escapa. “A transformação constante das relações sociais é resultado direto do desenvolvimento econômico, se expressa na composição da camada dominante e não atinge somente alguns ramos da cultura, mas o sentido da sua dependência da economia” (HORKHEIMER, 1991, p. 65). O ser humano se divorcia da humanidade e passa a ser um produto, retira-se a nossa humanidade.

Se parássemos por aqui, estaríamos com os nossos destinos fadados a essa lógica capital da cultura, mas o seu duplo caráter nos permite continuar. A cultura remete e medeia a sociedade ao mesmo tempo. Ela é a própria sociedade, porém, ao mediar, o indivíduo deixa de ser a si mesmo para se integrar à cultura, ele precisa ter acesso, ser apresentado a algo estranho que não o pertence mais. Quando a cultura é dissociada da vida, torna-se bem cultural, torna-se uma coisa em si, separada da gente, isso também é uma pseudocultura.

Não é difícil apenas para nós reconhecer o valor inqualificável da pseudocultura como cultura. É um pouco indigesto afirmar, por exemplo, que a forma da música clássica em termo de produto cultural ou pseudocultura está nivelada por um mercado de consumo, porém, para Adorno, forma é conteúdo e conteúdo é forma. A forma não é neutra e o conteúdo não existe sem forma. E, se são bens, têm valor de troca e valor

de uso. Isso é colocado em tensão quando o autor fala dos *paperback* filosóficos (perda de conteúdo)<sup>4</sup>. Não é possível se opor ao valor disso, pois apenas poucos “dinossauros” tiveram o privilégio de estudar em edições completas e originais, mas seja lá o que for essa condensação de textos, de cultura, ela não conduz ao esclarecimento. Não importa o conteúdo, as condições, a forma são as mesmas para tudo, inseparáveis. Forma e conteúdo acabam por ser a mesma coisa. Os produtos culturais são totalmente integrados e isso não significa que eles não se diferenciam entre si, mas são igualados pela lógica de circulação e consumo que são as mesmas. Por isso, os meios para nos apropriarmos subjetivamente da cultura estão comprometidos.

“Isolar a cultura como algo superior à sociedade, livre de suas restrições é ignorar o penetrante poder da totalidade dominante, em que transformou a vida moderna” (JAY, 1988, p. 103). A cultura é “um todo”, não absoluto, com contradições imanentes que são fundamentais na composição da sua própria estrutura. Uma ambiguidade que contém em si um potencial emancipatório. É por meio da cultura que a própria cultura permite a crítica de seu caráter ideológico. O problema é que, em determinados momentos e condições históricas, como as dos regimes totalitários, por exemplo, a ideologia em si se coloca na posição da crítica, no entanto, apenas para afirmar e justificar o *status quo* e eliminando a tensão.

Apesar de o termo ideologia ser carregado de significados em nosso tempo, o sentido principal atribuído nesse texto é algo entre o ser e o mundo, uma mediação que não permite nos relacionarmos com os objetos porque há algo entre nós e o mundo, olhamos e enxergamos o que a ideologia nos permite enxergar. É como “um véu” que encobre a cisão entre os burgueses e o proletariado, que passa por uma integração do sujeito na sociedade. Trata-se da ocultação de um processo ideológico com pelo menos dois aspectos, “burgueses e proletário, estão integrados à ‘sociedade socializada’ do ponto de vista subjetivo. Contudo, ainda objetivamente, há classes, capitalistas seguem sendo capitalistas e proletários seguem sendo proletários” (JANUÁRIO, 2020, p. 69). De fato, essa dissimulação ideológica é fundamental para acomodar uma separação entre classes de maneira tão objetiva, ao mesmo tempo oferecer um sentimento de integração ou, pelo menos, apresentar com certa naturalidade essa cisão, quase como se ela não existisse.

---

<sup>4</sup>São versões traduzidas e condensadas de clássicos da filosofia e outras áreas. As chamadas “edições de bolso” popularizadas nos Estados Unidos a partir da segunda metade do século passado.

Assim, a constituição de uma teoria emancipatória não pode estar apenas atrelada ao campo econômico ou à consciência de classe ao proletariado. A cultura ocupa uma posição central na análise da pseudoformação, como uma crítica à produção de cultura e o projeto de emancipação da classe burguesa que impede a nossa experiência com o mundo e compromete o desenvolvimento da nossa subjetividade. E se para Adorno a “educação é o mesmo que emancipação” (OLIVEIRA et al., 2012, p. 116), como seria possível se a experiência com o mundo, fundamental para edificação de nossa subjetividade e autonomia, está comprometida com a integração do sujeito quase indistinguível da massa? A perda da experiência faz com que a gente se relacione com os objetos de forma imediatista, fragmentada e descolada da história. Ao invés da possibilidade da experiência, oferece-se a vivência, um aguçar apenas do sentido, ao final, não sobra nada a ser comunicado porque não houve experiência, a gente se emudece diante do mundo. A própria universidade, um lugar de experiência de tradição, não escapa totalmente a isso, pois o tempo está cada vez mais comprimido, não há mais tempo para a experiência na formação, ela precisa a cada momento ser abreviada. O que nos remete à tese central do texto sobre a pseudoformação de Adorno: não havendo possibilidade para experiência, ocorre a pseudoformação.

A experiência seria responsável por estabelecer a tradição nos indivíduos, aquela que faria o que não está presente e permanente perdurável por mais tempo. Na quase formação, essa experiência foi substituída por um “estado de informação pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, que será substituído pelo próximo momento em que a informação o levará”. Mais que isso, não há espaço para a reflexão (p. 78).

O tempo livre confirma a falta de condições de realização da experiência. Ela está bloqueada por valores proporcionados pelo consumo, ou melhor, pelo fetiche da mercadoria, pois é somente por meio dele que o sujeito passa a ser percebido pelos outros. “O tempo livre traz as marcas da expropriação da experiência, pois está identificado com o consumo de tempo de vida e de coisas. Nesse tempo os homens têm seus sentidos ocupados por imagens que lhes conferem valor para a vida em sociedade” (SILVA, 2012, p. 59). Uma lógica do estabelecimento de sua identidade pautada em um padrão de comportamento estético que lhe permita existir para os outros, ao mesmo tempo que o seu “eu” desaparece. As diversas mídias possuem um papel fundamental na publicização dos bens culturais, por consequência nos permite afirmar que exercem uma influência enorme na formação da identidade dos indivíduos ou uma falsa identidade baseada no ideal de consumo de mercadorias.

O que as pessoas fazem com o tempo livre delas é algo específico. Mas conforme o capitalismo avançou no século passado e desenvolveu a sua forma de atuação sem deixar espaço fora do seu alcance, o tempo livre deixou de existir em nossa sociedade, ou melhor, foi ressignificado. O tempo livre antes poderia até ser sinônimo de ócio, um tempo não controlado por alguém alheio. Hoje, ambos apresentam distinção, pois o “tempo livre é acorrentado ao seu oposto” (ADORNO, 1996, p. 70). A sociedade mantém as pessoas sob um “fascínio” que parecem incorporar traços dos papéis sociais por elas interpretados, o que garante o controle da liberdade inerente de um tempo não determinado por terceiros. Por um lado, existe uma oposição entre o trabalho e a ideia de tempo livre, a sua força de trabalho é colocada à disposição de alguém. Por outro, se mostra uma contradição presente porque esse tempo é fetichizado como uma mercadoria de consumo, precisa ser preenchida, ocupada por um cardápio de infinitas possibilidades oferecidas pela indústria cultural.

O tempo é tão controlado e alheio quanto as horas dedicadas ao trabalho, especialmente com o uso da tecnologia que permite um monitoramento cada vez maior e preciso do tempo. Ora, se a tecnologia aumentou consideravelmente a produtividade do trabalho, por que também não aumentou o tempo livre dos trabalhadores? Essa é mais uma paródia que Adorno aponta em sua crítica à sociedade. Mesmo a prática de um *hobby*, como tenta fazer a classe burguesa, não seria uma saída possível para o problema por este se encontrar exatamente na mesma lógica de produção e consumo de mercadorias. O tédio que o *hobby* tenta preencher só “existe em função da vida sob coação do trabalho e sob a rigorosa divisão do trabalho. Não teria que existir” (p. 76). Se tivéssemos autonomia sobre o tempo, se ele fosse um tempo ocioso, não haveria espaço para o tédio. O tédio é um sentimento diante daquilo que não se pode mudar. Porém, em:

uma sociedade, cujas contradições permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência [...] vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre (Freizeit) se transforme em liberdade (Freiheit) (p. 82).

Por ser possível termos alguma consciência disso, por não estarmos completamente integrados é que podemos resistir. “Se a integração total ainda não se realizou, o pensar crítico, isto é, a Teoria Crítica, pode ainda tomar partido pelos últimos ‘resíduos de liberdade’” (JANUÁRIO, 2020, p. 30). A tendência de uma integração total da sociedade é um prognóstico apontado pela *Dialética do Esclarecimento* que não se concluiu completamente. É necessário encontrar os resíduos não absolutamente

abarcados pela lógica da “razão instrumental” ou da própria “indústria cultural” por meio do pensamento crítico.

Uma resistência em poder negar. Uma característica inerente às condições estabelecidas pela modernidade ao sujeito, ou seja, o sujeito como resultado de um projeto da razão iluminista. Rodrigo Duarte aponta um aspecto positivo da própria modernidade como potencial de superação das condições por ela determinadas. “A existência de um gérmen de negatividade do pensamento” (DUARTE, 1997, p. 60). É o caráter de crença atribuída a toda teoria moderna que possibilita negá-la por seu aspecto de não verdade. É esse o “espírito objetivo negativo” (ADORNO, 2010, p. 9); olhar objetivamente o mundo e perceber o que não foi, não aconteceu. Eu olho o existente para pensar no ser que poderia ser e não é. Por isso, “ao mesmo tempo que a formação se refere a ela e ao que ela não é porque esse espírito está historicamente alienado” (JANUÁRIO, 2020, p. 54). E trata-se de um espírito, porque, para Adorno, ele é conformado pelas condições materiais objetivas determinadas pelas superestruturas do capital, o espírito é palpável. Diante disso, podemos ter nas próprias condições materiais históricas uma possibilidade para negar e resistir àquilo que é uma não verdade.

### **Considerações finais**

A emancipação é um conceito que gostamos de utilizar quando criticamos algo relacionado à educação. De fato, esse seria o alvo, o objetivo, a razão em si de se educar alguém por caminhos que permita o alcance da liberdade e na formação da subjetividade de cada indivíduo pertencente a uma sociedade de iguais. Vimos que as estruturas sociais não garantem uma integração absoluta do indivíduo à sociedade, o que nos permite vislumbrar uma emancipação, porém, em determinados momentos da história, ela é o suficiente para bloquear os potenciais emancipatórios. Resta-nos, então, a resistência, uma identificação e denúncia dessa dominação que impede o surgimento de uma ação transformadora. O próprio Karl Marx ressaltou que a emancipação “está fundamentalmente na perspectiva da superação da dominação capitalista e ancorado na realização da liberdade e da igualdade que, sob o capitalismo, permanecem apenas aparentemente reais” (NOBRE, 2008, p. 31). É essa distorção entre a aparência e realidade que torna o conceito aqui apresentado tão complicado. Por um lado, é difícil descortiná-lo, apontar precisamente o ponto de distinção entre aparência e realidade, por outro, é justamente por não ser real que essa lógica pode ser superada.

A perspectiva que o domínio do capitalismo permite na sua realidade parece bem mais modesta do que anteriormente, ou talvez, mais madura. Isso não quer dizer que não seja possível se libertar desse domínio, mas essa prática parece ser possível não de maneira total e revolucionária, mas em potenciais emancipatórios que a própria contradição do capitalismo apresenta. “É a orientação para a emancipação o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, que permite pela primeira vez a constituição de uma teoria em seu sentido enfático” (Ibid., p. 32). Esse princípio é o que possibilita um comportamento crítico, permite o desenvolvimento de uma consciência capaz de identificar as estruturas sociais, tomadas pela lógica do capital que impedem a realização das condições potenciais de emancipação em cada momento histórico.

As condições objetivas de vida estão determinadas de tal maneira que não parece haver caminhos de uma superação imediata do que nos é dado. É preciso procurar uma tensão perdida para tentar resistir.

No entanto, a força para combater a quasiformação “não pode surgir de outro lugar a não ser daquilo que foi uma vez a formação”. Como consequência, isso significa “agarrar-se a formação depois que a sociedade já privou da base”. Se os potenciais de emancipação da burguesia não foram completamente realizados, é possível, não obstante, resistir à integração total com eles recorrendo à noção de formação, mesmo que isso pareça anacrônico (JANUÁRIO, 2020, p. 79).

E a universidade pública parece ser esse lugar. Mesmo com a influência do interesse privado da indústria cultural e de políticas públicas que a enfraquecem, é, pelo que ela foi, por sua tradição, pela sua razão de ser, um espaço de resistência com potenciais de emancipação.

A transformação de uma pseudoformação em formação, se é que isto seja possível, não é uma função ou missão exclusiva para a área da educação isoladamente. Mas por ser responsável pela formação de muitos professores é que a universidade pública tem um papel de destaque nessa transformação. Também por sua contradição de, ao mesmo tempo, ser um espaço de resistência e uma estrutura que precisa ser transformada. A educação estimula a resistência porque ela evidencia as contradições sociais. Por isso, se não houver mudanças nas estruturas existentes, não há possibilidades de grandes avanços, o que também não significa que não dá para mudar, talvez, aqui a imagem da resistência justaposta à emancipação e orientada pela educação fique mais nítida.

## Referências

ADORNO, T. W. Tempo livre. In: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 70-82.

\_\_\_\_\_. Teoria da semiformação. In: LASTÓRIA, C. N.; PUCCI, B.; ZUIN, A.S. *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectiva*. Campinas: Autores Associados, 2010. p.7-40.

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

DUARTE, R. Notas sobre a modernidade e sujeito na dialética do esclarecimento. In: DUARTE, R. *Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1997. p.45-64.

GOERGEN, P. A Universidade e a dialética do esclarecimento. In: LASTÓRIA, C. N.; PUCCI, B.; ZUIN, A.S. *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010. p.217-244.

GOMES, L. R. Teoria Crítica, Educação e Política. In: LASTÓRIA, C. N.; PUCCI, B.; ZUIN, A.S. *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010. p.1-6.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Textos escolhidos: Horkheimer Adorno*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores). p. 31-68.

JANUÁRIO, A. *Educação e resistência em Theodor Adorno*. São Paulo: Loyola, 2020.

JAY, M. *As ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

OLIVEIRA, N. R.; PUCCI, B.; ZUIN, A. A. S. *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, D. J. Temporalidade do presente, experiência e tempo livre. In: GOMES, L. R.; LASTÓRIA, C. N.; ZUIN, A.S. *Teoria crítica e formação cultural: aspectos filosóficos e sociopolíticos*. Campinas: Autores Associados, 2012. p. 53-72.

**Submissão em:** 09/08/2022

**Aceito em:** 17/11/2022

---

### **Sobre o autor**

#### **Daniel Vieira da Silva**

Mestrando em Educação pela Universidade Federal de São Paulo, licenciado em Filosofia pela Universidade São Judas, bacharel em Teologia pela Universidade Metodista e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Metodista.

E-mail: [daniel\\_vieira\\_silva@hotmail.com](mailto:daniel_vieira_silva@hotmail.com)