

ADORNO E O PÓS-MODERNO

LOUREIRO, Robson – UFES – robbsonn@uol.com.br

GT: Filosofia da Educação / n.17

Agência Financiadora: CAPES

Este estudo tem como ponto de partida o artigo *A filosofia da educação no Brasil: esboço de uma trajetória* (SEVERINO, 1999). No esforço de caracterizar perspectivas filosófico-educacionais no Brasil, Severino reconhece que há uma literatura que critica os modelos científicos e filosóficos iluministas, assim como a validade e pertinência epistemológica do saber fundado na razão. Esta crítica fundamenta-se em pensadores como Foucault, Derrida, Barthes, Lyotard, Baudrillard, Deleuze e Guattari, “[...] enfim, nos pensadores que são considerados pós-modernos, ou pós-estruturalistas” (SEVERINO, 1999, p. 309).

Severino cunha o termo *arqueogenealogia* para se referir às vertentes da filosofia da educação dessa perspectiva e observa que elas privilegiam temas como cotidiano, amor, desejo, relação pessoal, intimidade, singularidade, o imaginário, o inconsciente, o emocional e o corporal. Para ele, a tendência *arqueogenealógica* não prioriza temas de natureza epistemológica: “Só lhe interessa a subjetividade do corpo e não a do cogito” (SEVERINO, 1999, p. 310).

Além do privilégio dos temas mencionados, essa tendência compartilha o questionamento da centralidade do sujeito e a rejeição do discurso filosófico iluminista da modernidade que assume a “[...] forma de metanarrativas pretensiosas e prepotentes que impõe leis à história, que é pura contingência” (SEVERINO, 1999, p. 289). Nas teorizações arqueogenealógicas, prevalece a dimensão estética, entendida “[...] como vivência no plano da sensibilidade geral do indivíduo, mente e corpo, lugares de uma economia desejante” (SEVERINO, 1999, p. 290).

Contudo, a surpresa maior revela-se quando Severino afirma que os estudos da Teoria Crítica (ou Escola de Frankfurt) são os precursores dessa tendência *pós-moderna* em filosofia da educação:

Na verdade, o pensamento desconstrutivo em relação à produção teórica da modernidade começa a se instaurar a partir da reflexão crítica dos pensadores da Escola de Frankfurt que, inspirados por Marx, Freud e Nietzsche, lançam as matrizes do questionamento da hegemonia da racionalidade que dominou a era moderna, configurando o seu perfil. Assim, a Teoria Crítica está na raiz das vertentes filosófico-educacionais que designei como *arqueogenealógicas*, representativas do pensamento pós-moderno ou pós-estruturalista (SEVERINO, 1999, p. 315).

Ao defender a tese de que a Teoria Crítica está na raiz do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, Severino não faz referência a nenhum autor específico da tradição frankfurtiana, mas à Escola de Frankfurt em geral.

Neste estudo, problematizo o argumento de Severino e aponto sua fragilidade teórica. Devido a sua alusão geral, qualquer um dos integrantes da Teoria Crítica pode ser tomado como base para investigar a validade de sua tese. Assim, recorro a algumas reflexões da filosofia de Theodor Adorno que, além de apresentar-se como um dos autores mais eminentes da primeira geração da Teoria Crítica, também é um dos frankfurtianos mais referenciados no campo educacional brasileiro.

Esse objetivo implica verificar até que ponto as considerações adornianas, lançam “[...] as matrizes do questionamento da hegemonia da racionalidade que dominou a era moderna” (SEVERINO, 1999, p. 315) e se aproximam das características da tendência *arqueogenealógica*. A meu ver, a posição de Severino apresenta-se como uma leitura apressada que desconsidera o marxismo heterodoxo dos principais integrantes da Escola de Frankfurt, em particular de Adorno.

Por mais que haja certas afinidades temáticas entre alguns intelectuais agrupados sob o rótulo de pós-modernos e o pensamento de Adorno (DEWS, 1996), há distanciamentos teóricos intransponíveis na forma de tratar esses temas, que não podem ser desconsiderados.

Para desenvolver essa idéia, destaco das reflexões de Adorno alguns aspectos gerais de sua compreensão de esclarecimento, a sua censura à ciência submetida aos interesses do capital, a sua crítica ao sujeito e sua defesa da inflexão em direção ao sujeito na filosofia e na arte.

Esclarecimento, ciência moderna e o sujeito moderno

O esclarecimento foi um dos principais temas refletidos por Adorno, em parceria com Max Horkheimer. Ao contrário de Kant, esses autores propõem pensar o esclarecimento a partir da constituição da razão ocidental e não apenas do advento da sociedade burguesa. A referência primordial é o conceito de trabalho em Marx (1985). No processo de trabalho, o ser humano modifica não apenas a natureza externa, mas também a sua própria natureza. A partir daí, ele se cria como um sujeito reflexivo – ser passivo e ativo ao mesmo tempo. O esclarecimento, portanto, é engendrado no e pelo trabalho e promete desencantar o mundo, dissolver os mitos, enfim, livrar os seres

humanos do medo para que se tornem senhores da natureza, conhecedores das possibilidades de sua ação.

A tese de Adorno e Horkheimer é de que há um entrelaçamento entre o mito e o trabalho racional. A civilização é um produto da *Aufklärung*, retido e imanente ao próprio mito. Contudo, assim como os mitos já se realizam no esclarecimento, este também fica cada vez mais implexo, a cada passo que dá, na mitologia. A possibilidade de romper com a imanência mítica foi, desde sempre, sufocada pelo esclarecimento que extrai seus conteúdos dos mitos meramente para destruí-los. Entretanto, no ato de julgá-los, ele enreda-se no próprio mito.

Com o advento da sociedade burguesa, o esclarecimento renova, de forma mais intensa, seu objetivo de destruir os mitos. A concepção de ciência desenvolvida por Bacon nos séculos XVI e XVII ilustra o aparato teórico fundamental para o desencadeamento da Revolução Industrial no século XVIII. Bacon sugere que, para se alcançar o conhecimento correto sobre a natureza e descobrir os meios de torná-lo eficaz, seria necessário que o investigador se libertasse dos *ídolos e noções falsas* por meio de uma nova ciência, baseada no método indutivo e livre de qualquer filosofia metafísica. Ele defende que, ao vencer a superstição, o conhecimento deve se sobrepor à natureza desencantada, pois “Ciência e poder do homem coincidem” (BACON, 1988, p. 13). Assim, quanto mais o homem conhece, mais aumenta seu poder de controlar a natureza e a sociedade.

No século XIX, o positivismo de Comte atualizou as principais proposições de Bacon de uma maneira mais vigorosa na idéia de um progresso do espírito, na pretensão científica de neutralidade, de previsibilidade e desenvolvimento técnico.

Adorno e Horkheimer não negam a importância do conhecimento científico, mas problematizam a noção baconiana e positivista de esclarecimento, entendida como fórmula *mágica* do progresso que faria a humanidade alcançar a liberdade e a emancipação social sob os auspícios do capitalismo.

A burguesia, que de imediato percebeu a importância do conhecimento científico para a expansão da sua hegemonia econômica, jamais se interessou por uma igualitária expansão das potencialidades humanas para todos a partir do saber. Quando proclamou formalmente essa vontade nos processos pós-revolucionários, ela não fez mais que confirmar a sua perspectiva de saber como poder, ou seja, o conhecimento científico como mero domínio da natureza externa e interna.

O tipo de esclarecimento proporcionado pela ascensão da burguesia acirrou a contradição da *Aufklärung*. Para Adorno e Horkheimer (1985, p. 20), ela cicatrizou “[...] o último resto de sua própria autoconsciência”. A voracidade com que o capital avançou sobre a natureza, na tentativa de desvendar seus segredos e mistérios, foi transformada em dureza emocional confirmada pela ação histórica da burguesia. A necessidade burguesa de atuar sobre a natureza, transformando-a em mercadorias, exigiu uma ciência com fundamentos confiáveis e passíveis de universalização.

A racionalidade burguesa submeteu-se à execução dos interesses particulares do capital. Eis porque, o esclarecimento é totalitário. O esquema proposto nessa idéia de esclarecimento dos frankfurtianos é de uma matematização, na qual o número emerge como preceito do esclarecimento (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 23). Há, aí, um processo de reificação do pensamento, pois a exigência clássica de *pensar o pensamento* é alijada. A partir de tal procedimento, houve um recrudescimento da instrumentalização do pensar. Este se transformou em meio para atingir os fins determinados pelo capital. A formalidade matemática mantém o pensamento cativo à mera imediaticidade.

A partir da análise do fetichismo da mercadoria desenvolvida por Marx, Adorno e Horkheimer destacam que, se no processo anímico a coisa era dotada de alma, na sociedade industrial, as almas são coisificadas. Os autores apresentam a idéia original de que a *coisificação* implica o triunfo da razão instrumental sobre a razão prática. A tese dos autores – de que o esclarecimento já estava contido nos mitos e que, ao combatê-los, ele próprio se transforma em uma figura mítica – é acentuada com a idéia conforme a qual, no trajeto da mitologia à lógica instrumental do capitalismo, o pensamento perdeu o elemento de *reflexão sobre si mesmo*. Com isso, o esclarecimento desiste de sua própria realização. Ao longo dos últimos três séculos de história, o esclarecimento tem se realizado a partir de um conhecimento científico instrumental e pragmático, ou, como defendem Adorno e Horkheimer (1985), como *enganação das massas*.

Na base da concepção de Adorno e Horkheimer em relação ao esclarecimento, encontra-se uma crítica à constituição histórica do sujeito. Ao refletir sobre a formação cultural na sociedade administrada, Adorno observa que, ao invés de uma plena potencialização dos sentidos humanos, tem ocorrido uma regressão fundada em uma semiformação na qual a experiência do sujeito é substituída por um momento informativo, fugaz e isolado, que logo é suplantado pelo consumo de outras informações. O viver se fragmenta nesses instantes de consumo desconexos: “Em lugar

do *temps durée*, conexão de um viver em si relativamente uníssono que se desemboca no julgamento, se coloca um ‘*É isso*’ sem julgamento [...]” (ADORNO, 1992, p. 51). Por isso, a semiformação carrega a debilidade em relação ao tempo, o enfraquecimento da memória. Aprisionada nos limites da vivência, a semiformação acomete a relação do sujeito com o mundo e brutaliza a consciência, por ser um incentivo à não reflexão.

Quando isso acontece, o esforço do pensamento é diluído ao desde sempre dado e o sujeito é adaptado às forças sociais vigentes. O esforço reflexivo é abafado em detrimento da lógica pragmática da troca: a teoria se dilui diante dos interesses do lucro. O resultado é a derrota de uma práxis verdadeira e o engendrar da *pseudo-atividade*: impermeabilização da prática contra a teoria. A *pseudo-atividade* representa a *despotencialização* da prática que pressupõe um agente livre e autônomo, mas anula o papel mediador do sujeito (ADORNO, 1995a, p. 217-218).

Por outro lado, a concepção de esclarecimento desenvolvida por Adorno e Horkheimer levanta algumas dúvidas. Uma delas é apresentada por eles próprios: não estaria o processo da *Aufklärung* condenado à ruína, ou seja, o esclarecimento não seria autodestrutivo? (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 13). Quanto a isso, Wiggershaus (2002, p. 364) entende que, para Adorno e Horkheimer, a *autodestruição da Aufklärung* significa que “[...] toda *Aufklärung*, até agora, não a era autenticamente e impedia, ao contrário, a realização da verdadeira *Aufklärung*”. Adorno e Horkheimer (1985, p. 15) confirmam essa interpretação quando explicitam que a pretensão da crítica ao esclarecimento é “[...] preparar um conceito positivo do esclarecimento que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega”.

O desafio é perceber a contradição inerente à história humana: o domínio da natureza traz a promessa de felicidade e emancipação. Por um lado, na trilha de Freud, Adorno e Horkheimer mostram como esse processo é uma história de domínio do medo, de renúncia do instinto, de sacrifício. Ou, como observa Freud (1997), o custo da civilização é muito alto; pois, se ela é construída à custa da repressão das pulsões, essa repressão gera a mesma destrutividade que ela quis evitar. Assim, está embutida na idéia de progresso uma dimensão *regressiva* de barbárie. Por outro, os autores seguem o caráter contraditório do trabalho humano revelado por Marx: o trabalho é fonte de humanização; porém, a promessa de emancipação da natureza mediante o trabalho declina, sob relações sociais capitalistas, em pura dominação de classe. Ao tomar a história como horizonte para desvelar como, no capitalismo, o processo de trabalho produz o sujeito coisificado e a destruição da *Aufklärung*, a posição adorniana não é

nem fatalista nem niilista. Para apreender o contraponto adorniano a qualquer fatalismo ou desistência da razão *tout court*, no próximo item privilegio sua reflexão sobre a filosofia.

Filosofia e a inflexão em direção ao sujeito

Adorno (1995c) detém-se no caráter de resistência que a filosofia pode assumir em face do mundo danificado. O primeiro aspecto que chama atenção é que em sua filosofia preserva-se a noção de *mundo objetivo*. De forma insistente, ele defende a dependência do pensar em relação ao seu objeto e critica o pensamento que se pretende sem referente, que se manifesta sem levar em conta sua materialidade. Um pensamento, portanto, que “[...] se afunda em si mesmo como que em uma esfera de suposta pureza” (ADORNO, 1995c, p. 20). Longe de uma possível libertação, essa forma de conduzir a filosofia cumpre a função de reprimir o pensamento. A prática filosófica é reduzida a uma esfera distante de uma prática social possível.

Aqui surge uma dúvida: não estariam os pós-modernos de acordo com essa afirmação de Adorno? Quando instituem a linguagem como centro de suas filosofias, esses pensadores não reagem a uma suposta neutralidade e ratificam que valores e interesses sociais impregnam, por exemplo, o sentido de verdade? De certa forma, sim. Porém, em sua argumentação, os pós-modernos fazem o referente objetivo desaparecer.

Mutatis mutandis é possível relacionar a crítica de Adorno à noção de verdade do filósofo John Dewey com a do pensamento pós-moderno. Quando o pragmatismo deweyano avalia a verdade, o critério de utilidade vincula-se diretamente à experiência dos indivíduos, ao êxito dos resultados práticos. A partir desse argumento, percebe-se que, no próprio coração do tema da verdade, encontra-se a noção de experiência. Um enunciado não aponta as propriedades essenciais de um objeto, mas as condições contextuais de seu uso e aplicabilidade.

Essa forma de subjetivação da verdade também se preserva no pós-moderno para o qual a verdade é interna a um ponto de vista histórico particular e, desse modo, restringe-se a uma convenção social, sendo impossível almejar um conhecimento que transcenda o contexto e os interesses locais. Como, para o pós-moderno, o em-si é incognoscível, seja porque não existe, seja porque é inacessível, a materialidade é liquefeita em um constructo lingüístico (inter)subjetivo.

Neste caso, o pensamento se afunda em si mesmo, não por advogar sua pureza; ao contrário, por mostrar-se saturado de interesses, o pós-moderno chega ao pensamento auto-referencial criticado por Adorno. Tal pensamento move-se em uma dinâmica de identificação entre a realidade e os modos de conhecê-la. Em sentido diverso, para Adorno, o pensar filosófico não coincide com o conteúdo pensado, apesar de ser dele dependente. Para ele, a não identidade entre a realidade e os modos de conhecê-la é igual a não identidade entre sujeito e objeto.

Se, por um lado, o objeto determina o pensamento e não o contrário, por outro, o pensamento reage em face do não-idêntico e recebe em si aquilo que ele não é. De acordo com Zuin et al. (2000, p. 90-91), “[...] como bom materialista que é, Adorno enfatiza a proeminência do objeto sobre o sujeito [...] É verdade que o objeto só pode ser pensado por meio do sujeito, mas o sujeito é impensável, até como idéia, sem o objeto”. Contudo, para Adorno, o primado do objeto não significa a coisificação da consciência, visto que, para se tornar possível, o conhecimento requer a mediação do sujeito racional. Nesse sentido, o fundamental da atividade filosófica é a concentração que se apresenta como momento ativo do sujeito (ADORNO, 1995c, p. 18) em face da vida danificada.

Assim compreendida, a relação sujeito e objeto engendra o processo histórico. A história, em Adorno, é fruto da dialética da práxis humana, constituída na relação entre homens e mulheres e a realidade material (BUCK-MORSS, 1981). Por sua vez, essa dialética ganha sentido quando pensada nos seguintes moldes:

A perspectiva dialética de Adorno centra-se no que se pode denominar “determinações objetivas da subjetividade” responsáveis pela perenização da formação social vigente. Isto é, a investigação concentra-se na *objetividade social* tal como desvendada por Marx, objetividade que constitui a realidade efetiva do movimento dialético da história como produção e reprodução da vida dos homens em condições determinadas (MAAR, 2003, p. 63).

Como decorrência dessa proposição, a filosofia de Adorno provoca um tratamento diferenciado da questão da verdade, que o afasta, de forma radical, do pós-moderno. Para ele, a verdade possui um conteúdo objetivo, isto é, histórico, que não se dobra a uma perspectiva de eficiência empírica tampouco a um caráter meramente lingüístico; ela remete à dinâmica da própria realidade.

O pensamento filosófico se dedica ao mundo objetivo, sem nele diluir-se; e se dirige ao autozelo do próprio pensamento a fim de preservar o seu potencial crítico. A criticidade do pensar filosófico não visa apenas ao existente e sua representação na

consciência, mas também ao próprio pensamento. A este cabe impor resistência, opondo-se à ruína da razão e à difamação do esclarecimento *tout court*. Resistir ao previamente pensado e não nadar em favor da corrente é, de acordo com Adorno, a característica e a força do pensamento filosófico.

Em razão dessa negatividade, o pensamento converte-se em força produtiva prática e, apenas assim, pode-se afirmar que não há pensamento sem *telos* prático. Portanto, a força de resistência do pensamento apresenta-se quando este plenifica a sua vocação negativa, sendo concebido fora do esquema da sua imediata aplicação.

Contra a suposta aporia da autodestruição do esclarecimento, o conceito *positivo* de esclarecimento significa, para Adorno (1992, p. 56), que a cultura só pode sobreviver através da auto-reflexão crítica sobre aquilo em que ela se converteu – semicultura. Esta tarefa demanda a luta contra reificação das relações sociais que coisifica o sujeito. Isso significa fortalecer a ação autônoma e emancipadora do sujeito como agente da história. Trata-se, como caracteriza Adorno, de uma *inflexão em direção ao sujeito*, que também pode ser exercitada na experiência estética.

Arte e a inflexão em direção ao sujeito

Para Adorno, não apenas a filosofia, mas também a arte pode possuir esse caráter de resistência em face do mundo danificado. Em sua teoria estética, Adorno (1982, p. 82) tanto defende que a arte é o refúgio do comportamento mimético como também objetiva o impulso mimético (ADORNO, 1982, p. 316). A arte como comportamento mimético consiste em uma imitação (ou representação) em um duplo sentido: a imitação da realidade social e a imitação da natureza que, apesar de transformada pelo ser humano, permanece irreduzível ao social (JAY, 1988, p. 139-140).

A mimese estética representa, assim, a imagem da possível reconciliação do ser humano com a natureza. Sob esse aspecto, ela nega a racionalidade. Porém, ao contrário do mimetismo voltado para a igualdade forçada com o mundo natural com fins de autoconservação, a mimese implica uma imitação intencional e consciente (DUARTE, 1993); logo, não se opõe à racionalidade. A promessa de reconciliação com a natureza por meio da arte só se mantém pela preservação da não-identidade entre ser humano e natureza: “A separação só pode ser anulada pela separação” (ADORNO, 1982, p. 69).

A dialética do fenômeno estético, tal como analisada por Adorno, perfaz uma dinâmica na qual a mimese nega a racionalidade, mas ao mesmo tempo necessita da e manifesta sua racionalidade. Isso significa que, ao tentar aderir e se igualar à realidade, à natureza, a arte se torna uma outra realidade.

O entrelaçamento entre mimese e racionalidade não apenas reage contra a defesa da arte como pré-racional e irracional (ADORNO, 1982, p. 69-70), como também sinaliza que a imitação sensível envolve tanto a concordância com, como a resistência à realidade (DUARTE, 1993, p. 137).

Mais do que pensar a partir de uma essência absoluta e imutável, Adorno (1982, p. 13) sugere refletir a constituição do artístico pela lei de seu movimento, procedimento que responde à exigência de uma *estética materialista dialética*. A essência da arte não é dedutível de sua origem; por isso, a estética necessita se orientar pelo axioma segundo o qual “[...] a verdade só existe como o que esteve em devir” (ADORNO, 1982, p. 13).

Esse enfoque histórico da estética permite a Adorno captar a dinâmica vivida pela arte com o advento da sociedade burguesa. O capitalismo trouxe, para a produção artística, a possibilidade de independência em face do mecenato, da Igreja, do Estado e de toda tradição estética. A centralidade do mercado implementou uma dinâmica diferente para a arte que deixou de depender da caridade, fosse ela do mundo leigo ou do religioso. A arte burguesa apresentou-se como expressão *pura*, “[...] reino da liberdade em oposição à práxis material [...]” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 127). Duarte (2003) considera que a sobrevivência da arte, ou seja, a recusa à sua apropriação econômica vivida no contexto europeu permitiu a Adorno reconhecer o traço contestatório da arte moderna a partir das últimas décadas do século XIX, época do surgimento do modernismo e das vanguardas artísticas na Europa.

A obra de arte moderna procura exercer a *autonomia* em face das relações sociais mercadológicas. Eis porque a realidade capitalista é contestada, de forma veemente, pelos artistas de vanguarda, representantes do modernismo artístico. Para eles, o significado da arte pode e deve ser estabelecido por dentro dela mesma e não a partir de critérios econômicos.

Autonomia aqui não significa liberdade absoluta ou total independência social. Adorno enfatiza que a arte moderna possui, sim, um forte vínculo com a realidade social. Ela tem o poder de captar o dinamismo histórico das relações sociais, cuja manifestação mais explícita ocorre, de forma geral, no processo produtivo. As formas

da arte moderna têm o poder de refletir os problemas típicos da sociedade capitalista. O conteúdo social manifesta-se na expressão do objeto artístico.

A constelação de elementos que compõem e dão forma à arte moderna, em particular as obras que saem do esquematismo da produção serializada, tende a aparecer, no imaginário social, como pura irracionalidade. No entanto, esta suposta não-razão, que perfaz a estética da obra de arte moderna, a rigor é mais racional do que a aparente racionalidade que a existência ordinária se nos revela. A racionalidade que vigora no cotidiano é aquela voltada para a instrumentalização da vida. Ela tende a ocultar os diversos sofrimentos perpetrados pela e na sociedade administrada. Na busca pela manutenção dos interesses do capital, essa “racionalidade absolutizada” (ADORNO, 1982, p. 139) esquece o ser humano e, nesse sentido, converte-se em irracionalidade. Na sociedade capitalista, viver é forçosamente submeter-se a um sistema cuja racionalidade engendra o seu contrário. A verdade da vanguarda modernista jaz, na acepção adorniana, em expressar, racionalmente, a irracionalidade social.

Ao trazerem à tona o absurdo do existente, as vanguardas modernistas desrealam aquilo que foi reprimido: “A arte autêntica conhece a expressão do inexpressivo, o choro a que faltam as lágrimas” (ADORNO, 1982, p. 138).

Se a arte tem alguma condição de evidenciar algo sobre a realidade social, este algo é justamente o mecanismo, historicamente produzido, que condiciona a sensibilidade e o entendimento e formata nossa compreensão do mundo. No entanto, ao contrário de uma *arte moderna moderada*, que refreia a racionalidade estética e se torna consonante e integrada às relações de produção dominantes, Adorno (1982) defende uma *arte moderna radical*, que não apenas entra em conflito com as relações de produção, mas tende a excluir, na sua própria estética interna, os elementos gastos e os procedimentos técnicos ultrapassados.

A *arte moderna radical* contesta e hostiliza os processos de modernização capitalista a partir dos quais ela emerge. Esse atributo moderno da arte radical de negar e afastar-se da realidade manifesta-se tanto em seus procedimentos experimentais como nos seus princípios formais: a fragmentação, a falta de conclusão, o enigma, a dissonância.

Filosofia e estética: um diálogo possível e necessário

Da discussão até aqui empreendida, torna-se incontornável a pergunta: existe algum elo entre as proposições adornianas de filosofia e de estética? Em que medida se relacionam a filosofia *crítica* (a filosofia que resiste) e a experiência estética autêntica, concebida a partir da arte moderna radical? Em que a filosofia crítica precisa da experiência estética? Por sua vez, em que a experiência filosófica precisa da arte?

Segundo Valls (2002, p. 156), Adorno posiciona-se em favor de uma *estetização radical da filosofia*, o que significa que a filosofia não só recorre à arte, mas se transforma, ela mesma, em artística. Longe de oferecer uma resposta absoluta, o argumento de Valls conduz a novas indagações: haveria, no pensamento de Adorno, uma simetria entre Filosofia e Estética? Mais precisamente, a Filosofia estaria subsumida à Estética?

Este conjunto de problemas é por demais polêmico. No campo educacional, Severino (1999) traz implícita, em sua reflexão sobre as perspectivas de abordagem da educação no Brasil, uma compreensão próxima à de Valls quando afirma que os teóricos da Escola de Frankfurt inspiram educadores a pensar a prioridade da *esteticidade* no pedagógico. Porém, essa interpretação está longe de ser consensual. Pelo contrário, Eagleton (1993, p. 261) observa que “Estetizar a filosofia, no sentido de reduzir a cognição à intuição, está fora de questão para Adorno [...]”. Wiggershaus (2002, p. 682) compartilha posição similar ao afirmar que, em Adorno, não se trata de estetizar a teoria, pois a filosofia e a arte são aliadas na defesa comum da união entre mimesis e razão.

Buck-Morss (1981, p. 270) lembra que, em seus estudos sobre Kierkegaard de 1933, Adorno rejeitou toda estetização do procedimento filosófico. Essa posição é ratificada na *Dialética Negativa*: “Uma filosofia que imitasse a arte, que aspirasse a definir-se como obra de arte se eliminaria a si mesma” (ADORNO, 1975, p. 23). Conforme Adorno (1975), não há coincidência entre a forma ou o processo construtivo da arte e da filosofia. Cada qual se mantém fiel ao seu conteúdo específico. Por isso, em sentido contrário, também se deve evitar a subsunção da estética à filosofia: “Assim como a estética não deve situar-se na retaguarda da arte, assim também não deve permanecer atrás da filosofia” (ADORNO, 1982, p. 378). Portanto, a arte não pode fazer dos conceitos o seu *tema* (ADORNO, 2001a, p. 25), ou seja, “[...] traduzir as idéias filosóficas em imagens sensuais” (ADORNO, 2001a, p. 23).

Diante de tal constatação, parece pertinente sinalizar uma interdependência entre Filosofia e Arte no pensamento adorniano, como menciona Duarte (1993, p. 156).

Longe de depreciá-la como o fez grande parte da tradição filosófica, desde Platão até a modernidade, Adorno concebe a arte uma experiência de conhecimento. Essa proposição vincula-se à tensão dialética entre mimese e racionalidade na obra de arte. Desta forma, ele considera que o caráter intuicionista da arte é aporético. Se a arte fosse pura intuição, ela limitaria-se à mera empiria, da qual, segundo Adorno, ela procura desviar-se. O mimetismo da arte só sobrevive pela sua antítese, pelo momento racional. É por isso que “A arte é a intuição de algo não-intuitivo, é semelhante ao conceito sem conceito” (ADORNO, 1982, p. 115). A arte se opõe ao conceito; mas, para isso, necessita dele.

A arte implica o conhecimento da realidade: “[...] a arte, como forma de conhecimento recebe todo seu material e suas formas da realidade – em especial da sociedade – para transformá-la [...]” (ADORNO, 2001b, p. 13). Por isso, tal como a filosofia, a arte remete para o universal, aqui entendido como a coletividade: “O que aparece, mediante o qual a obra de arte ultrapassa de longe o puro sujeito, é a irrupção da sua essência colectiva” (ADORNO, 1982, p. 152), que, no entanto, não sacrifica, tampouco reprime o particular em detrimento de uma ordem gregária. Assim sendo, a relação da obra de arte com o universal é indireta, pois é pela extrema individualização genuína (de seus materiais, de seus problemas, suas formas de expressar-se) que a arte é portadora do universal (ADORNO, 2001a, p. 24-25).

Por mais que algumas características da *arte moderna radical* (fragmento, colagem, diferença, descontinuidade, caoticidade, ensaio, dissonância) sejam defendidas pelos pós-modernos (cf. HARVEY, 1992), elas são completamente esvaziadas da significação contestatória que tinham no modernismo das vanguardas. Esses elementos, orientados por uma perspectiva pós-moderna, além de perderem a relação com a universalidade e ficarem colados ao mero aparecer estético, também são destituídos de seu caráter utópico: do devir histórico.

No pós-moderno, tudo passa a ser arte¹. Assim, na diluição da arte na vida, aniquila-se a especificidade do estético como um conhecimento próprio. O relativismo que daí decorre não aceita o que, para Adorno, era crucial: a autonomia da arte e a existência da diferença entre uma obra de arte rendida à indústria cultural e aquela que

¹ A estetização da vida pode ser observada na constituição daquilo que Debord (1997) descreveu como *sociedade do espetáculo*, na não distinção entre realidade e simulacro (ficção) (BAUDRILLARD, 1996), na definição de todo conhecimento como uma narrativa sem relação com a objetividade (LYOTARD, 2000).

resiste à sua mercadorização. De forma diversa, o pós-moderno celebra os chamados produtos da indústria cultural (SILVA, 2000, p. 71) sem nenhum pudor.

O que se perde, neste caso, é a tensão dialética entre arte e mercadoria. Mas, é preciso atentar para o fato de que, se uma obra de arte radical faz parte da indústria cultural não significa que ela esvazia, de forma plena, seu potencial crítico em face da sociedade administrada. Mesmo sendo produzida e apreciada no interior da cultura industrializada, algumas obras de arte conseguem manter sua aspiração à autonomia.

Duarte (2001, p. 41) acentua que a essência da obra de arte autêntica é aquela que expõe o caráter de expressão da condição humana – com toda sua dor e esperança. Este filósofo afirma que em face dessa atitude,

[...] fica praticamente impossível confundir, como querem muitos arautos da “pós-modernidade”, uma obra de arte propriamente dita com um produto, ainda que sofisticado, da indústria cultural. Esse último não visa a qualquer *expressão* do tipo mencionado: seu objetivo é o lucro imediato e tão grande quanto possível. Muito diferente é a obra de arte verdadeira, a qual alia, de um modo específico, o aspecto expressivo a uma *construção* adequada, isto é, levando em conta todas as conquistas do respectivo *métier* (DUARTE, 2001, p. 41).

Considerações finais

Este artigo norteou-se pela posição defendida por Severino de que a Escola de Frankfurt constitui-se na raiz do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista na educação. Argumentar que a Teoria Crítica é precursora das vertentes educacionais *arqueogenealógicas* significa afirmar que os membros dessa tradição lançaram as bases das atuais teses pós-modernas. Em face dessa generalização, a tese de Severino foi problematizada por meio da filosofia de Adorno. Dews (1996, p. 52) considera a filosofia adorniana longe de ser porta-bandeira do pensamento pós-modernista, pois Adorno não compartilha do “[...] ataque autodestrutivo indiscriminado e politicamente ambíguo às estruturas da racionalidade e da modernidade *in totum*”.

Por mais que Adorno considere a modernidade ambivalente, esta ambivalência só se determina por meio da dialética negativa,

[...] pois os conflitos da realidade social nunca ficam imobilizados em ambivalências; desenvolvem uma dinâmica destruidora, na qual os opostos se tornam uns nos outros. Adorno não queria conservar a ambivalência, mas, sim, decifrá-la como índice da heteronomia social ainda não superada. Por causa disso, dificilmente acolheria o pós-moderno como trampolim para a autodeterminação individual (SCHWEPPEHÄUSER, 2003, p. 403).

É fato que a crítica de Adorno ao sujeito moderno é tão ácida quanto àquela que mais tarde realizaram os pós-modernos. Porém, sua filosofia não invoca a abolição pós-moderna do sujeito ou sua fragmentação. Pelo contrário, ela reafirma o ideal de formação do sujeito auto-reflexivo, isto é, autônomo e emancipado. Daí porque, para Adorno, isso só é possível na sociedade administrada no momento em que se realiza uma inflexão em direção ao sujeito. Por seu turno, esse ideal compõe o pensamento materialista de Adorno que sustenta a ancoragem da consciência no mundo objetivo, “[...] ao mesmo tempo em que resiste a qualquer tentativa de fundir a dialética do sujeito e do objeto num monismo metafísico” (DEWS, 1996, p. 63).

A relação entre filosofia e arte delineada por Adorno manifesta a tensa, mas rica relação entre trabalho conceitual e não-conceitual. De um lado, denuncia que a dicotomia entre entendimento e sentimento expressa uma espécie de “[...] caricatura do estado de coisas que, no decurso de milênios de divisão do trabalho inscreveu esta divisão na subjetividade” (ADORNO, 1982, p. 364). De outro, não exila o irracional para o âmbito estético. Como conhecimento e por mais que assuma uma forma de expressão específica, a arte possui relação com a verdade, assim como a filosofia: “A filosofia e a arte convergem em seu conteúdo de verdade: a verdade da obra de arte que se desdobra progressivamente é apenas a do conceito filosófico” (ADORNO, 1982, p. 151). O conteúdo de verdade é a própria história. No entanto, a negatividade filosófica e artística não está em ratificar a realidade histórica, mas em trazer à tona sua irracionalidade e apontar o seu devir.

As perspectivas filosófico-educacionais que resultam do pós-moderno e da filosofia adorniana são díspares, fato que Severino não evidencia em seu texto. O pós-moderno rechaça qualquer alusão a conceitos como autonomia, crítica, utopia, universalidade etc. Diferentemente dos autores do pós-moderno, a educação, na perspectiva adorniana, deve perseguir uma formação para a autonomia e emancipação do sujeito, e para ele, “[...] a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência” (ADORNO, 1995d, p. 183).

Apesar de suas limitações, Adorno acredita na contribuição da educação escolar nesse processo, uma educação para o esclarecimento e para a emancipação. Se a saída do esclarecimento é a autoconsciência daquilo em que ele se transformou, Adorno indica o exercício de elaborar o passado deve resistir à onipotência da

instrumentalização da própria razão à medida que zela pelo seu potencial crítico em relação à realidade e a si mesma.

Pelo exposto, pode-se concluir que é no mínimo um equívoco teórico tentar por a Teoria Crítica, em particular o pensamento de Adorno, como matriz de qualquer tipo de formulação do pós-moderno. As possíveis proximidades teóricas entre o pós-moderno e a filosofia de Adorno são frouxas e insuficientes para que se proponha uma afiliação ou mesmo que se atribua a linhagem do pensamento pós-moderno a partir da Teoria Crítica da Sociedade. Mais do que afinidades temáticas, urge evidenciar o tratamento teórico desses temas. Assim, as tentativas de aproximar essas perspectivas antitéticas afundam-se no pântano da sofística. Apenas a completa negligência teórica permite estabelecer e aceitar tal aproximação.

Referências

- ADORNO, T. W. Teses sobre religião e arte hoje. In: PUCCI, Bruno et al. **Teoria estética e educação**. Campinas/Piracicaba: Autores Associados/Unimep, 2001a. p. 19-26.
- _____. A arte é alegre? In: PUCCI, B. et al. **Teoria estética e educação**. Campinas/Piracicaba: Autores Associados/Unimep, 2001b. p. 11-18.
- _____. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: _____. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995a. p. 202-229.
- _____. Educação após Auschwitz. In: _____. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b. p. 119-138.
- _____. Observações sobre o pensamento filosófico. In: _____. **Palavras e Sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995c. p. 15-25.
- Adorno T. W. Educação e emancipação. In: _____. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995d. p. 169-185.
- _____. **Teoria da semicultura**. Araraquara: UNESP, 1992. Mimeo.
- _____. **Teoria estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- _____. **Dialectica Negativa**. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BACON, F. Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem: livro I. In: _____. **Os Pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 13-89.
- BAUDRILLARD, J. **O crime perfeito**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996.
- BUCK-MORSS, S. **Origen de la Dialéctica Negativa**. México: Siglo XXI, 1981.
- DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEWS, P. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: 1996. p. 51-70.
- DUARTE, R. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

- _____. Mundo “globalizado” e estetização da vida. In: RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. et al. (Orgs.). **Teoria crítica, estética e educação**. Campinas: Autores Associados/Piracicaba: UNIMEP, 2001. p. 27-42.
- _____. **Mimesis e racionalidade**. São Paulo: Loyola, 1993.
- EAGLETON, T. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Jorge Zahar, 1997.
- GAGNEBIN, J. M. Sobre as relações entre ética e estética no pensamento de Adorno. In: RAMOS-de-OLIVEIRA, N. et al. (Orgs.). **Teoria crítica, estética e educação**. Campinas: 2001. p. 61-74.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- JAY, M. **As idéias de Adorno**. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.
- LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna**. 6 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- MAAR, W. L. Auschwitz e a dialética de cultura e política. In: PUCCI, Bruno et al. (Orgs.). **Tecnologia, cultura e formação... ainda Auschwitz**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 57-74.
- MARX, K. **O capital**. Livro I. 10. ed. São Paulo: Difel, 1985. v. I.
- SCHWEPPEHÄUSER, G. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. In: **EDUCAÇÃO E SOCIEDADE**, Campinas. Vol. 24, n. 83, p. 391-415, agosto de 2003.
- SEVERINO, A. J. A filosofia da educação no Brasil: esboço de uma trajetória. In: GHIRALDELLI JR., P. (Org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 267-328.
- SILVA, T. T. **Teoria cultural e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- VALLS, A. L. M. **Estudos de estética e filosofia da arte numa perspectiva adorniana**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- WIGGERSHAUS, R. **A escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- ZUIN, A. A. S. et al. (Orgs.). **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. Petrópolis: Vozes, 2000.