

## Crítica imanente e ensino de Filosofia\*\*

As dificuldades de compreensão do pensamento labiríntico de Adorno, indissociáveis daquelas que, cada vez mais, em nossa sociedade, embaraçam a expressão, não devem ser mascaradas com artifícios tranqüilizadores. Como, então, aproximar um tal exercício de pensamento com uma temática, o ensino introdutório de filosofia, que parece exigir o contrário: a facilitação, a estabilidade e a clareza, ainda que provisórias, de um discurso que, inevitável ou idealmente, ajuda a desestabilizar as crenças reconfortantes do cotidiano? Antes que se responda que a pergunta confunde dois níveis de reflexão e ação (no que Adorno ajuda a pensar os problemas do ensino da filosofia e o ensino de filosofia ele mesmo), vale a pena tentar reter esta tensão. É dela que se alimenta a nossa iniciativa.

**Para além do *Grand Hotel Abgrund***

Uma vez reconhecidos os limites da razão em sua referência problemática ao todo social e às promessas de felicidade, é ainda a esta razão que é preciso recorrer, não para buscar inutilmente ressuscitar-lhe os pressupostos problemáticos, nem para levar adiante um auto-esclarecimento asséptico ou mal-humorado de sua própria história e de seus fracassos, justificando ceticamente a sobrevivência da filosofia em meio à formação cultural e aos afazeres da cidade; mas, antes, para compreender, precisamente, a existência e a força dos problemas relacionados àquela suposta inutilidade, e se resta à ela, razão, algo mais do que um mero papel de auto-esclarecimento cético.

---

\* Professor do Depto. de Filosofia da PUC-Rio e da UGF

\*\* Este texto reproduz, com ligeiras modificações, dois momentos de minha tese de Doutorado, *Formação Filosófica e Crítica: Adorno e o ensino de Filosofia em Nível Introdutório*, finalizada em outubro de 2003.

Nos grandes e pequenos acontecimentos que denunciam a natureza autodestrutiva de nossas sociedades, somos dia a dia forçados a questionar os principais valores associados ao esclarecimento e ao progresso da civilização; não porque os princípios de racionalidade e eticidade que uma razão identitária procurou traduzir de modo sistemático em nome deste progresso deixem de se instanciar na experiência, mas bem ao contrário, em função do movimento oposto de sua própria (precária ou retumbante) realização, movimento em que os limites da experiência e do pensamento se iluminam mutuamente.<sup>1</sup> Assim como parte significativa de tendências contemporâneas, a filosofia de Adorno, neste sentido precursora, em diálogo com as perspectivas ditas “sombrias” de Kierkegaard, Nietzsche e Freud, implode as boas intenções dos sonhos sistemáticos e luminosos da razão. Ao contrário, entretanto, de muitas tendências contemporâneas, Adorno nos desafia a conceber a referência sistemática e negativa à razão como problema que deve ser mantido no horizonte, por entender que a superação dos limites do pensamento e da experiência não pode se dar a partir de *negações não-determinadas*, isto é, a partir da recusa radical, ainda que bem fundamentada, da tradição metafísica, implicando na alternativa de volteios conceituais onde costumam estar ausentes os elos que prendem no mesmo circuito o sujeito cindido, a linguagem que se torna, em toda parte, idioleto especializado, e as estruturas de dominação social que ganham, a cada novo lance de dados do capital financeiro internacional, mais autonomia.<sup>2</sup> O que nos concerne, acima de tudo —e estas são as duas questões que importam aqui para esclarecer a alternativa da superação do conceito pelo conceito, principal mote adorniano—, é precisar a problemática da emancipação no que se refere às *mediações* entre pensamento e experiência,

- 
- 1 Talvez seja este o aspecto central em que uma abordagem como a de Foucault mais se aproxima de Adorno, na medida em que, para dizê-lo através do bordão já bastante conhecido, ele constata que o poder se instaura menos pelo movimento de negação do que por aquilo que afirma.
  - 2 Não se menospreza, aqui, tudo o que a filosofia contemporânea procura fazer avançar na compreensão do “sujeito cindido” ou da “morte do sujeito”, da linguagem ou da ordem político-econômica, etc.; nem se ignora que a questão dos elos e circuitos seja ela mesma ponto central de discussão. Se afirma, entretanto, que, alternativamente, a perspectiva adorniana não apenas tende, por vezes, a assumir a sobrevida daqueles conceitos problemáticos, como também assume sua tematização e seus “elos” como questão central e de um modo, por assim dizer, “bem marxista”. Quanto a isto, valeria indicar o peso das categorias como “troca”, “classe” e “reificação” na filosofia de Adorno, e também o peso da discussão (meta) sociológica, ou sua insistência de que tal discussão deve caminhar necessariamente em direção a uma *teoria crítica da sociedade*. Como afirma Tiedemann, “In every Adornian category, the tips of critique are turned toward society and against the thinking that is one with society —such tips had to be broken off before they could serve as playing pieces in the happy, fully nonirritating game that postmodernism claimed itself to represent, the game it intended as the prelude for the ascent of posthistory.” (1997, p125).

entre indivíduo e sociedade.<sup>3</sup> E, uma vez que tal problemática, na perspectiva trágica da filosofia frankfurtiana, parece levar o intelectual a se exilar no “Grande Hotel Abismo”,<sup>4</sup> devemos destacar aspectos do método da crítica imanente adorniana que têm a ver com o reconhecimento de perspectivas que podem nos ajudar a implodir as imagens do exílio e do abismo (como, de outro modo, pensar o ensino de filosofia de tipo introdutório?), aspectos que se encontram no estatuto dos fragmentos e dos modelos críticos enquanto forma e conteúdo privilegiados de elucidação conceitual no contexto da pós-modernidade.

### Esclarecimento e Crítica Imanente

Embora se possa dizer que as sínteses históricas de Adorno e Horkheimer são, em geral, “confusas e contraditórias”, como avalia Martin Jay (Jay, 1996, pp.xvii-xviii), se poderia retrucar que elas são imprescindíveis para trazer à tona e desenvolver idéias essenciais a uma análise sistemática dos descaminhos do ideal de esclarecimento, de seus múltiplos desdobramentos e suas dramáticas inversões. Como exemplo de imprecisão histórico-conceitual, vale des-

3 Em seu sentido comum, o termo “mediação” é associado mais comumente à idéia de intermediação, significando, simplesmente, algo que *põe alguma coisa em relação com outra* — Há outros sentidos importantes, indicados, por exemplo, no dicionário *Aurélio*: acerto de conflitos, onde “...a solução é sugerida e não imposta às partes interessadas” (*mediação*) e, no mesmo sentido, “...intervir como árbitro ou mediador” (*mediar*). Ainda no verbete *mediar*: “dividir ao meio”, “ficar no meio de dois pontos”, “decorrer ou ter decorrido entre duas épocas” —. No sentido que tende a ganhar em Adorno, o conceito de mediação refere-se, mais precisamente, ao trânsito entre opostos filosoficamente constituintes: sujeito e objeto, forma e conteúdo, pensamento e realidade; ou, em meio ao esforço do pensamento de captar aspectos importantes da realidade, mediação significa a referência necessária, problemática e problematizante, à totalidade e concretude do horizonte histórico e social que constringe nossa própria capacidade de captação do real (através da intuição; da formulação discursiva; da expressão; etc.). Vincula-se a essa referência à totalidade a idéia de um distanciamento da *imediatez*, tanto no que diz respeito aos papéis sociais e ao que é efetivo, quanto no que diz respeito à ilusão da *adequatio* do conceito à realidade. Insinua-se, assim, nessa caracterização da perspectiva dialética, uma crítica à abstração da filosofia, na linha das advertências de Marx sobre a natureza praxiológica do conhecimento, advertências que ajudam a esclarecer o imperativo frankfurtiano de que a filosofia deve ser também e necessariamente teoria e prática social. Mas trata-se, ainda, de uma consideração crítica acerca das produções do espírito —a arte, por um lado, e as ciências por outro— que não apenas refletem (traduzem, expressam, analisam) *as* ou *sobre as* relações socialmente mediadas entre sujeito e objeto, mas também ajudam a definir seus contornos, o que já indica o peso das reflexões estéticas e epistemológicas na Teoria Crítica de Adorno.

4 O Grande Hotel Abismo é uma imagem construída por Lukács, no livro *A Destruição da Razão*, para caracterizar tendências irracionistas da filosofia contemporânea: “É um hotel provido de todo o conforto moderno, mas suspenso à beira de um abismo, do nada, do absurdo. O espetáculo quotidiano do abismo, situado entre a qualidade da cozinha e as distrações artísticas, só pode realçar o prazer que encontram os pensionistas neste conforto refinado”. No prefácio de 1962 ao livro *A Teoria do Romance*, Lukács inclui Adorno no rol desses famosos pensionistas (Lukács, s/d).

tacar que os autores tomem, na *Dialética do Esclarecimento*, livro publicado em 1947, as idéias de Bacon como marco para a definição do conceito de esclarecimento e das pretensões da ciência moderna. Seria irrelevante para uma tal definição o fato de que a idéia de ciência moderna prevalecente no iluminismo entre, muitas vezes, em conflito com a perspectiva baconiana? Ora, uma das virtudes da Teoria Crítica é, precisamente, o esforço em pensar com rigor os sentidos das discussões teórico-metodológicas que marcam o desenvolvimento científico ao longo da história, em especial no contexto do neo-positivismo do século XX. Se o caráter indutivo da perspectiva baconiana não pode ser tomado acriticamente como princípio de compreensão da atitude científica moderna, isso não afeta em nada o mérito de Adorno e Horkheimer ao terem explorado ao máximo a identificação, de resto trivial, da idéia baconiana de domínio da natureza com um sentido que transcende a ambos os métodos, dedutivo e indutivo. Estes conceitos, além do mais, não figuram entre os menos analisados em textos que não a *Dialética do Esclarecimento* (a começar por um dos textos seminais da *Escola de Frankfurt*, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, publicado por Horkheimer em 1937).

Outro exemplo imediato do que deve ser chamado de imprecisões ou tensões das coisas mesmas, ao invés de confusões e contradições da análise crítica (sendo necessário lembrar que a noção mesma de contradição é *constitutiva* na abordagem da Teoria Crítica e sua ocorrência no próprio desenvolvimento da investigação, ao abrir espaço para a reflexão, está longe de representar uma objeção)<sup>5</sup> está na própria palavra alemã “Aufklärung”. Embora utilizada correntemente para designar o iluminismo, uma rápida leitura das páginas iniciais da *Dialética do Esclarecimento* é suficiente para perceber que, para Adorno e Horkheimer, o projeto de esclarecimento da racionalidade ocidental não se confunde com a razão iluminista, sendo esta apenas uma etapa de um processo que remonta aos mitos homéricos. O questionamento sobre se, e em que medida, os autores tomam como esquema de compreensão do conceito de esclarecimento a oposição entre razão e natureza tal como ela aparece no iluminismo, e mais especificamente no idealismo alemão, proje-

5 “Quem não permite que lhe seja vedada a experiência da preponderância da estrutura sobre os dados não pode desconsiderar de antemão, conforme o faz a maioria de seus adversários, as contradições como erros do método, como falhas do pensamento, buscando eliminá-las pela univocidade da sistemática científica. Ao invés disso, há de acompanhar e rastrear esses erros até a própria estrutura, que sempre foi antagônica desde que a sociedade existe em sentido estrito...” (Adorno, “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial”, 1986). Como costuma afirmar o professor Julio Cabrera, da UnB, o fato de que uma investigação chegue a problemas radicais e contradições apenas mostra o seu vigor, ao contrário de reflexões assépticas e bem arrumadas que apenas repetem o já sabido.

tando-a, equivocadamente, em referências tão díspares como Homero, Bacon, Kant e Sade, parece pressupor o questionamento da própria noção de *razão*, questionamento da suposição, senão de uma unidade de sentido, ao menos de um campo relativamente interligado de geração de sentidos para conceitos como homem, natureza, sujeito, objeto, de cuja história, na narrativa crítica, não estão ausentes rupturas, contradições e imprecisões. Por um lado, Adorno, como fica claro já nas primeiras páginas da *Dialética Negativa*, assume esse campo próprio do conceito filosófico, cuja garantia de universalidade é sempre problemática, desde uma perspectiva de *crítica imanente*; por outro, a questão sobre a natureza unitária e identitária da razão, e a desconfiança que a sustenta, é ela mesma objeto prioritário de reflexão.

A questão dos movimentos de ascensão, queda e recorrência dos princípios opostos mas interligados de emancipação e dominação, que compõem, segundo a perspectiva teórica de Adorno e Horkheimer, o projeto de esclarecimento da racionalidade ocidental, constitui um problema central, ao mesmo tempo histórico e sistemático, para uma consideração renovada das difíceis e articuladas relações entre razão e natureza, sujeito e objeto, teoria e prática, cujo caráter dicotômico torna-se objeto privilegiado de crítica. Importa retomar alguns pontos centrais da análise que Adorno desenvolve da história da filosofia, enquanto mediação necessária para pensar a sociedade (e vice-versa) e, como tal, enquanto história dos descaminhos do esclarecimento. De um ponto de vista sistemático, portanto, trata-se, antes de mais nada, de precisar o sentido de se falar de *um* projeto de esclarecimento *da* racionalidade ocidental, supondo que isso seja sinônimo do reconhecimento da necessidade de uma crítica imanente.

Escrevendo sobre Walter Benjamin, Adorno afirma:

A concepção de mediação universal, que tanto em Hegel quanto em Marx funda a totalidade, nunca foi plenamente apropriada por seu método microscópico e fragmentário. Sem vacilar, [Benjamin] assumia o princípio fundamental de que a menor célula da realidade contemplada equivalia ao resto do mundo todo. Para ele, interpretar fenômenos de modo materialista significava menos explicitá-los a partir da totalidade social do que relacioná-los imediatamente, em sua individuação, a tendências materiais e lutas sociais. Assim ele pensava em subtrair-se à alienação e à codificação pelas quais o exame do capitalismo como sistema ameaça a parecer-se com ele (“Caracterização de Walter Benjamin”, Adorno, 1998, p.232).

Marcos Nobre, comentando esta passagem e as proximidades entre o pensamento de Benjamin e o do próprio Adorno, destaca, entretanto, a centralidade

problemática da crítica filosófica imanente que caracteriza o pensamento de Adorno:

Apesar das muitas proximidades entre esse procedimento [de Benjamin] e o de Adorno, a posição de Benjamin implica a opção pela ‘completa extraterritorialidade frente à tradição manifesta da filosofia’ (Adorno, *idem*, p.235), enquanto, para Adorno, mesmo se a tentativa de escapar à reificação e à alienação se coloca em termos muito semelhantes aos benjaminianos, cabe ainda à filosofia ‘o esforço de ir além do conceito através do conceito’ (Adorno, *Dialética Negativa*, 1992, p.20). O que, por sua vez, coloca Adorno desde já no campo tradicional da ‘crítica imanente’, ao mesmo tempo em que seu diagnóstico do capitalismo contemporâneo (e, conseqüentemente, da própria história do pensamento) o impede de permanecer nesse campo (Nobre, 1998, pp.-40-41; *as referências aos textos de Adorno nesta citação foram adaptadas às edições listadas na bibliografia*).

Para nossa argumentação, aqui, é importante entender esta última frase de Nobre, pois ela nos remete à tensão entre uma “filosofia do sujeito”, a que Adorno estaria preso, e uma outra perspectiva filosófica (“pós-moderna”?) que ele teria ao menos renunciado. A teorização sobre a possibilidade de o pensamento dizer a verdade das coisas e, assim o fazendo, dominar o real ganha uma clivagem importante com a filosofia de Kant: o sujeito só encontra aquilo que ele mesmo põe, e a tarefa do pensamento seria a de manter conciliado o sistema da razão com a natureza, a despeito da inacessibilidade da coisa em si e da possível resistência do inesperado: dos fatos históricos ou da própria natureza [naquilo em que ela não é subsumida a conceitos] (Adorno & Horkheimer, 1985, pp.81-83). Naquilo que escapa ao sistema, “as dificuldades no conceito [kantiano] da razão” atravessam o próprio sujeito e apontam para a sua contradição:

A razão contém enquanto ego transcendental supra-individual a Idéia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e superem o conflito entre razão pura e a empiria na solidariedade consistente do todo. A Idéia desse convívio representa a verdadeira universalidade, a Utopia. Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da auto-preservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação (*idem*).

Usualmente caracterizada como oposição entre “razão emancipatória” e “razão instrumental”, a contradição assim expressa *apenas* refletiria o esquematismo que é sua fonte original, e, portanto, pode parecer que basta abandonar a filosofia transcendental (ou transformá-la radicalmente, no caso de Hegel) seja para postular a possível harmonização entre emancipação e dominação, sujeito e objeto, liberdade e necessidade, seja para, diante de um diagnóstico mais “pessimista”, constatar a sua impossibilidade. Mas a insistência na questão da pretensão de verdade da doutrina kantiana tem, em Adorno, a importância de ao menos manter aberta —no estilo de *exagero* que deveria ser próprio da filosofia, como ele nos diz em “A filosofia e os professores” (in *Educação e Emancipação*, 1995b)— a porta de um recurso filosófico que deve nos ajudar a compreender as distâncias e contradições entre o pensamento e a realidade, em contraposição ao idealismo ou ao positivismo que “sobram”, uma vez descartado o sujeito transcendental.

Em certa medida, Adorno segue, como nos lembra Martin Jay (1988, p.55), o reconhecimento, fundamental para Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*, do papel ativo do sujeito postulado pelo idealismo, cujo caráter abstrato (ou transcendental) deveria ser superado pela compreensão da natureza de uma atividade humana como atividade objetiva, uma prática crítica. A insistência conceitual que caracteriza a crítica imanente, a superação do conceito pelo conceito, o contraponto dialético que parece manter Adorno preso a uma teorização elitista e abstrata (elitismo e abstração que, no mesmo passo, ele condena explícita, enfática e recorrentemente em toda sua obra) deve ser matizado, para sua melhor compreensão, pela proximidade com a perspectiva benjaminiana, antes indicada. Como foi indicado acima, tem importância fundamental na filosofia adorniana a necessária ancoragem dos conceitos nos detalhes e nas ruínas de uma totalidade que se volta contra o sujeito; a forma ensaística que procura aproximar-se do “teor coisal” (*Sachhaltige*) e da qual a expressão filosófica, atualmente, não poderia escapar, sob o preço de sucumbir à reificação do pensamento. A atenção ao fragmentário e ao que escapa à lógica do sistema, como índice possível de um esforço do pensamento que não se quer reificado, assume a negação de uma teorização global sistemática como possível substrato de uma comunidade racional capaz de superar sua situação de subserviência e/ou de irrelevância na dinâmica do todo social (seja no caminho de uma administração total, autoritária e destrutiva, seja na direção de uma rede de relações sociais e econômicas cada vez mais complexas, descentralizadas e irreduzíveis). Como explicar, portanto, esse apego de Adorno à análise da pretensão de verdade de abordagens filosóficas sistemáticas e totalizantes do fundamento, tanto de natureza epistemológica como

ontológica? Como explicar que, para Adorno, a reflexão filosófica só possa encontrar suas trincheiras na “crítica imanente”, na infinita reconsideração crítica das pretensões de verdade de filosofias como as de Kant e Hegel?

Em primeiro lugar, é preciso levar em consideração, como nos lembra muito bem Marcos Nobre, que o diagnóstico sobre o qual se baseia comumente a avaliação da perspectiva adorniana, o “mundo administrado”, é menos uma premissa do que um problema com relação ao qual Adorno se situa de modo diferenciado ao longo do tempo. Leituras muito presas ao livro *Dialética do Esclarecimento* perdem de vista a intensa discussão sobre a interpretação do capitalismo, central para a construção da filosofia adorniana, e que se mantém no horizonte dos autores da “Escola de Frankfurt”, ainda que, a partir da década de 50, tal discussão apareça em certos aspectos diluída. O caráter aberto de uma tal discussão mostra-se com pleno vigor no texto “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial” (Adorno, 1986). Diante de uma tal questão, não fazem sentido, segundo Adorno, tanto a coerção de uma tomada de partido imperativa como um relativismo inconsequente.<sup>6</sup>

Neste momento, tratava-se da pergunta sobre a pertinência das categorias de Marx, em especial a teoria da mais-valia, a despeito das evidências acerca de sua inadequação enquanto categorias úteis para a economia e a sociologia numa “sociedade tecnológico-industrial”, revelando, no mesmo passo, problemas que uma abordagem que parte somente de “termos operacionais” e “relações de classe” —estratificações, posições, padrão de vida, formação educacional, etc.— não chega sequer a formular. Neste texto, Adorno imprime uma torção na hipótese do mundo administrado e total, destacando a *irracionalidade* do sistema. No mundo administrado, a irracionalidade explica-se pela dialética do esclarecimento, isto é, em parte, pela maldição da racionalidade técnica que tudo absorve.<sup>7</sup> No contexto da reflexão sociológica

6 “Menos que ninguém o dialético pode sujeitar-se à coercitiva disjunção entre capitalismo tardio ou sociedade industrial, como tampouco ele pode satisfazer-se com o descompromissado ‘por um lado/por outro lado’” (1986, p.65).

7 Lá, o mundo administrado ou “o sistema” não é nunca pintado como um “estado orweliano”, como mero triunfo do planejamento ou da razão instrumental, nem tampouco como simples reflexo da acumulação e da mais-valia, mas ele não deixa de ser ambos. O esforço, precisamente, é o de reconhecer as forças que se mantêm igualmente soberanas em processos de dominação de classe cuja configuração é *indiferente*, para além das diferenças de classe, o que torna possível aproximar a indústria cultural, o fascismo e o estado totalitário soviético. Para isso os autores utilizam o termo “capitalismo tardio”. Quanto ao predomínio da irracionalidade, já em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Horkheimer, aproximando o mundo burguês e a teoria de Kant, afirmava: “A atividade social aparece como poder transcendental, isto é, como supra-sumo de fatores espirituais. A afirmação de Kant de que a eficácia desta atividade está envolvida por uma obscuridade, ou seja, apesar de toda a racionalidade é irracional, não deixa de ter um

sobre a sociedade industrial, a irracionalidade toma o centro do sistema pela constatação da impossibilidade de resolver a equação que põe no mesmo plano a negação da perspectiva marxista — tudo o que no Estado de Bem-Estar nega hipóteses e corolários mais centrais desta teoria, a lei do valor, a lei da acumulação e o colapso do sistema — e a “zombaria” que seria levar a sério a idéia de uma “economia de mercado” (*idem*, p. 64). Deste modo, Adorno pode reconhecer, nas rupturas que supostamente marcariam a sociedade industrial frente ao capitalismo tal como analisado por Marx, um aprofundamento do mais radical princípio da análise marxista:

A dominação sobre os seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices. De acordo com a antiga teoria, eles se tornaram, de modo acentuado, funções de seu próprio aparelho de produção. A muito discutida *managerial revolution*, referindo-se à suposta passagem do poder dos proprietários jurídicos para a burocracia, é uma questão secundária em relação a isso. Esse processo continua, tanto agora quanto antes, a produzir e reproduzir, mesmo que já não mais as classes do modo como elas estão apresentadas no *Germinal* de Zola, ao menos uma estrutura que o anti-socialista Nietzsche antecipou como a fórmula “nenhum pastor e um rebanho”. Nela se esconde, porém, o que ele não queria ver: a antiga opressão social, só que agora tornada anônima (*idem*, p.67).

Sem dúvida, passagens como essa parecem apenas repetir o que já fora desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento*, mas a ênfase, agora, está em que à irracionalidade do sistema corresponde, num sentido quase que de mútua determinação, a aparente impossibilidade de se obter “uma teoria coerente em si”. Tanto no que se refere ao todo social, quanto no que se refere ao “não-idêntico”, ao “Outro absoluto”, à natureza ou àquilo que na natureza ainda não se deixou codificar e domesticar, a Teoria Crítica constata o caráter contraditório de um sistema que não se deixa sistematizar, um sistema que neutraliza, pela domesticação de sua própria irracionalidade, todos os esforços na direção de sua decodificação e crítica racionais. Neste sentido, a tese de Jameson de que Adorno seria “o” filósofo de nossa época “pós-moderna”, da presente fase do capitalismo tardio, embora um tanto quanto exagerada, parece traduzir o que já indicávamos acima na passagem citada de Marcos

---

fundo de verdade. O modo burguês de economia não é orientado por nenhum planejamento nem é orientado conscientemente para um objetivo geral, apesar da perspicácia dos indivíduos concorrentes” (1983, p.127).

Nobre.<sup>8</sup> A perspectiva crítica de Adorno, neste sentido, nos leva a manter no horizonte a desconfiância diante de qualquer totalização que pretenda dar conta de traduzir os aspectos universais ou estruturais da situação presente, como fonte para um programa de superação dos conflitos entre nossos dramas particulares e a totalidade social *que, entretanto, não podemos deixar de procurar traduzir e compreender, sob o risco de sucumbir cada vez mais à sua lógica de dominação.*

Repõe-se imediatamente aqui a questão habermasiana sobre se Adorno e Horkheimer deixaram de acreditar que a promessa de uma teoria crítica da sociedade pudesse ser cumprida pelos meios das ciências sociais: o diagnóstico do capitalismo tardio, ao desesperar de uma “teoria coerente”, parece colocar em questão a própria aposta na crítica imanente, na possibilidade de que a “superação do conceito pelo conceito” — supondo-se superação *mediatizada*, isto é, *determinada, imanente*, desenvolvida a partir dos conceitos que procuram explicar e acabam por “refletir” a dinâmica do todo social e os limites de uma perspectiva emancipatória — possa corresponder, de fato, à prática crítica que ela postula como seu horizonte último, sua utopia. O que, entretanto, pretende conciliar a crítica imanente com a forma ensaística — imperativa em função da natureza mesma das coisas, para dizê-lo numa formulação que resume e distorce a necessidade de fugir de um pensamento reificado — é, evidentemente, o conceito por excelência de Adorno: a dialética negativa. Jogo de oposições sem síntese, a filosofia de Adorno espera fazer mais do que manter a tensão da pergunta. Abdicar da crítica imanente, na perspectiva adorniana, seria incorrer em perspectiva tão problemática quanto entregar-se ao pensamento sistemático e “objetivo”, translucidamente representado pelo positivismo, que é absorvido pelo todo social e desde sempre *reificado*. Nele, o pensamento regozija-se por se crer autônomo, livre do todo social sobre o qual deita seu olhar supostamente neutro e desinteressado, como se sua própria existência fosse um milagre (ou algo tão evidente quanto o resultado de uma “evolução natural”). Mas, para além dessa ingenuidade nem de longe exorcizada em pleno século XXI, qualquer expediente não sistemático, sem

---

8 “Adorno retém o conceito de sistema e chega mesmo a torná-lo, como alvo e objeto de crítica, o centro de seu próprio pensamento anti-sistemático. É nesse sentido que se pode — e se deve — afirmar que ele perpetua o primado do sistema, como tal: suas mais influentes intervenções filosóficas e estéticas são implacáveis lembretes visíveis — por vezes em tons virtualmente weberianos ou foucaultianos — de nosso aprisionamento dentro do sistema, cujo esquecimento ou repressão nos prende mais fortemente a ele, de modo reminiscente das ilusões de identidade, das quais ele é, em certo sentido, praticamente sinônimo” (Jameson, 1997, p.46).

mediação, corre o risco de querer-se também cedo demais identificado à “coisa mesma”. Martin Jay, em sua apresentação das idéias de Adorno, assim ressalta os perigos ideológicos da “...superação, no pensamento, daquilo que ainda se [encontra] disperso na realidade, o antagonismo entre o universal e o particular...” (Jay, 1988, p.79). Enquanto advertência ao pensamento e percepção da “incomensurabilidade de diferentes discursos acadêmicos” como “antecipação distorcida de um futuro não-antagônico”, “ainda heterogeneamente pluralizado” (idem, p.80), essa referência à totalidade e aos antagonismos dos discursos filosóficos e científicos conecta-se, fundamentalmente, à desconfiança da primazia conceitual do sujeito sobre o objeto.

A crítica imanente preserva seu parentesco direto, ainda que negativo, com a antes pressuposta racionalidade autônoma e determinante, mas a vê de modo crítico. É imanente porque, entre outros aspectos, se dá como torção do próprio conceito, da própria história e da razão. E o faz não por um apego “burguês”, “elitista” ou “conservador” a um resquício qualquer de idealismo, mas porque procura reconhecer na *práxis* os conflitos não resolvidos da sociedade, entre eles a própria natureza “idealista” de toda filosofia, reflexão que se quer determinante mas que “nada” determina de modo verdadeiramente autônomo e crítico — isto é, capaz de ajudar a superar os impasses de uma totalidade social regida pelo valor de troca —, porque a ela, e à cultura de modo geral, é reservado apenas o papel de inocente útil, por mais obstinada e intransigente que efetivamente seja em sua busca de superação da dominação e de reconciliação com o não-idêntico (não é outro o resumo simplificado e “pessimista” que se pode fazer de toda a dialética do esclarecimento). Formulando de modo talvez um pouco menos tortuoso: se a dialética é radicalmente transformada sob o impulso microscópico-benjaminiano da extraterritorialidade, ao qual Adorno adere, e se põe em contradição com a permanência da problemática “idealista” (kantiano-hegeliana) que, por identificar na filosofia o fiador do projeto iluminista de superação da menoridade, e a faz ficar dando voltas em infundáveis lamentos e mediações, haveria que sondar a força de absorção desta contradição, uma vez que a atenção para com as mediações procura, precisamente, iluminar os conflitos não-resolvidos da sociedade, e um dos mais importantes, para uma *filosofia da práxis*, que seria, precisamente, aquele formado pelas tensões entre o pensamento e o “real”. Talvez não fosse simplificar demais defender a perspectiva adorniana com base na capacidade de manter no horizonte a tensão entre uma filosofia livre de amarras e um pensamento que ainda se vê impotente diante daquilo mesmo que seria, tradi-

cionalmente, o seu centro legitimador, o “real”, o todo social, marcado pela contradição fundamental entre sua efetividade e seu conceito utópico.<sup>9</sup>

Até aqui, demos um primeiro passo na exploração da compreensão da “crítica imanente” como perspectiva fundamental da análise filosófica que pretende enfrentar a dialética do esclarecimento, sua convergência na tensão entre o pensamento que procura fugir da reificação através da extraterritorialidade e a necessidade da *mediação*, que é, simultaneamente, a referência crítica ao todo social e a preservação da pretensão de verdade do auto-esclarecimento da razão em suas versões as mais radicais e sistemáticas, identificadas com as filosofias de Kant e Hegel. Vejamos mais um exemplo dessa tensão, em conexão com uma breve consideração sobre o ensino de filosofia.

### Crítica Imanente e pressupostos sobre o ensino de filosofia

Na obra de Adorno, não são poucas as passagens em que a filosofia de Kant é mencionada para nos lembrar que o que usualmente chamamos de “objeto” ou “realidade objetiva” é a imposição de parâmetros de percepção e juízo por parte do sujeito. Por outro lado, essa imposição — *transcendental* e, portanto, *não necessariamente consciente*, e muito menos redutível a crenças ou juízos individuais — não deixa também de ser reflexo da realidade social objetiva.<sup>10</sup> Em *Terminologia Filosófica*, Adorno indica esta tensão constitutiva da filosofia:

Se a filosofia deve ser o oposto da consciência reificada, se não quer portanto estar encerrada no horizonte das relações entre homens criadas a partir da sociedade e por fim objetificada, não pode então conservar a forma de reflexão que é produto da divisão do trabalho, a idéia de um homem que unicamente pensa, de um homem que é pura intuição e de um homem que unicamente age (Adorno, 1975, p.72).<sup>11</sup>

9 A utopia está entre os vários conceitos que gritam aqui por um esclarecimento mais analítico. Nos limites desse artigo, vale indicar a perspectiva de Ernst Bloch, segundo a qual utopia é “tudo o que permaneceu inexplorado no novo” (Bloch, *Marxismo e Utopia*, apud Nogueira, 2002, p.51).

10 Veja-se, por exemplo, Adorno (1973, “Introdução”), (“Sobre sujeito e Objeto”, in Adorno, 1995a) e *Mínima Moralia*, (frag. 43, 1993, pp.59-60)..

11 Adorno se refere, aqui, sem nomeá-la, à divisão clássica da filosofia entre lógica, estética e ética, como âmbitos especializados de determinação da verdade, do belo e do bem.

Por outro lado,

...não podemos ignorar simplesmente essas sessões; não é possível reconduzir incondicionalmente a uma unidade todos os problemas fixados ao interior da singular disciplina filosófica no sentido de uma antropologia filosófica que hipostasiasse uma mítica unidade e integralidade do homem (idem, p.73).

A partir de trechos como este, pode-se dizer que parte importante da premissa acerca da dialética entre sujeito e objeto está na aceitação irreversível da idéia de “descentramento do sujeito”; no reconhecimento de forças sociais, psicológicas, historicamente mutantes, e em grande medida incontrolláveis, que fazem com que todo indivíduo ao menos pressinta, ainda que não tenha lido Nietzsche, Marx ou Freud, a impotência e mesmo irrealidade de um fundamento antropológico redentor.

Não é por acaso que o “senso comum” ri da pretensão de encontrar um tal fundamento, pretensão com que usualmente se identifica a filosofia; e também não é por acaso, portanto, que uma introdução à filosofia não pode ser senão uma introdução desde sempre auto-crítica, a despeito da idéia aparentemente razoável de que há que se ensinar primeiro de modo consistente a tradição para depois criticá-la. Quando se separa esquematicamente os dois momentos, mesmo perspectivas que se querem progressistas mostram-se presas de um elitismo conservador, apelando de modos mais ou menos conscientes à velha teoria cética do *insulamento*, da existência de fronteiras mais ou menos nítidas, mas sempre radicais no que têm de desprezo pelo “homem comum”, entre o “pensar” e o “senso comum”. A tese de que a filosofia é superação do senso comum é algo que se tornou senso comum na filosofia, em especial na reflexão sobre o ensino de filosofia, e ela não pode ser senão analisada criticamente, sob o risco de não se reconhecer o momento de verdade que encerra toda a suspeita “espontânea” dos estudantes sobre o valor ou a “utilidade” da filosofia.<sup>12</sup>

O esforço para gerar nos estudantes o engajamento, ainda que incipiente, na percepção da difícil situação da reflexão filosófica na atualidade poderia ser concebido como um dos principais objetivos de uma introdução à filosofia numa perspectiva crítica. Antes que se oponha a essa formulação a possível

12 Assim, não deveria ser apenas por um cálculo estratégico que o professor deveria evitar, no primeiro dia de aula, afirmar que a filosofia é inútil. Ao menos, parece que uma tal afirmação exigiria uma verdadeira justificativa filosófica a ser trabalhada *com os estudantes*, sob o risco de bloquear logo no início, para um número expressivo, toda e qualquer porta de entrada à filosofia.

distância que ela guardaria com os desafios mais prementes da sala de aula, vale esclarecer que ela traduz, em um primeiro momento, apenas o confronto inevitável de professores e estudantes com recorrentes imagens da filosofia que ambos trazem para a sala de aula, ou que encontram na mídia e mesmo em livros didáticos, e cujo questionamento é pré-condição para qualquer perspectiva de ensino que se queira minimamente consequente.<sup>13</sup> Vale esclarecer, ainda, que tomar a “reflexão filosófica” ela mesma como tema não significa necessariamente falar em qualquer conjunto delimitado de teses e problemas pré-definidos, mas é certamente inseparável da busca de uma *postura investigativa* que abrange aspectos estruturais e conjunturais de qualquer esforço reflexivo que reconhecemos como *filosófico*, os quais entretanto não se acessa sem referências específicas. A “difícil situação da filosofia” não se confunde, necessariamente, em sala de aula, com uma tematização meta-filosófica ou histórica, mas é algo que, na perspectiva inspirada pela filosofia de Adorno, deve manter-se como horizonte que dá significado à intervenção pedagógica.

Não se trata, portanto, de definir conteúdos e métodos *a priori*, ou, o que aqui dá no mesmo, a partir de um limitado conjunto de premissas, por mais precavidas ou impactantes que sejam. É certo que uma iniciação à filosofia não pode deixar de introduzir os seus estudantes em conjuntos de temas ou em *sistemas de representações* que costumam ser identificados com “correntes filosóficas” tradicionais (idealismo, realismo, empirismo, etc.). No limite da difícil introdução à reflexão filosófica nas condições de ensino da escola básica, e não apenas das escolas públicas, independente da perspectiva adotada, o professor pode muito honestamente se guiar por critérios de avaliação que correspondam à índices de aproveitamento mais ou menos incipientes (mínimo domínio de conceitos, capacidade de crítica e questionamento; envolvimento no debate; capacidade de compreensão de texto, etc.). Entretanto, desde a perspectiva adorniana, o professor deveria sempre trabalhar no intuito de superar uma introdução “escolar” em direção à *expressão*, a uma *apropriação* de problemas (como a consciência, a liberdade, a igualdade, a linguagem, a verdade, etc.) tendo como eixo fundamental a perspectiva da *mediação* acima indicada, procurando estimular posturas investigativas cor-

---

13 Curiosamente, um dos textos de Adorno mais utilizados no âmbito da reflexão educacional e da formação de professores é, precisamente, “Tabus acerca do magistério” (in Adorno, 1995), onde o autor desenvolve uma vigorosa e original leitura de estereótipos que marcam, de modos mais ou menos velados, a figura do professor nas sociedades modernas. Acrescente-se que Adorno trata especificamente de termos e imagens tipicamente alemães, e o sucesso do texto em nossa realidade é uma questão cuja análise não parece ser de menor importância.

respondentes, e que identificamos propriamente com a filosofia.<sup>14</sup> Mas, se a busca da expressão deve, em função das condições de ensino do nível médio, contentar-se continuamente com uma aproximação, ainda que competente, a meros sistemas de representações (o que seria inclusive objetivo de uma perspectiva de ensino propedêutica), isso não é algo que possa ser enfrentado de modo voluntarista, uma vez que, para além das condições de ensino, as dificuldades da expressão atravessam, cultural e materialmente, o próprio auto-questionamento da filosofia e, acima de tudo, os próprios sujeitos na sociedade contemporânea, ou aquilo que serve para identificar, precariamente, o que ainda resta da idéia de sujeito.

Os limites da expressão envolvem duas questões importantes relativas à auto-compreensão do professor e de seu papel, com as quais encerro essa breve articulação da filosofia adorniana com o problema do ensino introdutório de filosofia. A primeira é o lugar de um esforço coletivo para a superação de problemas ali onde reina, por tradição e pressão da divisão do trabalho, o mais desalentador individualismo. Isto porque grande parte da dificuldade não é específica da filosofia, decorrendo antes das relações que se estabelecem entre estudantes, professores, disciplinas e a escola em sua totalidade. Os limites do trabalho individual no interior das disciplinas são um problema crucial na perspectiva da busca por um ensino pautado pela expressão em contraposição ao domínio de um conjunto de representações. Os limites da significação da reflexão filosófica na escola e na sociedade não se superam com mais e melhores “filósofos profissionais”, mas com a perspectiva mais modesta de potenciação de espaços onde o questionamento filosófico, qualquer que ele seja, possa frutificar.

A segunda questão é a sugestão de que qualquer tentativa de distinguir o “professor de filosofia” e o “filósofo” —o primeiro como aquele que procura transmitir aos estudantes temas e posturas filosóficas de modo minimamente fiel (a que? à letra dos filósofos? ao seu “espírito”? às diversas interpretações?...), e o segundo como aquele que se permite liberdades conceituais e especulativas em relação à tradição para fazer avançar o pensamento em direções insuspei-

14 O problema da expressão é central em Adorno, correspondendo ao desafio da ordem conceitual e discursiva de alcançar uma reconciliação entretanto aparentemente impossível entre o pensamento e o real, entre o conceito e o objeto, uma vez que as representações apenas podem, como na arte, *mimetizar* a força do existente, seja na ordem do contingente ou da totalidade. Para uma análise da questão da mimesis em Adorno, ver os artigos organizados por Zuidervaart (1997) e, em especial, o texto de Tiedemann (idem, pp. 123-145). Sobre a questão da expressão na filosofia, segundo Adorno, encontramos formulações muito claras a esse respeito no livro *Terminologia Filosófica*, (Adorno, 1975, vol.1, pp.57ss. e 77ss.).

tas — apenas ajuda a mascarar a dificuldade que é preciso enfrentar. Ora, se o que estamos chamando de “expressão” quer traduzir uma necessária *apropriação* de problemas por parte de professores e estudantes, a distinção entre o “professor” e o “filósofo” torna-se irreal, parasitária de uma visão academicista e elitista do saber filosófico. Nesta visão, não somente a filosofia seria apenas aquilo que é discutido em toda a sua complexidade por aqueles que se aventuram para além do já conhecido, mas qualquer aproximação feita a essa aventura em nível introdutório seria um acontecimento inconcebível ou, no máximo, raro e marginal. Esta visão exclui *a priori* a possibilidade de qualquer percepção ou formulação, ainda que incipiente, insegura ou imperfeita (e qual não seria?), dos desafios que se colocam ao pensamento na atualidade, precisamente aquilo pelo qual faz sentido o ensino de filosofia numa perspectiva pautada pela questão da expressão. É preciso dizer que essa distinção entre “professor de filosofia” e “filósofo”, infelizmente, não é estranha à identidade profissional dos professores, inclusive nas universidades, havendo quem chegue ao extremo de querer dar-lhe estatuto de teoria. Talvez não seja inútil discutir as condições necessárias para a atribuição de “título” de filósofo a um pensador, e certamente não seria absurdo discutir a especificidade da identidade profissional do professor de filosofia. Mas não faz sentido fazê-lo partindo do princípio que nega o espaço da genuína reflexão filosófica em sala de aula, mesmo que muitos professores não atendam às condições necessárias acima mencionadas, ajuizamento que está sempre subdeterminado por uma perspectiva filosófica, entre outras possíveis.

Do ponto de vista daquilo que podemos projetar na formação do estudante, encontramos nos textos de Adorno suficiente atenção aos desencontros entre reflexão e realidade para pressupor ingenuamente que a idéia central de sua dialética negativa, a de um “ir além do conceito pelo conceito”, possa ser transposta diretamente a uma perspectiva pedagógica; e restaria entender tal perspectiva à luz daquela que Adorno apresenta em seus textos sobre educação, onde enfatiza o pólo apenas aparentemente oposto, de uma educação para a sensibilidade. No que se refere à formação filosófica no contexto educacional escolar, admitindo-se que seja importante refletir sobre a dimensão da emancipação, nunca é demais insistir que é preciso não confundir tal reflexão com qualquer imperativo prático para o ensino de filosofia, nem muito menos com um programa definido ou limitado pelas questões para as quais se está aqui chamando a atenção. É comum encontrarmos na reflexão educacional, e também na esfera da reflexão sobre o ensino de filosofia, receitas do que fazer e de como pensar. Diante do quadro da educação em nosso país e dos

desafios que se apresentam para a formação escolar na contemporaneidade, não se pode levar à sério propostas que não reconhecem, minimamente, a sua provável incapacidade de representar uma solução “verdadeira” ou “global” para os problemas que precisam ser enfrentados.

Se, como afirmam Adorno e Horkheimer, “...uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça” (Adorno & Horkheimer, 1985, p.51), a articulação da Teoria Crítica no contexto do ensino de filosofia deveria evitar entretanto, e a todo custo, um receituário do tipo que Alexander Kluge propôs para o cinema, que poderia ser resumido com a seguinte frase: “em épocas de crise, é preciso radicalizar o grau de dificuldade de nossa arte”. Isso não somente porque este receituário estaria, de resto, igualmente sujeito a limites inerentes a qualquer perspectiva de ensino, mas porque ele parece pretender resolver de um só golpe uma das mais centrais antinomias de qualquer processo educacional: a oposição entre o que torna claro e acessível, o que explica e resolve, e o que preserva a dificuldade do problema e desafia, o que questiona e confunde; antinomia que não se deixa vencer assim tão facilmente. Por outro lado, à relação entre teoria e prática não é indiferente a reflexão que aqui se propõe. Não é sem conseqüência prática que se enfatiza a importância da idéia de “ir além do conceito pelo conceito” na reflexão sobre a formação de jovens que, em sua maioria, não conseguem ver na escola (e, se vêem, com ela não se identificam) uma instância de vigor e rigor do pensamento, até porque, via de regra, a escola (e a sociedade em geral) raramente se preocupa com isso.

## Bibliografia

Adorno, Theodor W. *Prisma. Crítica Cultural e Sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. *Palavras e Sinais, Modelos Críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Educação e Emancipação*, trad. W. Leo Maar, SP: Ed. Paz e Terra, 1995b.

\_\_\_\_\_. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. *Dialectique Négative*. Paris: Payot, 1992.

\_\_\_\_\_. “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial”, in: COHN, Gabriel, *Sociologia: Theodor Adorno*, São Paulo: Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. *Terminologia Filosófica*, 2 vols. Torino: Einaudi, 1975.

Adorno, Theodor W. *et al. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*, [1969]; trad. J. Muñoz, Barcelona: Ed. Grijalbo, 1973.

Jameson, Frederic. *O Marxismo Tardio. Adorno ou a Persistência da Dialética*. São Paulo: UNESP/Ed. Boitempo, 1997.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. California: University of California Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *As Idéias de Adorno*. São Paulo: Cultrix/ Edusp, 1988.

Horkheimer, Max. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, in Benjamin *et al.*, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Lukács, Georg. *A Teoria do Romance*, Lisboa: Presença, s/d.

Nobre, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

Nogueira, Marco Aurélio. “Ainda uma esquerda marxista”, in Maria Orlanda Pinassi (org.) e Leandro Konder, *A Revanche da Dialética*. São Paulo: Unesp/Boitempo, 2002.

Tiedemann, Rolf. “Concept, Image, Name: on Adorno’s Utopia”, in Zuidervaart, Lambert & Huhn, Tom (1997), pp. 123-146.

Zuidervaart, Lambert & Huhn, Tom (eds.). *The Semblance of Subjectivity, Adorno’s Aesthetic Theory*. Cambridge: MIT Press, 1997.