

FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

MAURICIO JOÃO FARINON

O ÉTICO E O ESTÉTICO EM ADORNO

Porto Alegre
2012

Mauricio João Farinon

O ÉTICO E O ESTÉTICO EM ADORNO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PU-CRS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Professora Doutora Nadja Mara Amilibia Hermann

Porto Alegre
2012

Mauricio João Farinon

O ÉTICO E O ESTÉTICO EM ADORNO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

Aprovada em 12 de janeiro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Professora Orientadora - Professora Dra. Nadja Mara Amilibia Hermann – PUCRS

Professor Convidado - Professor Dr. Marcos Villela Pereira – PUCRS

Professor Convidado - Professor Dr. Alexandre Fernandez Vaz – UFSC

Professor Convidado - Professora Dra. Márcia Tiburi - Universidade Presbiteriana Mackenzie

Porto Alegre
Janeiro de 2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P285p Farinon, Mauricio João
O ético e o estético em Adorno / Mauricio João Farinon. – 2011.
101 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

Orientador: Prof. Dra. Nadja Mara Amilibia Hermann.

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969. 2. Educação - Filosofia. 3.
Pensamento crítico. I. Hermann, Nadja, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Bibliotecária responsável Ângela Saadi Machado - CRB 10/1857

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Betânia Beledeli Farinon, pela companhia compreensiva e apoio em todos os momentos. Com ela aprendi o significado do ser *outro*.

Aos meus pais, pelas palavras de incentivo, pela presença marcante, o carinho inigualável. Por estarem sempre comigo. Aos meus irmãos, com suas famílias. Principalmente ao meu irmão Altair, por todo apoio nesta conquista.

Um agradecimento especial à minha querida orientadora, professora Dra. Nadja Hermann. Com rigor, carinho e amizade, indicou o caminho intelectual a ser percorrido. Fez de mim muito mais que um doutor; a ela devo parte do que sou.

Ao professor Dr. Cláudio Dalbosco, pelas excelentes contribuições dadas para esta pesquisa, seja com membro da banca de qualificação, seja como colega e amigo na Universidade de Passo Fundo. Sempre é bom poder contar com amigos dispostos a contribuir em nossos empreendimentos.

Agradeço, também, aos amigos Clênio Lago, Eliana Xerri, Clara Furtado, Vanderlei Carbonara, Adilsom Eskelsen. Grandes lembranças dos momentos vividos na PUC e em outros espaços. Com vocês estes quatro anos ganharam um sentido especial.

A todos os meus alunos(as) e ex-alunos(as). Na convivência e debates em aula foi possível entender muito do que significa a ética, o que significa o *outro*, o que significa *educação*.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da PUC-RS, pela oportunidade de estar integrado neste reconhecido programa e por possibilitar a conclusão de mais esta etapa em minha formação. Agradeço, também, a CAPES, pelo apoio financeiro, via bolsa de pesquisa, durante os quatro anos do doutorado.

Meus agradecimentos a todos que, de uma ou outra forma, acompanharam estes quatro anos de curso. Todos fazem parte da minha história e são personagens fundamentais em minha vida.

RESUMO

Ética, estética e educação são os conceitos básicos presentes nesta investigação, a qual tem como paradigma orientador, a *Teoria Crítica* de Theodor Adorno. A partir das bases que permitem conceber o sujeito pós-metafísico em Adorno, sob que condições é possível defender o alargamento da experiência como meio de constituição da subjetividade, a qual é a base da consciência moral, e que significação ética surge para a educação, tendo em vista o sujeito que, moralmente, precisa ser constituído com base na experiência? Partindo deste problema, o objetivo geral é discutir a noção de subjetividade pós-metafísica em Adorno, a fim de estabelecer, baseado em tal sujeito, uma significação ético-educativa capaz de nortear a formação do humano e o desenvolvimento da consciência moral. Como indicativo teórico, a tese propõe que, no momento em que a educação se torna promotora de enriquecimento das experiências formativas, é possível o alargamento do modo como ocorre a constituição e formação do sujeito ético. Isto nos conduz à constituição do meio no qual o ser humano está inserido, meio este denominado *linguagem*. Portanto, a defesa é sobre o *plasmar lingüístico como o desafio ético da formação humana*. Articula-se a estética como fundamento sob o qual é possível defender tal alargamento do conceito de experiência e de constituição da subjetividade. O percurso teórico inicia com a discussão sobre o modo como ocorre a constituição da subjetividade e da consciência moral em Kant, cujo alicerce está nos conceitos de *finalidade e liberdade*, para, após, compreender a mudança proposta por Adorno, no qual a estética está em íntima relação com a ética, o que se evidencia a partir dos termos *concreto, constelação, comunicação e conteúdo de verdade*. O método é analítico conceitual, gerando um confronto entre estas duas vertentes filosóficas, ao mesmo tempo em que propõe significação à prática educacional em ambiente escolar. A proposta de reconhecimento do outro enquanto *concretude* que constitui e habita um meio lingüístico, e a necessidade de a sala de aula ser o local privilegiado no qual este meio deve ser plasmado, é uma alternativa ética para a formação, a partir da qual é possível vislumbrar a escola enquanto local de desenvolvimento e qualificação do humano.

Palavras-chaves: Ética. Estética. Educação. Formação. Plasmar lingüístico.

ABSTRACT

Ethics, aesthetic and education are the basic concepts in this present investigation, which has as its guiding paradigm, critical theory of Theodor Adorno. From the basis that allow us to conceive the post-metaphysical subject in Adorno, under what conditions is possible defend the enlargement of the experience like a way of the constitution of the subjectivity, which is the basis of the moral consciousness, and that ethic signification comes to the education, in view of the subject that, morally, need to be constituted based on the experience? Starting from this problem, the general goal is to discuss the post-metaphysical subjectivity notion in Adorno, to establish, based in such subject, an ethical and educational meaning, able to guide the human formation and the moral consciousness development. As theoretical indicative, the thesis proposes that, in the moment that the education becomes an enrichment promoter of the formation experiences, is possible the enlargement of the way that happens the constitution and the development of the ethic subject. This guides us to the constitution of the environment in which the mankind is inside, this environment is called language. Therefore, the defense is about the linguistic shape as the ethical challenge of human development. It is articulated the aesthetic as a foundation under which is possible to defend the enlargement of the concept of the experience and the constitution of the subjectivity. The theoretical approach starts with a discussion on how the constitution of subjectivity and moral consciousness in Kant happens, whose foundation lies in the concepts of order and freedom, to, after, understand the change proposed by Adorno, in which aesthetics is intimately related to ethics, as is evident from the terms of concrete constellation, communication and real content. The method is analytical and conceptual, creating a confrontation between these two philosophical strands, while proposing significance to educational practice in the school environment. The propose o recognize the other as a concrete, who is inserted in a linguistic environment, and the necessity for the classroom to be an ideal place in which this environment should be shaped, is an ethical alternative to the formation, from which we can glimpse the school as a place of development and qualification of the human.

Keywords: Ethics. Aesthetic. Education. Formation. Linguistic shape.

LISTA DE ABREVIATURAS

ANTR – Antropologia de um ponto de vista pragmático.

CRPu – Crítica da razão pura.

CRPr – Crítica da razão prática.

DE – Dialética do esclarecimento.

DN – Dialética negativa.

DOD – Discurso sobre a origem e fundamentos das desigualdades entre os homens.

EE – Educação e emancipação.

EXP – Experiência e criação artística – paralipômenos à “Teoria Estética”.

FMC – Fundamentação da metafísica dos costumes.

K – Kierkegaard.

MC – Metafísica dos costumes.

MET. – Metafísica.

MM – Mínima moralia.

OPF – Observações sobre o pensamento filosófico.

PS – Palavras e sinais – modelos críticos 2.

SDMP – Sobre a discordância entre moral e a política a propósito da paz perpétua.

SO – Sobre sujeito e objeto

TE – Teoria estética.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. ASPECTOS ÉTICOS DA CONSTITUIÇÃO E DA FORMAÇÃO DO HUMANO SEGUNDO KANT	19
1.1 A constituição transcendental do sujeito ético em Kant.....	22
1.2 O ideal de <i>Reino dos fins</i> e a determinação moral do sujeito transcendental.....	26
2 THEODOR ADORNO E A CONCEPÇÃO DE <i>PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO</i>	33
2.1 Discussão em torno do conceito de “sujeito”.....	33
2.2 A concepção de <i>verdade</i> em seu núcleo histórico	38
2.2.1 Tensão entre <i>verdade</i> e <i>procedimento</i>	39
2.2.2 A perda da evidência e o impulso ao esclarecimento	41
2.3 <i>Constelação</i> e <i>conteúdo de verdade</i> : marcas do pensamento pós-metafísico em Adorno.	44
3. A IMPOSSIBILIDADE DO <i>REINO DOS FINS</i> MEDIANTE A FORÇA DO IMPERATIVO CATEGÓRICO: UMA CONTRAPOSIÇÃO FUNDADA EM ADORNO.....	49
4 O PROJETO ÉTICO, ESTÉTICO E FILOSÓFICO EM ADORNO.....	57
4.1 A vinculação entre experiência e racionalidade estética.	59
4.2 A dinâmica entre <i>aproximação do outro</i> e <i>construção de si</i>	65
5 O ÉTICO E O ESTÉTICO NA FORMAÇÃO HUMANA.....	74
5.1 Entre o <i>eu</i> e o <i>outro</i> : ou quando a presença nos mantém humanos.....	74
5.2 A ética e a estética em sua dimensão pedagógica	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS.....	96

INTRODUÇÃO

A investigação que aqui se apresenta tem como foco a relação entre ética, estética e educação. Não são poucos os esforços em torno desse tema, o que gera uma infinidade de referenciais teóricos, de modo que não seria difícil a repetição de investigações já existentes, o que comprometeria a pretensão deste trabalho. Nesse sentido é que *a tese pretende uma significação ético-educativa tendo como base a noção de sujeito estético em Theodor Adorno*. Em linhas gerais, entende-se por *sujeito estético* o indivíduo que se constitui, tanto moralmente quanto em termos de conhecimento, mediante a experiência sensível, a relação efetiva e permanente. Isso remete à noção de estética enquanto percepção, a dimensão sensível que no caracteriza. Viso realizar um direcionamento efetivo, estabelecendo as conexões entre as bases conceituais provindas da filosofia, seja no âmbito da ética quanto da estética, e a prática educativa em sentido amplo e específico. Entendo a prática educativa, em sentido amplo, enquanto processo de esclarecimento efetivado em todos os níveis de relação e, em sentido específico, como aquela sistematicamente desenvolvida em ambiente escolar.

Ao abordar a constituição estética da subjetividade ou, em outros termos, a proposta de um sujeito estético, fica posto um vínculo direto com a noção de formação. O sujeito estético precisa ser constituído, por mais que sejamos seres sensíveis por natureza. Mas a sensibilidade, no sentido de mera percepção, não é a única forma de se entender este tema, pois ele envolve a noção de mimese (a possibilidade de riqueza de experiência ordenada pelo encontro permanente com aquilo que me é diferente) e expressão (o modo próprio de o sujeito falar, derivado da riqueza mimética). Desse modo é possível afirmar que a pobreza de linguagem revela a pobreza mimética.

Mimese não é imitação, mas é o braço que se estende, é o corpo que encontra ressonância na realidade, permitindo a dialética do tato, conforme defendido nas *Minima Moralia*. Adorno rejeita a *imitação* de modelos, alegando que ele impede a autonomia. Se admitirmos a existência de modelos, esses são imitáveis. Porém, um ser emancipado não se fixa na imitação, mas tende à construção de uma sociedade cujos integrantes sejam capazes de pensar segundo o ideal kantiano de fazer uso do próprio entendimento, sem a tutela ou modelagem de outrem. E essa possibilidade perpassa necessariamente pelo processo educacional.

No entanto, esse processo segue uma tendência ética, orientado pelas questões básicas: que mundo, que ser humano, que sociedade nós queremos. Desse modo se justifica a necessidade de pensar a formação escolar sob ideais éticos, não constituída exclusivamente de conhecimentos intelectuais. Em Theodor Adorno, o problema da “formação moral” se situa den-

tro da perspectiva estética, o que remete a uma abordagem da dimensão do *outro*. O outro é o maior e permanente desafio à racionalidade, e todas as categorias iluministas não dão conta da apreensão e significação plena deste outro. O comportamento da razão pura ou do espírito absoluto, por exemplo, em relação ao que me é diferente, é de ser condição para todo o sentido: tudo é para a razão, e todo objeto dos sentidos tem existência desqualificada – ou não é admitido como fato – se não passar pela elaboração subjetiva. Essa é a noção de constituição via sujeito, o *para mim*, base teórica para legitimar toda dominação. A existência se torna desqualificada quanto a prioridade está na representação que faço daquilo com quem me relaciono, reduzindo a existência do outro, sua efetividade, sua concretude, a algo secundário frente ao meu entendimento sobre ele. Assim é que surgem conceitos frios, pois não admitem o outro para além do sentido já apreendido e para além do momento vivido, como se, ao contrário do dinamismo da história, nossas compreensões não precisassem mudar.

O fator decisivo que originou a tese que aqui se apresenta está constituído por dois elementos. Primeiro, se deve ao percurso seguido pelos meus estudos em Filosofia e, segundo, pela minha inserção no mundo educacional, em âmbito acadêmico, mas, principalmente, na educação básica. Ao concluir meu mestrado em Filosofia fui levado a analisar – pelo avanço nos estudos – a relação entre a constituição do sujeito e os desafios para a educação. Assim, direcionei meus estudos a um esforço congregador entre aspectos teórico-sistemáticos em Filosofia e os desafios em significar – com base neste estudo teórico – eticamente, a educação. Realizarei esta abordagem explorando, principalmente, os conceitos de experiência estética e subjetividade, *defendendo a possibilidade de, mediante o ideal de enriquecimento de experiências formativas, alargar o sentido de constituição e formação do sujeito ético*.

Ao me inquietar com o tema acerca da constituição do sujeito epistemológico e ético direcionei-me, necessariamente, a Immanuel Kant, e às condições racionais puras ao ajuizamento nesses dois âmbitos. Em termos éticos surgem as noções de fim último e liberdade como suporte à noção de *dever*. O amor incondicional ao dever se constitui na condição ao agente moral e à sociedade baseada em seres racionais que estabelecem ligação sistemática a partir de leis comuns – o que pode ser entendido como *reino dos fins*. Desta incondicionalidade é possível derivar a concepção de *autonomia*, pois a única determinação é interna, posse do sujeito. Neste ponto é que se justifica a necessidade de retornar a Kant, pois com este filósofo o conceito de *autonomia* foi inserido como critério epistemológico e moral. Sobre isto ocorre um incisivo ideal educacional, pois tal critério precisa ser formado, desenvolvido no ser humano. Tentativas de implosão deste ideal ocorreram com os regimes totalitários (por exemplo, o Nacional Socialismo na Alemanha e a Ditadura Militar no Brasil), para os quais, a força de

determinação era dada pela ideologia absolutista. Porém, a Teoria Crítica retoma o conceito de maioria, pondo como condição para a própria democracia.

O que surge ao analisar a obra kantiana sobre moral, é que o encontro ocorre via amor ao dever. Todo senso moral deriva deste postulado. Não é pelo outro, propriamente dito, mas somente por não poder entrar em contradição com minha própria razão, que aceito o cumprimento do dever, aquém a qualquer tendência pessoal. Um ponto que merece destaque é como se desenvolve a consciência moral, a consciência do dever, não ficando evidente como ocorre a passagem da consciência comum para uma fundamentação dos costumes. Uma possível indicação poderia ser encontrada no texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento*, quando é possível vislumbrar que a liberdade de fazer uso público da razão se constitui na condição para exercer o poder originado a partir do entendimento, no seu bom uso. O que fica incerto é como o ser humano chega a desenvolver as condições para exercer a liberdade do uso público da razão, pois é negada, pelo autor, a força decisiva dos exemplos nessa constituição.

O que pode ser vislumbrado é a necessidade de um efetivo ardor educativo para que o ser humano não venha a fazer mau uso de suas forças. Nesse sentido é que recorro a Adorno para buscar elementos que efetivam essa realização, encontrando nos conceitos de *concreto*, *vínculo*, *comunicação de diferenciados* e *sociedade atomizada*, indicações teóricas básicas ao desenvolvimento da consciência moral. Tudo isso baseado na concepção de subjetividade estética. Destaco, então, que o percurso traçado neste texto é indispensável, pois parte do sentido lógico-formal a partir do qual ocorre a formação da consciência moral em Kant para, em Adorno, pontuar o contraponto da formação moral mediante a ênfase na experiência efetivada no encontro com os outros, o que remete à experiência estética, sensível. Dessa experiência surge o sentido ético da educação enquanto promotora de células de humanidade e como o espaço do plasmar lingüístico.

Retomando a discussão da responsabilidade moral baseada na ausência de contradição da razão com seus princípios, é que Kant se distancia de seu antecessor iluminista, Jean-Jacques Rousseau. No filósofo francês, o respeito ao outro não é por ser ele racional, mas se alicerça na noção de *ser sensível*. Trago Rousseau presente, não por ser um autor decisivo nesta investigação, mas para pontuar um paralelo entre dois autores da mesma época histórica, no que se refere às bases da obrigação moral. Tem-se aqui a indicação da possibilidade de encontro entre diferentes, movido pela virtude da piedade, como condição para a humanidade. O desenvolvimento moral, que é a existência da humanidade propriamente dita, para além da animalidade, ocorre quando o indivíduo é capaz de sair de si e, movido pela virtude da pieda-

de, guiado pela razão, pelo ir em direção ao outro. Nesse sentido, a proposta iluminista de Rousseau é um vislumbre moderno do ideal ético adorniano acerca do encontro.

Estar autorizado a agir somente por ser um dever prescrito pela razão é, conforme acima descrito, uma ética de coerência lógica. Em olhar diferenciado, a autorização a agir ocorre pelo fato de o outro solicitar minha ação, o que gera uma resposta inevitável. É do outro, o diferente de mim e que, por isso, se constitui em desafio para o pensamento, que vem a obrigação, o que remete a uma interdependência planetária constitutiva de um imperativo de resposta guiada pela não colocação do si mesmo no centro da discussão, mas guiada pela necessidade comum de existência qualificada. Tal qualificação nos remete à consideração prioritária do local e do momento que o outro ser humano vive, com suas escolhas, suas decisões, suas experiências e o estado atual que o indivíduo se encontra.

Dentro do pensamento de Kant, o desafio que surge é delinear como ocorre a constituição da consciência moral e se, a partir dessa constituição, é possível assegurar a realização do seu ideal de *reino dos fins*, conceito norteador a partir do qual ocorrem os vínculos. Nesse ponto é que se torna válida a investigação abordando os paradigmas de Kant e de Adorno, para, na tensão entre os dois autores em evidência: apontar a diferença provinda de Adorno ao modo como o sujeito é constituído. Nessa direção é que ocorre uma radical mudança: a formação deve levar a uma ampliação e enriquecimento do nível de experiência, pressuposto para o agir moral. Experiência e agir moral encontram íntima relação: experiência não é mero trato, manejar ou proceder sobre algo, mas está vinculada à capacidade de se comunicar, no sentido de *diálogo*, momento em que os opostos entram em relação e se autoconstituem. A obrigação moral não se deve a um rigor lógico, de coerência interna da própria razão, mas de um dever cuja base está na necessidade da ação por puro amor à vida, não enquanto universal conceitual, mas enquanto vida do efêmero, a concretude, o ente do ser. Em termos éticos encontramos um ponto determinante: todo princípio de valor, toda regra de ação deve partir do sensível, a concretude que habita o mundo imediatamente.

O fundamento teórico adorniano se apoiará, principalmente, nas obras *Dialética do esclarecimento*, *Dialética Negativa*, *Teoria Estética*, e *Minima Moralia*, apesar de percorrer as demais obras, buscando nelas alguns esclarecimentos terminológicos necessários. Em Kant, a base está na *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática*, *Metafísica dos costumes* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Atribuir ao efêmero (o caráter próprio de transitoriedade) o valor de princípio é arrancar o fundamento das garras da abstração. Deve-se estar atento ao próprio termo vida: a constatação feita na *Minima moralia* de que não há mais vida, ou, que não há vida correta na falsa,

tem seu corretivo – o fato de vida estar carregada do significado originado pela relação permanente com o mundo sensível, e não pelo conceito abstrato. É essa vida a origem da filosofia e, onde ela está em ausência, ali é que deve surgir o pensamento. Baseado nisso é que recorro à *Minima moralia*, *Teoria estética* e à *Dialética negativa*, com a finalidade de compreender o direcionamento que é dado ao modo de constituição do sujeito moral.

As discussões sobre a Teoria Crítica de Adorno sofrem de uma marca histórica que, a meu ver, é muito reducionista em se tratando de atualização ou, mesmo, da análise referente aos seus conceitos decisivos. Refiro-me ao episódio nazista, pontuado na figura de Auschwitz. Apesar da importância que a perseguição e extermínio, principalmente aos judeus, significaram para Adorno em questões pessoais e teóricas, situar sua produção considerando somente tal fato, oculta outras dimensões fundamentais. Em se tratando de *educação*, tenho claro que para ele o essencial é evitar que Auschwitz se repita, impedindo o renovar das causas de tal regressão. Fazendo referência ao título deste projeto de tese, *O ético e o estético em Adorno*, merece atenção a cunhagem de sua concepção de *estética* e a devida vinculação com a *ética*, que está aquém do evento *nazismo*, encontrando sua origem na crítica à tradição metafísica, principalmente na figura de Immanuel Kant, e sua proposta de fundamentos da moralidade. Destaco, também, o ideal de experiência formativa como constituidora da consciência, bem como sua noção fundante de *dialética negativa* e a relação dessa com a rigorosidade no ato de pensamento e na constituição da verdade.

Como o interesse central desta pesquisa é a significação ético-educativa que surge a partir do sujeito pós-metafísico em Theodor Adorno, o problema que direciona a investigação está delineado nos seguintes termos: *a partir das bases que permitem conceber o sujeito pós-metafísico em Adorno, sob que condições é possível defender o alargamento da experiência como meio de constituição da subjetividade, a qual é a base da consciência moral, e que significação ética surge para a educação, tendo em vista o sujeito que, moralmente, precisa ser constituído com base na experiência?* O sujeito pós-metafísico ou, para Adorno, o sujeito estético, é compreendido a partir da relação estabelecida com os fragmentos de alteridade, aquilo que permanece após o ato compreensivo e que exige continuação da experiência sensível como condição para ampliação da consciência.

Diante da contextualização apresentada e do problema proposto, a tese defendida é: *no momento em que educação se torna promotora de enriquecimento das experiências formativas, é possível o alargamento do modo como ocorre a constituição e formação do sujeito ético*. Isso nos conduz à constituição do meio no qual o ser humano está inserido, meio esse denominado linguagem. Portanto, a defesa é sobre o plasmar linguístico como o desafio ético da

formação humana. Para tanto, articula-se a estética como fundamento sob o qual é possível defender tal alargamento do conceito de experiência e de constituição da subjetividade. Estando as experiências em processo de constante formação, o desafio ético-educativo é desenvolver a consciência da necessidade de *vínculos* de responsabilidade, em contraposição ao ideal de seres atomizados (monadas), e movidos unicamente pelo critério da razão pura que dita o amor ao dever. Somente assim é possível vislumbrar um estado humano, ou *estado de reconciliação*, em situação de *encontro* e *comunicação* de antíteses não hostis. Juntamente com a compreensão de educação em sua função de plasmar da linguagem, surge a relação com a noção adorniana do *novo*. Por mais que tenhamos a necessidade de nos adaptarmos a determinadas normas, costumes, tradições, valores, condição mínima para haver convivência social, a educação deve permitir a manifestação da riqueza individual e a novidade que a autoconstrução pode revelar. Isso significa pensar na coesão, sem coação, mas mediante a valorização daquilo que no outro é outro, ou seja, valorização do diferente no outro, seu caráter de novidade.

Vale destacar alguns pontos que marcam o horizonte desta pesquisa. Como primeiro aspecto, a referência está na alteração que a ação humana sofreu em suas configurações. É improvável que nossos antepassados tivessem o senso de que seus atos pudessem interferir sobre a vida em escala planetária e as consequências se estendessem por séculos ou, até mesmo, que fossem irreversíveis. Seus vislumbres se estendiam por poucas gerações e estavam situadas nos limites locais. Somente este alargamento já põe a necessidade de repensar os fundamentos éticos da ação humana em estreito vínculo com o ato pedagógico. Admitindo que educar não é instruir, é decisivo analisar como constituir a consciência moral na consideração desta interdependência planetária, com a tarefa de desenvolver a consciência da ação e do alcance da ação.

No segundo aspecto, faço referência ao sentido que o mito de Prometeu assume em períodos da ciência e tecnologia avançadas, como se vivencia a partir da revolução industrial, e no auge dessa ciência, nos séculos XX e XXI. É possível afirmar que as descobertas da ciência elevaram o ser humano a uma condição de desacorrentamento diante da própria natureza, permitindo a sobrevivência, reprodução e o prolongamento da vida para além dos limites considerados, até então, como naturais. A capacidade de prever os fenômenos naturais permite a construção de estruturas para resistir ao poder da natureza ou ações para minimizar vítimas diante de tal poder. A princípio parece que nada restou do temor que assombrava o homem primitivo e o fazia endeusar a natureza na busca das explicações para seus dilemas.

Porém, como já alertavam Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, este processo de desmistificação acabou por gerar uma nova potência mítica, hoje configurada no poder da ciência e da tecnologia. Dessa forma é que ocorreu um novo acorrentamento, e continuando com a *Dialética do esclarecimento*, quando se pensa haver rompido com a necessidade natural, percebe-se o quanto estamos sujeitos a ela. É assim que o ideal kantiano de reino dos fins, na posição privilegiada do humano como fim, e nunca como meio para as ações, deve ser estendido também à natureza externa ao humano, considerando-a por ela mesma, e não na administração que impõe o *para-mim*, e o sentido que surge somente via razão.

Esta pesquisa legitima-se na necessidade de repensar os fundamentos da moralidade para além do antropocentrismo, o que significa repensar o local a partir do qual o ser humano se posiciona diante daquilo como que se relaciona. Em termos morais, o sujeito transcendental e a razão pura encontram seu limite: o outro não é objeto, e o dualismo é a oposição radical à alteridade. Objetificar é reduzir o sentido àquilo dado pela razão; dualismo é admitir um primeiro como portador de todo sentido, e um segundo em permanente ânsia pela inclusão nesse sentido previamente dado. Admitir a alteridade, o outro, é propor uma relação em configurações diferenciadas, ou seja, a partir da comunicação entre diferenciados, o que pressupõe comportamento mimético e expressivo. Mimético, no sentido de acolhida do outro, e expressivo, enquanto resposta a esta diferença que se impõe. Mimese e expressão se convertem, aqui, em elementos altamente éticos. Em primeiro lugar por exigirem uma educação dos sentidos, na capacidade de receber essa alteridade e não considerá-la antítese hostil. Em segundo lugar, por exigirem a resposta em termos de permissão ao outro continuar em sua reserva de sentido, para além da interpretação que visa reduzir o outro àquilo que digo dele.

Destaco um terceiro e último aspecto na apresentação dos horizontes de sentido da pesquisa. Vive-se um tempo de excessos: não é possível negar o excesso de poder que impera nas relações entre seres humanos, e entre ser humano e natureza; o poder de produção tornou-se ilimitado; o poder do conhecimento permite transcender os limites da natureza humana (prolongamento da vida para além das capacidades naturais; substâncias que ampliam a resistência física). Porém, tem-se a carência de referenciais normativos e até de referências (ou evidentes exemplos) do que é o *homo humanus*, para além do *homo faber* ou do *homo sapiens*. É possível admitir que a existência do elemento produtivo (*faber*), do elemento do pensamento desenvolvido, não subsiste sem o alicerce do *homo humanus*, em sua capacidade de sentir-se responsável e agir em prol de todos os outros seres, o que exige alicerces de valores e de um elevado senso ético. Diante disso a pesquisa assume a incisiva relevância por apontar

alguns resultados que podem auxiliar na discussão e fundamentação do agir educativo, pautado pelo ideal de humanidade.

Sob esta ótica, e com esta pesquisa, questiono o ideal kantiano de que, pela força do imperativo categórico seria possível instituir o *reino dos fins*. Vislumbrar um estado humano cuja base está na ligação sistemática de todos os seres racionais sob leis comuns condiz com a pretensão de colocar o indivíduo humano como o primeiro absoluto. É possível pensar o humano apenas na ligação entre humanos? Absolutizando o humano, não se cai no mesmo problema que se quis superar durante os milênios de pensamento filosófico – o mito? A ligação sistemática de todos os seres racionais segundo leis comuns como sendo o alicerce da moralidade se configura em abstracionismo moral, pois o mundo do século XX percebeu a urgência da interdependência entre todos os seres vivos. Apoiando Hans Jonas, o imperativo é que haja vida, independente de onde quer que ela esteja. Assim é que o centro da investigação ética está na vida em sua ampla manifestação. Não em uma ligação entre seres racionais, mas em ligação cuja base é o princípio vital, o que não significa outra coisa senão a centralidade na relação, e o reconhecimento da natureza em nós – caráter de pertença à natureza e dependência dela.

Defendendo um giro no eixo sustentador da ação moral, enfatizando o alargamento da experiência a partir da perspectiva adorniana de estética – o que derivará, no capítulo final, no termo *comunicação de diferenciados* – e, ciente da responsabilidade da educação em promover este alargamento como base da educação ético-estético, é que aproximo filosofia e educação, cuja base está no pensamento de Theodor Adorno.

Diante disso, indico o objetivo central deste trabalho, que é *discutir a noção de subjetividade pós-metafísica em Adorno, a fim de estabelecer, baseado em tal sujeito, uma significação ético-educativa capaz de nortear a formação do humano e o desenvolvimento da consciência moral a partir da função estética como formadora da ética*.

Com este norte traçado, proponho cinco capítulos como estrutura investigativa. No **primeiro capítulo** o objetivo é analisar a concepção e a constituição do sujeito moral em Kant, cujo significado é a constituição metafísica do humano. Desenvolvo releitura e análise sobre a proposta kantiana de que, nos conceitos de *finalidade* e *liberdade*, estão a base do sujeito moral, norteados pelo imperativo categórico fundamentado no critério racional da lei moral. Esta discussão primeira é fundamental para, posteriormente, conseguir situar a crítica adorniana a esse modelo de constituição, de modo que, o **segundo capítulo** visa analisar a concepção de pensamento e subjetividade na perspectiva pós-metafísica de Theodor Adorno, perspectiva essa não orientada pela base racional da lei, mas analisando o exato momento da

decisão, momento da efetividade prática, quando ocorre o contato com o outro. Dada a prioridade desse momento, sobre ele deve recair todo o interesse teórico-filosófico. Para tanto, parto da concepção de *sujeito* em Aristóteles para compreender o significado da afirmação adoniana de que, hoje, o sujeito é destituído de subjetividade e, em contrapartida, apresentam-se quais as condições dadas pelo autor para que haja a subjetividade. Esse recurso a Aristóteles deve-se à possibilidade de situar ali o surgimento da força de determinação interna do indivíduo. Situo aqui um aspecto decisivo na argumentação, pois, no auge da modernidade, ocorre a insuficiência dessa força interna do sujeito e, contrapondo também a perspectiva kantiana, esta força interior ao indivíduo humano passa a ser administrada por vontades a ele exteriores. Vislumbra-se, assim, o colapso da base conceitual do seu imperativo categórico, baseado no poder da autodeterminação. Ocorre uma relação entre a noção de sensibilidade e entendimento, em Kant, e a noção de perda de evidência, em Adorno, quando o entendimento não mais encontra material “confiável” para o ato de síntese. Mesmo não tendo sido pontuado por Adorno, com a concepção de *constelação* e *conteúdo de verdade*, ocorre uma possível solução para tal problema. No centro da concepção de pensamento pós-metafísico está a ideia de determinação e de verdade portadora de núcleo temporal, contrariando radicalmente a concepção tradicional das ideias eternas e imutáveis de Platão, ou do critério transcendental do tempo e do espaço em Kant. Assim é que, partindo do princípio temporal, o critério da história em sua transitoriedade, o outro é constante desafio, nunca simples ideia ou resultado final.

Partindo dessa compreensão, o **terceiro capítulo** visa propor as críticas ao imperativo categórico, alegando a impossibilidade de, mediante a força de tal imperativo, objetivar o *reino dos fins*. O amor ao dever gera um vínculo baseado estritamente no critério de coerência lógica como fundamento para a ação moral, fazendo o humano tão abstrato que perde a efetividade dos vínculos concretos. Se junta a isso o problema de que não é possível vislumbrar, nas três obras sobre moral (*Crítica da razão prática*, *Metafísica dos costumes*, *Fundamentação da metafísica dos costumes*), o modo como o ser humano desenvolve a consciência moral. Do mesmo modo, não são evidentes as condições que permitem ocorrer, efetivamente, a transição da consciência moral vulgar para uma metafísica dos costumes.

No **quarto capítulo** o desafio é estabelecer as bases teóricas para a concepção de sujeito estético em Adorno, e o que demarca o âmbito artístico nesse autor, ou seja, quando uma obra pode ser considerada arte. Conseguindo situar este sujeito e o âmbito da obra de arte, torna-se possível compreender o real desafio à racionalidade diante da constante reserva de sentido que compõe o outro, o diferenciado. Na concepção de sujeito estético encontra-se a possibilidade de realização da dialética do esclarecimento, esse processo de saída do ser hu-

mano de seu estado de menoridade, rumo a um patamar de entendimento que, ainda em Kant, chama-se esclarecimento e autonomia.

Finalizando o itinerário teórico, o **quinto capítulo** visa localizar qual a significação ético-educativa que surge a partir dessa concepção de sujeito estético. Recorro a alguns conceitos decisivos e que representam um incisivo desafio à educação. Refiro-me especificamente à noção de *sensibilidade, identificação, vínculos de responsabilidades, células de humanidade, comunicação de diferenciados*, em contraposição ao ideal de ser humano e sociedade atomizados. A educação deve gerar a paz, o que, em Adorno, se caracteriza como a possibilidade de comunicação entre diferentes, sem ânsia de domínio, cuja marca está na ausência do medo, não do desconhecido que gera o mito, mas de poder ser diferente sem temor, sem o risco de ser considerado antítese hostil. A educação é, aqui, concebida a partir do plasmar lingüístico, da constituição de células de humanidade e como possibilitadora no *novo*.

Seguindo esse horizonte teórico-investigativo, a educação é posta diante do desafio de aperfeiçoar cada vez mais a humanidade em nós, tornando-nos aptos a coabitar com a vida onde quer que ela esteja, a partir de sua riqueza própria. Não é o pensamento que nos humaniza, ele somente nos converte em animais racionais. Cabe ao movimento de esclarecimento da consciência, gerar as condições para que a vida seja possível neste local que habitamos. Ou seja, constituir o meio próprio que possibilita a humanidade, o que não se fundamenta em um puro amor ao dever, ou à coerência lógica do pensamento, sendo urgente desenvolver a consciência da interdependência universal como fundamento para a possibilidade de pensar o humano e de seu próprio existir.

1. ASPECTOS ÉTICOS DA CONSTITUIÇÃO E DA FORMAÇÃO DO HUMANO SEGUNDO KANT

Em se tratando de filosofia e educação, ou se referindo ao termo *formação*, temos o grande desafio de estabelecer os fundamentos para a constituição da subjetividade apta a produzir, a significar o conhecimento e, também, apta a agir moralmente. A pergunta poderia ser sintetizada da seguinte maneira: “*quem é, como se forma o sujeito humano, e quais as bases éticas de tal constituição?*” A pretensão dessa investigação não é apresentar um esquema geral das respostas que surgiram na tradição filosófica, cujo berço está ainda na tragédia grega, mas sim, pontuar dois paradigmas que considero decisivos nesta abordagem: a busca pelos universais fundados nos conceitos da razão, em Kant, e a defesa do singular sensível, em Adorno. Destaca-se que a referência à Kant é necessária para melhor apresentar a posição de Adorno em relação à defesa do singular sensível. Desse modo, metodologicamente, a referência à Kant é apenas de passagem.

Diante do problema da subjetividade, o que segue é uma releitura de alguns tópicos do pensamento kantiano para, então, pontuar a crítica adorniana aos constituintes da ideia norteadora, em Kant, denominada *reino dos fins*. Para tanto, serão percorridos dois caminhos teóricos, dois modos de conceber a formação moral. O ponto de partida está em como Kant compreende a constituição da liberdade e autonomia, de consciência e representação, e o ideal de *reino dos fins*, isso baseado nas obras *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC), *Metafísica dos costumes* (MC), e as obras magnas *Crítica da razão pura* (CRPu) e *Crítica da razão prática* (CRPr). O contraponto, em Adorno, segue com um diálogo entre suas obras, buscando, no jogo de tensões textuais, que marcam sua produção, as bases da constituição sensível da moralidade e os fundamentos de sua afirmação de *sujeito destituído de subjetividade*, ou, o fato de não haver mais sujeito.

Immanuel Kant, com o caráter transcendental que define o sujeito, remete a um estreitamento na noção de constituição, ou seja, como se forma o sujeito do conhecimento e o sujeito moral. Agora, a força constituinte é tão somente interna, como condição de possibilidade de qualquer regra prática autônoma. Assim, não há interferência externa, de circunstâncias contingentes, de um soberano, de divindades, na formação da natureza interna. Essa é definida como posse do indivíduo que, no interior da experiência, interage movido pela rigidez inabalável derivada da marca constituinte do reino dos fins, ou seja, a consideração do humano como portador de grandeza absoluta, sem possibilidade de ser meio. Essa grandeza deve estar na base de qualquer princípio prático – ninguém pode querer atentar contra o fundamento do

reino, entendendo tal fundamento como sendo a grandeza do indivíduo, ser fim em si mesmo (cf. CRPr, MC e FMC). A noção de fim é decisiva para Kant, em questões morais, como destaca Macarena Marey:

Um sistema de fins implica [...] não somente uma classificação de deveres éticos, mas também uma compreensão da moralidade, que é notavelmente mais ampla que a preocupação moral dos agentes na vida cotidiana sobre a autorização moral de suas ações [...]. A moralidade é uma esfera que inclui a questão [...] sobre quais são os fins, entendidos não como meros ‘objetos do arbítrio’, mas como princípios práticos supremos que informam o plano de vida de um agente, cuja efetiva aceitação é condição necessária de qualquer pretensão de moralidade (MAREY, 2010, p.75 – tradução nossa).

Na ética kantiana, a consciência desses princípios práticos supremos deveria estar na base das ações, a partir dos quais se evidenciaria como o agente está conduzindo suas ações, qual é o seu fio condutor. Na noção de ser humano como reino de fins está, para a mesma autora, “o princípio prático, ou o fim geral, o projeto fundamental [...] que dá forma ao plano de vida de um agente” (ibidem, p.76).

No século XX, Theodor Adorno elabora uma crítica, principalmente com base filosófico-estética, que pode ser concebida como sendo o diagnóstico da crise enfrentada pelo sujeito transcendental e pelo almejado reino dos fins kantiano. E atribuo o adjetivo *crise*, não no sentido de não aceitar a humanidade como fim último, mas aos moldes transcendentais do sujeito, e aos moldes do imperativo categórico, que não conseguiram dar conta da realização de sua tarefa: o reino dos fins. Em outras palavras, o problema não está no reino dos fins, na humanidade como fim último, mas em sua ideia de fundo, na sua teoria legitimadora, a qual não percebeu o caráter determinante das contingências históricas, que podem impor o limite da própria humanidade – a barbárie extrema, aniquiladora de todo sujeito. Isso pelo fato de que, “como único ser dotado de entendimento na terra, o ser humano pode estabelecer voluntariamente fins para si mesmo” (HÖFFE, 2009, p.32). Um regime totalitário, por exemplo, pode pretender considerar como humano apenas um determinado grupo, ou determinado modo de vida. A base racional que põe o humano como fim propõe princípios práticos altamente negativos àqueles que não se adequarem a essa determinada concepção de humano¹.

A ideia de fundo, anteriormente mencionada e que é passível de discussão, reside no reconhecimento da lei moral como determinante para a ação. Até admite-se uma referência à esfera prática, mas o fundamento está dado sempre pela lei, a qual é estritamente racional, e nenhum elemento sensível pode sustentar o dever. É o que Kant chama de vontade conduzida

¹ Esta discussão será bem pontuada no quinto capítulo.

pela *representação das regras*: a vontade é a “faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, à medida que são capazes de ações segundo proposições fundamentais, por conseguinte também segundo princípios práticos a priori (pois só estes têm aquela necessidade que a razão exige para a proposição fundamental)” (CRPr, §57). Para Douglas Garcia Alves Júnior, a vontade, em Kant, “é uma faculdade pela qual o sujeito, ao ser propriamente afetado pela sensibilidade, que lhe impõe querer, é, ao mesmo tempo, capaz de sobrepor-lhe a representação de um dever que ele mesmo concebe através da razão” (ALVES JUNIOR, 2005, p.41). Esta representação do dever é a representação da lei moral², a qual, conforme a *segunda crítica* (§64), nos ordena a sua mais estrita observância. O ajuizamento, enquanto ato do entendimento, enquanto direcionado não ao empírico, mas ao conteúdo conceitual – o juízo diz o conceito – não oferece muita dificuldade acerca do que, segundo a lei moral, precisa ser feito, “a ponto de que até o entendimento mais comum e menos exercitado, mesmo sem experiência do mundo, não soubesse lidar com ele”. Essa facilidade retém o ser humano em um ambiente seguro, pois basta clareza lógica para aplicar a regra. Porém, da lei moral até a ação, reside um espaço que deve ser habitado pelo ser humano, *a tomada de decisão*. Esse problema foi levantado por Kant, quando afirma: “se a lei somente pode prescrever a máxima das ações, e não as próprias ações, isso constitui um indício de que deixa uma folga para a livre escolha no seguir (conformar-se com) a lei, isto é, que a lei não pode especificar precisamente de qual maneira alguém deve agir e quanto alguém precisa fazer através da ação para um fim, que é também um dever” (MC, p. 233). Contudo, este espaço livre, de promessa de decisão em como agenciar a lei à prática, é iluminado por um único pressuposto, a própria lei moral, que está em nós como o céu estrelado está acima de nós³.

A questão que se impõe, e que será alvo das discussões é: *A força provinda da lei moral e do amor ao dever é suficiente para mover o ser humano a partir de um fio condutor moralmente adequado à humanidade? E, como a educação poderia interferir neste processo de constituição da moralidade e na conseqüente edificação do humano?* Sobre esta última recai todo o esforço dessa investigação.

A proposta teórica aqui desenvolvida segue, além das interrogações acima, outros problemas: *É possível defender um alargamento da experiência como sendo a base da constitui-*

² Conforme a *Crítica da razão prática* a lei moral é descrita nos seguinte imperativo: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (§7, p.54).

³ Metáfora utilizada por Kant para expressar a grandeza da lei moral no interior do ser humano. Na conclusão da *Crítica da razão prática* (§288), afirma: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequentemente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”.

ção da subjetividade e da consciência moral? Em que termos se daria tal defesa? A experiência pode significar um alargamento necessário à consciência moral? Quanto de autônomo e quanto de heterônomo existe na condição humana?

Com isto faço a abertura das discussões que constituem este primeiro capítulo, visando firmar, ao final da tese, uma re-significação ético-educativa com base no sujeito pós-metafísico – ou estético – em Adorno. Neste primeiro momento pretendo, então, realizar uma análise do modelo de constituição da subjetividade baseado no imperativo categórico. Além dos motivos já destacados, optei por seguir um diálogo com Kant devido às constantes interfaces que o filósofo de Frankfurt estabelece com o de Königsberg, principalmente em questões morais, e do imperativo categórico. Faço, então, uma leitura a partir da recepção ou repercussão que a proposta filosófica de Kant teve sobre a proposta filosófica de Adorno.

Kant quis que a lei moral fosse interna ao ser humano, como autonomia, princípio e lei dados a partir da própria razão e do amor ao dever. A questão que surge é decisiva: *O que fazer com esta gigantesca lei moral interna? Como agenciá-la na prática?* Nas obras básicas que versam sobre ética, Kant defenderá uma relação íntima da lei moral com as máximas de ação, uma vez que são as máximas que estão em íntima relação com a ação mesma. Dessa forma, a lei moral deve estar na base das máximas utilizadas na ação e, no momento das decisões, devemos ter o olhar fixo no princípio do dever ditado pelo imperativo categórico. Na *Minima moralia* (116, p.158), Adorno propõe que se deve “aprender a lidar com a moralidade”, a senti-la e, assim, apropriar-se dela, sendo as “infrações mínimas” o veículo mediador entre este “imenso céu estrelado” e o mundo da vida. Metaforicamente, o que ocorre em Adorno é o retorno do telescópio, que busca o gigantesco céu estrelado kantiano, ao próprio chão da efetividade, a fim de, na contingência histórica, encontrar o incentivo para a ação. A consciência moral, o princípio interno deve ser despertado, em Adorno, pelo elemento sensível, pelo limite do corpo – a contingência histórica.

1.1 A constituição transcendental do sujeito ético em Kant.

A tensão entre Kant e Adorno encontra um ponto de referência – o qual considero como dado fundamental – nas noções de *metafísica* e *experiência estética* como formas do pensamento filosófico.

Na *Metafísica dos costumes*, Kant define *metafísica* como “um sistema de cognição *a priori* a partir exclusivamente de conceitos” (2008). Em outro momento expõe que “outra coisa não é senão o *inventário*, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela ra-

ção pura” (CRPu, A xx). Situada em uma dimensão privilegiada do saber referente ao pragmático, a metafísica servirá como telos e núcleo de força ao ideal formativo, sendo a clareza intuitiva apenas a instância propulsora da relação de conhecimento no momento da receptividade do nosso espírito, quando somos afetados pelo objeto. O conhecimento encontra sua culminância na síntese operada pelo entendimento, ao sermos capazes de pensar o objeto provindo da sensibilidade (cf. *Lógica transcendental*, na *Crítica da razão pura*). Partindo do princípio de que a verdade está situada dentro dos limites da experiência possível, a sensibilidade ampliada se torna decisiva. O limite de qualquer conhecimento está, mesmo para Kant, na impossibilidade de alcançar a coisa em-si, o elemento essencial, em palavra aristotélica. Assim sendo, na CRPu, o conhecimento somente consegue se mover dentro do material que a sensibilidade lhe fornece, e a verdade ocorre como resultado do jogo entre o material provindo da sensibilidade e a síntese que o entendimento realiza.

Na *Metafísica dos costumes*, ao definir o local que a lei moral ocupa dentro dos costumes, Kant a coloca em situação bem distante das ações e, ao ocupar-se com ela, refugia-se em um território tranquilamente livre da contingência. A lei, em Kant e conforme exposto anteriormente, pode prescrever somente a máxima da ação, e não o modo de ação propriamente dito, de modo que a efetividade prática está definida pela diversidade de regras prática, a partir da promessa de decisão. Mas, em questões práticas, nenhum ser humano ocupa tal refúgio, estando em constante conflito entre suas próprias máximas, a ação e a lei. Na tentativa de reduzir tal distância, o autor compõe a moral tanto (a) pela lei, quanto (b) pela capacidade de cumprir tal lei e, (c) a vontade em assim fazer (cf. MC, p.240). Lei, vontade e capacidade prática formam a tríade constitutiva do sujeito ético, porém, tais fatores somente são possíveis de serem considerados como posse humana, pressupondo o sujeito livre.

No parágrafo 5 da *Crítica da razão prática*, em nota explicativa sobre a lei moral, a liberdade é posta como condição para a existência da moralidade e, por outro lado, é mediante esta que a liberdade pode ser conhecida:

afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada **antes** claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade [...]. Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral **não** seria de modo algum **encontrável** em nós.

Falar em lei moral exige, então, inserir a liberdade⁴ como algo próprio desse ser considerado por Kant como fim último. Liberdade e finalidade são os atributos essenciais a partir dos quais o humano deve ser reconhecido. E assim se impõe, novamente, o ser humano no centro das discussões:

ele não coloca o ser humano no centro do mundo, mas o declara um fim que não existe ao mesmo tempo como meio, portanto um simples fim, um fim em si mesmo. Além disso, numa hierarquia de fins, o ser humano constitui seu fim terminal, e até o fim terminal absoluto de toda a natureza. E essa posição ou dignidade compete, segundo o antropocentrismo⁵ de Kant, unicamente ao ser humano (HÖFFE, 2009, p.21).

Estamos diante das condições para pensar a humanidade enquanto espécie, a liberdade e a concepção de finalidade. Ambas definem o espaço a partir do qual é possível falar em moralidade.

A imputabilidade de uma ação ao sujeito, sua responsabilidade moral, somente é possível pressupondo, para Kant, a condição de agente livre. Nesse sentido surge o problema dos modelos, os exemplos em sua impossibilidade de mover para a ação, pois eles “servem apenas para encorajar, isto é, põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena” (FMC, BA 29). Ao mesmo tempo em que Kant reconhece os exemplos como necessários à educação moral, por outro lado, o exemplo pode se tornar prejudicial por não permitir o fortalecimento da subjetividade, reconhecida pela autonomia. O modelo, quando tornado ideal, desconsiderando seu caráter de contingência, impede o desenvolvimento da ousadia no pensamento, defendido enfaticamente no texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento. Sapere aude* encontra o sentido pleno na medida em que permite desenvolver e assumir um comportamento sem o guia tutorial.

Assim é que nos textos da *Crítica da razão prática*, *Metafísica dos costumes* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*, há esta dupla perspectiva em relação à tensão entre exemplos, modelos e liberdade. Há um consenso interno na teoria kantiana, pondo os modelos como encorajadores, provando que é possível agir em plena conformidade ao dever. Porém, eles não representam em nada o fortalecimento da moralidade em nós, pois após acalmar os sentimentos que o exemplo excita, “o coração retorna espontaneamente ao seu movimento

⁴ O objetivo não é, aqui, discutir detalhadamente o conceito de liberdade, mas pontuá-lo brevemente a fim de situar as características – juntamente com a de *finalidade última* – que marcam o ser humano em sentido moral.

⁵ Otfried Höffe, no mesmo texto, indica que o antropocentrismo defendido é simplesmente temático: “Poder-se-ia dizer que se trata de um antropocentrismo temático, e não dogmático, ou de um antropocentrismo relativo, e não absoluto. Este é um antropocentrismo condicionado, a saber, um antropocentrismo que pressupõe que se olhe a natureza do ponto de vista da espécie *homo sapiens*. Há, além disso, outra diferença da compreensão usual de antropocentrismo: a natureza não é instrumentalizada com vistas ao bem-estar humano” (2009, p.33).

vital natural e moderado e, por conseguinte, recai na languidez que lhe era antes peculiar, porque na verdade lhe era oferecido algo que o estimulava, mas nada que o fortalecesse” (CRPr, § 281).

O fortalecimento do sujeito para a ação ética ocorre, em Kant, a partir da condução do indivíduo à liberdade, resultando na autonomia, como fora defendido na *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento*. Desse movimento inicial é possível desenvolver a consciência da lei moral, ou seja, a orientação da máxima de ação a partir da força da lei. “O céu estrelado acima de nós e a lei moral em nós”! Esse enunciado expressa muito mais do que uma forma de orientação, devendo ser conteúdo de consciência: do mesmo modo que o céu estrelado, em sua grandeza, serve de orientação, a lei moral em sua grandeza deve ser consciência para poder influenciar a orientação pragmática do ser humano: “o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (ANTR., p.21).

Nesse ponto é que os exemplos e os modelos sofrem de impossibilidade, pois sua única função é mostrar que é possível agir por amor ao dever, mas não pode ser colocado como modelo de ação. Uma educação que se utiliza de modelos visando fortalecer a consciência e gerar moralidade é carente de princípios, pois os modelos, quando postos na posição de princípios, podem impedir o elemento básico da moralidade: a liberdade e autonomia. Em relação a isso é possível aproximar Adorno de Kant, quando, em *Educação e emancipação* (Educação-para quê?, p.141), os modelos ideais são acusados de ideologia, o que impede o pensamento emancipado e crítico.

Pode-se, então, defender que os exemplos não servem de princípios, pois não agem na consciência de modo a fortalecer, ou até mesmo como motivador da ação. A única possibilidade de haver a tomada de consciência é mediante a representação da lei da moralidade em relação ao ser humano individual, ou seja, a adequação do princípio à ação. E isso ocorre apenas quando a base da ação, seu impulso normativo, ocorre via conceito e a representação deste na prática humana:

Princípios têm que ser estabelecidos sobre a base de conceitos [...] Ora, esses conceitos, se devem tornar-se subjetivamente práticos, não têm que ficar parados diante das leis objetivas da moralidade para admirá-las e para apreciá-las em relação à humanidade, mas têm que considerar a sua representação em relação ao homem e sua individualidade (CRPr, § 281).

Fixando a distinção entre *princípios* e *exemplos*, esses podem gerar apreço e admiração, servindo de incentivo ao ajuizamento em conteúdos morais. Mas, não podem servir de incentivos à ação mesma, o que exige a força motriz dos princípios, os quais são originados

pela faculdade do entendimento, não da sensibilidade. Seguindo as linhas da *Crítica da razão pura*, os conceitos se originam da matéria-prima fornecida pela intuição, a qual é sensível. É somente nesse sentido que os exemplos podem ter utilidade, movendo a faculdade do entendimento a operar a *síntese* deste diverso, em uma ligação sintética, resultando em consciência. Assim, é possível a existência do *eu idêntico* (oposto à heteronomia), este sujeito possuidor de si mesmo e capaz de mover-se pela representação desta carga de consciência: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade” (FMC, BA 36). O que temos aqui é que, pela síntese, ocorre o surgimento de princípios, única via constituidora de uma força subjetiva *para mim*.

Essa constituição do sujeito moral em Kant – cujo percurso encontra nos exemplos apenas um estímulo, havendo necessidade da formação da consciência mediante a síntese do material apreendido pelos sentidos, convertendo-os em conceitos, sendo que a partir de sua representação é originada a ação moral – é definida como transcendental. O sujeito transcendental está edificado com base metafísica, pois a possibilidade de determinação supera a contingência histórica e se fixa nas bases conceituais estáveis, fruto das representações e, deste modo, limitando a influência das experiências efetivas com o objeto. Este é o curso que o método da razão prática assume, constituindo a subjetividade enquanto força *para mim*, baseada no poder da “liberdade interior de desembaraçar-se de tal modo da impetuosa impertinência das inclinações, que absolutamente nenhuma, mesmo a mais benquista, tenha influência sobre uma resolução para a qual devemos servir-nos agora da nossa razão” (CRPr, § 287). A formação da consciência a partir da crítica da razão em Kant segue, então, esse trajeto descrito, com sua conseqüente constituição do princípio supremo da moralidade. É esse um dos pontos decisivos de contraposição surgidos a partir do estudo da obra de Theodor Adorno, o que será desenvolvido no decorrer do texto.

1.2 O ideal de *Reino dos fins* e a determinação moral do sujeito transcendental.

O plano intelectual da *Crítica da razão pura*, apresentado no prefácio à segunda edição, aponta para a exigência de relação com a natureza a partir do imperativo racional de não se deixar guiar por nada que esteja aquém da posição de juiz que dita as regras e obriga a respostas conforme sua própria pretensão de esclarecimento. Ao definir isso como sendo atributo da razão que “só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios que determinam os seus juízos segundo leis constantes e

deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta” (CRPu, B XIII), ao apresentar tal plano, Kant abre espaço para a interferência direta da razão pura, livre de contingências empíricas, em relação aos princípios éticos.

Em termos morais, a razão precisa ser a produtora de suas leis e orientadora de suas ações, pois são seus princípios que devem estar na dianteira tanto dos juízos quanto da própria atividade humana inserida no mundo. Temos em Kant, “a indicação de que o *conteúdo* da lei moral em geral e o conteúdo concreto de determinadas máximas que se possam derivar dela não são determinados pelas disposições morais do ânimo. Nesse sentido, Kant é inequivocamente um racionalista: somente a razão (reflexão), e não um sentimento, formula a lei moral e determina, com isso, *quais* ações são ordenadas” (SCHÖNECKER, 2009, p.57).

A moralidade, entendida como a adequação do agir humano ao princípio racional denominado *lei* e sendo, então, de cunho empírico, é consequência desta situação de autonomia característica do sujeito que força a natureza a guiar-se por tal lei constante. Nessa perspectiva Kant cunha a concepção de *autonomia da vontade*. Contrapondo-se à possibilidade de determinação externa e, portanto, contingente, a autonomia revela a capacidade de fazer uso do próprio entendimento, conforme enunciado no texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento*.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a vontade é caracterizada como a “faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (BA 63). Desse modo, a determinação moral ocorre via representação, sendo essa, resultado da consciência da lei moral em nós. Isto foi analisado anteriormente, porém, vale ressaltar que este agir em conformidade com a representação da lei, significa guiar-se pelos princípios de consciência fixados pelo entendimento, em seu ato sintético de congregar as representações em um conceito cuja força determina a vontade.

Voltando à *autonomia*, ocorre um “auto-forçar” a natureza a seguir alguns critérios. Em se tratando de seres racionais, os únicos em que é possível admitir a autonomia como critério, a vontade “é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)”. Dessa forma, o princípio da autonomia é “não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (FMC, BA 87).

Essa referência eleva o sujeito transcendental para além da dimensão epistemológica. Apesar de a Crítica da Razão Pura ter o caráter estrito de reformular as bases para o conhecimento, ao afirmar que foge à capacidade de entendimento racional toda determinação alheia ao uso puro da razão, compreende-se que, em termos de conduta prática, toda lei deve, para

ser reconhecida pela razão, partir de sua necessidade. O plano de se deixar guiar por vontade alheia não encontra legitimação na razão pelo simples fato de não ter sido ela a movedora de tal plano e, inclusive, da minha vontade. Este é o pressuposto da maioridade em Kant: que toda ação feita por mim possa ser reconhecida pela minha razão como devedora total à sua necessidade.

Kant faz uma advertência para não confundir a moralidade como pertencente à filosofia transcendental, pois falar em transcendental exige o entendimento de que

nela não entra conceito algum que contenha algo de empírico, ou seja, vigiar para que o conhecimento *a priori* seja totalmente puro. [...] Daí resulta, que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo embora conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental (CRPu, B 28).

No entanto, apesar de as questões morais estarem ligadas à contingência, o princípio de lei que orienta toda moralidade precisa daquele assentamento. Sendo assim, pode até não haver pertença em questões práticas, mas a lei do agir é dada estritamente pela razão. Desse modo, o móbil é sempre dado pelo sujeito transcendental, nas suas condições de possibilidade, *a priori*, em conceber não apenas uma verdade epistemológica, mas a legitimidade e reconhecimento da lei.

Estamos diante do *fato da razão*, e sendo assim faz-se necessário estabelecer as bases firmes deste *fato*. Ou seja, é imprescindível ter claro que, para Kant, como já fora mencionado anteriormente, todo conhecimento, para ser digno de consideração científica e estar legitimado racionalmente, precisa partir do princípio que a própria razão não reconhece aquilo que é produzido segundo planos a ela estranhos. Ao afirmar que não se pode buscar a fundamentação para a verdade a não ser na convicção racional, o deslocamento que ocorre aponta para a superioridade da natureza interna sobre a externa. Esta precisa ser controlada por aquela e, apesar de constantemente estarmos em busca da objetividade a fim de colocarmos em movimento nossa capacidade de conhecer (cf. CRPu, B 1), isso não ocorre sem mais: a razão “deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” (CRPu, B XIII).

Em relação à natureza interna isto assume um caráter decisivo na eticidade: onde está a base da lei de conduta? O querer não pode ser guiado por questões alheias ao si próprio; toda ação deve ser pautada pela vontade consequente desse querer, e isso por não haver o reconhecimento, tanto de um governo divino, quanto do humano em outra pessoa a não ser a primeira do singular, o *eu mesmo*, como núcleo de força para o agir. A razão não reconhece aquilo que

não é por ela ditada, e assim está estabelecida a base para a maioria, e para a edificação do estado humano autônomo. A pergunta “*de onde provém a lei?*” deveria ter como resposta imediata: *provém da razão e pela razão*. Assim sendo, o estreitamento da noção de constituição configurado na necessidade do reconhecimento da lei pela razão remete, em Kant, ao estreitamento na noção de facticidade: somente estou autorizado a realizar aquilo que corresponde à lei reconhecida pela razão.

Mas, o que é *lei*? Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* encontramos uma definição elucidativa: é o princípio objetivo do querer⁶, ou seja, é a regra assentada em motivos válidos para todo ser racional (cf. FMC, BA 63). Quando a razão tem a possibilidade de reconhecer uma ação gerada por sua lei estamos diante da impossibilidade de ação danosa, moralmente imputada, pois o princípio da razão se assenta na validade para todos os seres racionais. Em outras palavras, para que seja lei é necessário que não ocorra a possibilidade de a razão mesma ser vítima da regra. Por isso que o fim objetivo assume o caráter de universalidade e necessidade. Em termos aristotélicos, necessário é aquilo que não pode não ser – o princípio supremo da obrigação.

Retomando argumentação acima, a consideração de todos os seres racionais (caráter de universalidade) envolvidos na necessidade objetiva, encontra a denominação de *reino dos fins*. Conforme já visto, esta é uma noção decisiva em Kant, pois gera uma concepção de humanidade derivada da força moral (da ação por dever) consequente da força da lei (fundamento do dever). A humanidade estabelecida através da força moral apoiada no amor ao dever encontra a obrigatoriedade das ações nesse amor, na segunda formulação do imperativo categórico, que assim dita: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (FMC, BA 66-67).

Em *Sobre a discordância entre moral e a política a propósito da paz perpétua*, está expressa a soberania da consciência no ordenamento do agir humano. É impossível que, uma vez admitido o dever enquanto princípio interno e a constituição da vontade a partir de tal, não haja a possibilidade de agenciamento prático a partir do princípio do dever. Em suas palavras postula-se que é um absurdo “alguém, depois de ter admitido a autoridade deste conceito do dever, querer dizer que não se *pode* realizá-lo” (2009, p.79). Essa postura rígida de Kant representa sua intenção em constituir uma subjetividade que se move unicamente pelo princípio da autonomia que somente a lei interna pode proporcionar. O motivo moral está no cum-

⁶ Conforme nota explicativa de Kant em BA 15.

primário da lei, sendo esse o motivo da ação. Em relação a esse motivo, “Kant está analisando o conceito próprio de uma lei moral: dada uma lei, se ela é moral, devemos segui-la incondicionalmente, precisamente por ela ser moral” (MAREY, 2010, p.79 – tradução nossa). Estritamente no sentido moral da lei, está, então, o critério de decisão para a adequação da ação à moralidade. Esta é a centralidade da fórmula: a autorização para atuar surge, especificamente, “do procedimento de universalização enunciado na fórmula imperativa da lei geral” (MAREY, 2010, p.79 – tradução nossa).

A ação moral é livre, isto é, não passível de influência heterônoma. Ao romper com todo determinismo externo é aberta a possibilidade de realização do dever por uma única via: sendo um princípio interno, não posso não querer sua realização. A questão é se é possível, no momento da ação, a vontade humana se guiar unicamente pela consciência do princípio/fórmula do dever. Ao defender positivamente essa questão, Kant fixa a liberdade, a partir do princípio formal, como base da moralidade:

Para fazer a filosofia prática concordar consigo mesma é necessário em primeiro lugar resolver a questão de saber se nos problemas da razão prática deve-se tomar como ponto de partida o *princípio material* dela, a *finalidade* (como objeto da livre vontade), ou partir do *princípio formal*, isto é, daquele (estabelecido somente com relação à liberdade nas relações externas) assim enunciado: age de tal maneira que possas querer que tua máxima se torne uma lei universal (qualquer que seja a finalidade desejada por ti) (SDMP, p.86).

A concepção anteriormente desenvolvida dita a construção dos princípios através da síntese operada pelo entendimento sobre o diverso da intuição sensível, resultando em conteúdo de consciência impulsionadora da representação deste princípio (lei) em relação ao ser humano particular. A partir dessa concepção é que se insere o conceito de *liberdade* como suporte que garante a representação da lei à ação. Isso se torna compreensível quando relembramos a recusa de Kant a toda forma de determinação, pois ela é externa e, por isso, não corresponde ao conceito de *liberdade*, sendo este, resultado da ação mediante a representação da lei, a qual é conteúdo de consciência. Para ser livre é necessário que a vontade seja impulsionada por um princípio interno a ela: estamos diante da autonomia da vontade.

Mas seria simplista entender a *liberdade* de escolha, em Kant, apenas na perspectiva de a vontade não ser determinada por impulsos sensíveis ou determinações externas (instintos, paixões). Ampliando essa concepção, liberdade é “capacidade da razão pura ser, por si mesma, prática – possível somente pela qualificação da máxima da ação como lei universal” (MC, p.63). Não se entende o arbítrio livre unicamente como oposição à natureza que manda, mas submetida à razão que prescreve a lei na forma de imperativo: lei que comanda ou proíbe de

maneira absoluta, sem possibilidade de não o ser. Desse modo, a vontade somente será livre quando a força legislativa da máxima servir como lei.

visto que a lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra-actuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, enfraquece a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de respeito e, na medida em que ela até a abate, isto é, a humilha, é um objeto do máximo respeito (CRPr, §130).

É dada à lei a força de ser causalidade e, por ser conteúdo de consciência, é forma da liberdade. A lei é forma de causalidade que abate as inclinações, ou seja, anula, em sentido prático, o efeito da felicidade própria e, nesse sentido, é moral, pois considera o humano como finalidade, no ideal de reino dos fins. Assim se entende o sentido da liberdade, a possibilidade de não ser guiado nem pela determinação natural, o que seria ligado à contingência e, tampouco, pela subjetividade egoísta. Nesse sentido, liberdade e autonomia são as características próprias do ser dotado de razão.

A liberdade é, então, transcendental, condição de possibilidade, não apenas de ruptura com os ditames da natureza, mas de se converter em lei universal e necessária para a ação. O princípio que permite o movimento não é outro que a representação da lei na ação humana. Kant identifica a ação desprovida de liberdade a um autômato, alguém que age como máquina, sem raciocínio e vontade própria. Se seguissemos apenas um mecanismo da natureza, então a ação “não seria melhor que a liberdade de um assador giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa por si os seus movimentos” (CRPr, §174), quando não há a representação da ação como necessária e originada por um princípio racional.

Conceber a determinação moral do sujeito exige, como linha reguladora, a noção de *reino dos fins*. Essa noção está de acordo com o ideal de *sociedade*, proposto também no texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Defendendo a necessidade de um mundo cosmopolita, isso ocorreria pelo equilíbrio entre os antagonismos gerais e o direcionamento das forças em direção à realização do mais alto propósito da natureza em nós: a ligação mediante um poder irresistível, o qual congrega a liberdade de cada um em co-habitação com a liberdade dos outros. Isso seria a sociedade, que, em outras palavras, deve ser entendida como devendo estar regulada pela ideia de *reino dos fins*. Essa relação fica ainda mais evidente quando Kant expõe o conceito de reino: “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (FMC, BA 74). Assim ocorre a tentativa de edificar a plena igualdade entre os homens, quando, apesar dos antagonismos, todas as forças são orienta-

das a um objetivo comum: *constituir a civilização*, entendida como o uso da ideia de moralidade.

A obrigatoriedade de uma ação está na promoção e preservação desse reino e nenhum fator subjetivo pode desviar o seguimento do dever. Isso significa que nenhum móbil pode desviar o querer orientado pelo elemento objetivo do querer – tal é a força que o imperativo categórico dá ao sujeito envolvido na ação: uma pureza de intenções incapaz de romper a lei. E nesse meio é que surge um limite ao ideal ético-moral kantiano, pois, no âmbito da razão pura, exige-se um indivíduo com uma rigidez de caráter não realizável no plano da contingência histórica. É necessário considerar o dinamismo, a incerteza histórica como constituinte do humano. *Estaríamos diante de um limite para a razão pura como fixadora do alcance do alicerce ético?* Para justificar e fundamentar a afirmação acima, recorro a Theodor W. Adorno.

2 THEODOR ADORNO E A CONCEPÇÃO DE *PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO*.

2.1 Discussão em torno do conceito de “sujeito”.

Theodor Adorno leva ao extremo a crítica à formação da subjetividade e, consequentemente, define um novo olhar sobre quem é, ou o que é aquilo que chamamos *sujeito*. Analisando a trajetória de sua produção intelectual, é possível relacionar sua crítica à subjetividade tanto como uma contraposição ao transcendental de Kant, quanto ao pensamento grego antigo, mas especificamente em Aristóteles. Considero essa tensão fundamental e a interpretação que proponho avança para a noção de que os seres humanos se converteram em “sujeitos desprovidos de subjetividade” (MM, 33, p.46⁷). *Quem é, realmente, esse sujeito e em que termos ocorre este desprover de sua própria subjetividade?*

Na Metafísica, o termo sujeito é posto por Aristóteles como um dos sentidos de substância, assim definido-a como a essência, o universal, o gênero e o sujeito: “E o sujeito é aquilo sobre o qual são ditas as demais coisas, sem que ele, por sua vez, seja dito de outra” (VII, 3, 1028b, 36). Essa concepção encontra em seu centro a indicação de um elemento fundamental, a noção de determinação, condição para qualquer conhecimento. Nada é possível dizer sem considerar esta origem epistemológica, que em Aristóteles é a substância, identificada em um sentido com o sujeito. Substância é sujeito, em seu sentido enfático, a origem de todo o devir, força originária e que é, legitimamente, em-si. Os atributos somente predicam algo em referência a um sujeito, no caso, o sujeito congregador das predicacões/determinações é a substância, e aquelas não existem fora dessa. Ou seja, somente são em atribuição ao sujeito.

Apesar de Aristóteles não ter concebido o termo *autonomia*, contudo, este *em-si/si-mesmo*, independente de determinações, pode ser entendido como um prenúncio desse termo. Aristóteles traz para o interior do ente a capacidade de automover-se. Não é o sentido kantiano de autonomia ou maioridade, tampouco o sentido adorniano de emancipação, mas indica a possibilidade ainda clássica de compreender o sujeito como portador de um poder intrínseco capaz de construí-lo, mesmo que ainda em potência, visando um fim.

Esse elemento determinante, porém não determinado, servindo assim de origem ou suporte para todas as modificações que algo venha a sofrer, é chamado por Aristóteles de *hypokeimenon*. Em referência a este termo, para Hans-Georg Gadamer, “a palavra significa ‘aquilo que se encontra na base’. É assim que a palavra vem ao nosso encontro na física e na

⁷ As chamadas referentes às citações da obra *Minima Moralia* (MM), de Theodor Adorno, seguem a seguinte ordem: abreviatura da obra, número do aforismo, seguido do número da página, conforme a tradução ao português de Luiz Eduardo Bicca.

metafísica de Aristóteles [...] e significa aquilo que se encontra inalteravelmente à base da mudança de todas as transformações” (2007, p.11).

A questão é sobre a possibilidade de retirar significação desse fundamento grego em relação à Teoria Crítica de Adorno. A solução que proponho gira em torno de uma crítica da cultura. Partindo da concepção grega, o sujeito é a força original em tudo o que há e que permite a realização das possibilidades, servindo como determinação para todas as mudanças que venham a ocorrer. É força original por ser própria do indivíduo e não ser passível de nenhuma alteração: deriva, não sendo derivada. O que Adorno percebe é que em épocas de administração da cultura, nada escapa ao controle, nem mesmo esta substância própria. Este *em-si* original se converte, conforme apresentado em *Dialética do esclarecimento* (p.24), em *para-ele*.

É possível atribuir à *Paideia* grega a concepção desse valor interior, porém é igualmente possível atribuir à nossa sociedade contemporânea sua condução a um valor objetivo, como posse não mais do indivíduo, mas da própria estrutura sócio-cultural que o determina. Estamos diante de algo desprovido de subjetividade. Este que Aristóteles quis como portador de um núcleo de força originário foi convertido em alguém vazio desta própria força, tendo esta migrado para esferas a ele exteriores. Em se tratando de seres humanos, tendo sido o poder de determinação a ele alienado, é totalmente compreensível a padronização de comportamentos e modos de pensar. Aquele que deveria ser o sujeito está carente de sua força, e aquilo que deveria ser as derivações da ação de tal sujeito (a cultura, as instituições, o econômico...) acaba se convertendo em substrato, o elemento essencial que determina externamente o indivíduo. Sobre a menoridade do indivíduo diante da cultura, Rodrigo Duarte afirma: “o sujeito experimenta – exatamente na época em que os seus meios técnicos de dominação da natureza se encontram mais desenvolvidos – sua degeneração em mera coisa, sendo que o mundo físico a ele subordinado transfere sua selvageria para o seio da cultura, âmbito em que, por definição, a autoconsciência do sujeito deveria se colocar como alternativa à inconsciência da natureza” (1997, p.52)

A derivação primeira dessa constatação ocorre em termos ético-morais. O sujeito moral é, em Kant, o sujeito capaz de se determinar, aquele cuja vontade é movida por um princípio interno legislador universalmente. O substrato está no princípio da vontade de um ser racional capaz de legislar em favor de uma causa comum: o bem, em sentido efetivo de realização do humano em sua dignidade. Esta *missão* legisladora e constituidora do *reino dos fins* kantianos exige nada menos que a existência do sujeito enquanto possuidor de subjetividade forte e autônoma. Em se tratando da ação humana, seja em Kant ou Adorno, a existência do sujeito é condição para toda a teoria da moralidade. *Como persistir na fundamentação via*

imperativo categórico quando ocorre a anulação da força autônoma do indivíduo, como que perdendo seu poder subjetivo determinante, seu em-si (seja aristotélico ou kantiano)?

Nessa análise cabe uma crítica ao próprio *si*. Adorno não concebe uma constituição metafísica do *si*, mas o percebe como constituído em conexão com outros *si*. “O sujeito que supostamente é em si está em si mediado por aquilo do qual se separa, a conexão de todos os sujeitos. Através da mediação se converte ele mesmo naquilo que, segundo sua consciência de liberdade, não quer ser: heterônomo” (DN, 2005⁸, p. 201). Nesses termos, a subjetividade não é um dado causal totalmente intrínseco ao ser humano, como o *hypokeimenon* aristotélico ou o *transcendental* em Kant, mas definido mediante as circunstâncias históricas nas quais ele está inserido. Para ser em-si é necessário também ser com-outro. O que ocorre é, em Adorno, uma volta incisiva ao sujeito, agora sob novas configurações, marcadas pela experiência com outros sujeitos, pois “enquanto a indústria cultura e os donos do poder querem sujeitos enfraquecidos para melhor se adaptarem ao sistema que os devora, Adorno propõe a reconstrução da individualidade do sujeito na experiência com outros sujeitos, para que essa individualidade seja fonte impulsionadora de resistência” (PUCCI, 2006, p. 407).

Mas como garantir que a individualidade não desapareça ou sucumba à impotência diante da força da alteridade? O que há de autônomo e de heterônomo nesta constituição? A isso Adorno remete em inúmeros textos, sempre enfatizando a necessidade de, ou constituir consciência, ou elevar o nível de experiências formativas. Os quais não deixam de estar em íntima inter-relação, pois os conteúdos de consciência e o próprio ato de consciência são formados somente pela radical inserção na experiência.

Dessa forma, ao tratar do termo *consciência*, Adorno vai além do procedimento lógico formal que constitui o pensamento:

é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas do pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais (EE, p.151).

É possível traçar uma linha teórica que vai de Aristóteles a Adorno. Heidegger, no texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (2009, p.72), afirma que, “com o *ego cogito*, como *subjectum* por excelência, é atingido o *fundamentum absolutum*, isto quer dizer: o sujei-

⁸ Nas chamadas referentes à obra *Dialética negativa*, indicarei o ano de publicação. Isso pelo fato de utilizar a versão em espanhol e, também, a versão em português. Quando citar a versão em espanhol, (2005), a tradução é de Mauricio J. Farinon.

to é o *ὑποκείμενον* transferido para a consciência. Essa constatação é decisiva para compreendermos o itinerário teórico em torno do conceito de *sujeito*. Sendo em Aristóteles algo interno à constituição essencial do ente, em sua natureza primeira, com Descartes esse constituinte é transferido ao núcleo racional, a consciência humana. É a consciência que determina a existência, subjetiva e objetiva, tanto da *res cogitans* quanto da *res extensa*.

Kant leva ao extremo essa constatação quando admite a experiência sensível como ponto de apoio para todo entendimento, mas, esse mesmo, se identifica com o ato de pensar e, embora não havendo situação de primazia entre sensibilidade e entendimento, é na capacidade de síntese operada pelo entendimento que se origina todo conhecimento. E a síntese é ato de pensar por conceito – pensamento por excelência –, o que somente é possível via unidade da consciência, a identidade do sujeito consigo mesmo. Para Adorno, essa consciência se tornou administrada e o *ego* nem sempre é possuidor de *cogito*, sendo essa característica transferida para algo a ele estranho. Não raro temos indivíduos cuja capacidade de decisão e de origem de qualquer movimento é determinada por tutores. Assim, temos o *sujeito destituído de subjetividade*.

A identidade do sujeito consigo mesmo é a consciência de si, unidade transcendental que permite o ajuizamento em termos de conhecimento e, o que para nós é o mais decisivo, em termos morais. É por me reconhecer uno que posso atribuir valor moral, ou seja, na emancipação está o critério para a ação via imperativo categórico. Quanto a isso Kant foi decisivo e sua proposta pode ser caracterizada como sendo exata. O ponto de discussão está em admitir a identidade para além do *consigo mesmo*, partindo para uma compreensão de que o outro não se resume ao sentido que reside na consciência idêntica a si mesma.

Chama à atenção a referência do pensamento com aquilo que ele mesmo não é. A consciência em Adorno, por mais que haja nela o elemento da apreensão e reconhecimento do objeto, perpassa pelo elemento da negatividade, da contradição. Somente é possível pensar em constante progresso quando não há identidade, pois assim subsistem os indicativos de novas experiências. Não há um termo final no processo de constituição da subjetividade, e isso devido à inexistência do elemento reconciliador entre sujeito e objeto na paz da subjetividade constitutiva.

Pressupondo tal reconciliação entre o real e a consciência, estaríamos diante da frieza conceitual que permite somente o eterno giro dela sobre ela mesma. Ao romper com esse modelo de reconciliação próprio do idealismo kantiano, Adorno indica sua própria concepção de filosofia, dizendo que ela “nada mais é do que o pensamento que não se deixa travar” (EXP.,

p.11). A força do ato de pensamento reside na capacidade desenvolvida pelas experiências formativas. Isso é decisivo na concepção de *educação* e no todo do pensamento adorniano. A própria possibilidade de experiência estética perpassa pela habilidade em realizar experiências formativas. O que veremos mais adiante.

A referência a Immanuel Kant assume fundamental importância. Sua ênfase de que há uma complementação absolutamente necessária entre sensibilidade e entendimento, ou seja, entre experiência e pensamento na constituição do conhecimento, leva a um avanço decisivo em relação a Aristóteles. Quando este afirma, no livro II da *Metafísica*, que o aprendizado é fruto da capacidade de experiência, a qual desenvolve a memória, e coloca a τέχνη (arte) vinculada ao saber e ao entendimento, identifica a sabedoria como o conhecimento das causas e a filosofia como “ciência da verdade”.

Sendo a verdade o conhecimento das causas, deve-se remeter ao termo primeiro, àquilo que é a origem de tudo o mais. Até mesmo a causa material não deve remeter ao infinito, pois essa total transitoriedade impediria a verdade, e esta é somente a primeira: “os entes eternos são sempre, necessariamente, os mais verdadeiros (não são temporalmente verdadeiros, e não há nenhuma causa de seu ser, mas que eles são causa do ser para as demais coisas); de sorte que cada coisa possui verdade na mesma medida em que possui de ser” (MET., II, 3, 993b, 28). Ou seja, tudo o que deriva passa a ser relativo a esse elemento primordial. É assim que Aristóteles concebe a noção de *verdade*, *entendimento* e *saber*. Não há dependência do pensamento do sujeito humano, mas somente da posse do conhecimento das causas.

É nesse ponto que ocorre a diferenciação kantiana, pois o decisivo não está no ser eterno aristotélico, mas no processo de associação entre sensibilidade e entendimento, o que significa a *capacidade de conhecimento e pensamento*. Assim, ocorre uma inclinação decisiva em direção ao sujeito do próprio conhecimento. Agora o sujeito é o indivíduo mesmo e a condição de possibilidade de todo conhecimento não está em outro lugar a não ser na razão.

Adorno, porém, não compactua com as determinações provindas da subjetividade kantiana. Se, por um lado, Aristóteles apresentava o sujeito como sentido de substância e, com Kant, a inclinação ao sujeito humano passa a ser o elemento central de sua teoria, em Adorno é possível defender uma primazia da experiência. O fato central que determina nossa capacidade de conhecimento não está no substrato metafísico clássico, tampouco é exclusividade da estrutura interna do indivíduo, mas é o permanente renovar da experiência entre diferenciados.

Não ocorre a negação do que Kant chamou estruturas internas como condições ao conhecimento e, também, não há a abstração do objeto. Contudo, a partir da Teoria Crítica de Theodor Adorno, falar em conhecimento e em verdade pressupõe um jogo livre entre diferenciados. É livre por não encontrar um termo decisivo, um ponto reconciliador onde ocorre a total adequação entre pensamento e realidade. Fala-se em *sujeitos* por não haver uma posição de centralidade em nenhum dos pólos tradicionais *sujeito e objeto*, mas sim na relação. Sujeito e objeto não podem existir sem pressupor a relação; o erro kantiano está em enfatizar um aspecto que não existe sem a relação com o diferenciado, e a inversão ocasionada pelo filósofo de Frankfurt resulta em o próprio ser humano ser concebido como “resultado, não *Eidos*” (SO, p.200). Sendo o elemento central do humano, a condição de ser, também, *resultado*, remete-se a um questionamento, na tentativa de, em relação à compreensão do que é a *verdade*, conseguir situá-la nesse quadro teórico, caracterizado pela primazia da relação.

2.2 A concepção de *verdade* em seu núcleo histórico

As discussões em torno do conceito de *verdade* encontram uma indicação precisa ainda na *Dialética do esclarecimento*. A *Dialética negativa* e a *Teoria estética* ocupam lugar central nessa discussão, mas a referência à obra conjunta com Horkheimer é decisiva, pois nessa ocorre a fundamentação das discussões em torno desse conceito. O que resulta dessas discussões permite situar Adorno como um autor pós-metafísico.

O núcleo da verdade é temporal, portanto, sua característica básica é a transitoriedade histórica. Somente esse fato coloca Adorno em choque radical com a tradição filosófica que se criou desde a Grécia clássica. Nas palavras dele mesmo, assim é caracterizada sua teoria: “uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo imutável” (DE, p.9) e a “verdade é constelação em devir” (OPF, p.21), somente existindo como o que está em devir. Esse fato demarca a concepção básica daquilo que é possível denominar de pensamento pós-metafísico. Diante da verdade em seu núcleo histórico, o próprio sujeito passa a ser compreendido a partir desta dimensão, pondo em questão o caráter a priori/transcendental kantiano ou formal platônico. É a importância do resgate da contingência, da historicidade e do elemento ativo no ser humano⁹.

Dois problemas perpassam a discussão em torno desse tema, a partir de Adorno. O primeiro é a aniquilação da *verdade* em troca da eficácia no procedimento. A segunda discussão aponta para uma contraposição ao conceito grego *aletheia*. Se este termo indica aquilo

⁹ Ver o texto de Bruno Pucci, *Teoria Crítica e Educação*, na obra do mesmo nome, editado em 2007.

não oculto, não escondido ou dissimulado e, portanto, alcançar a verdade é conseguir tirar o véu que encobre a realidade e trazer o fato à tona, em contraposição, a administração da vida gera o processo inverso: o encobrimento. Nesse sentido a verdade não se torna mais evidente, exigindo um radical esforço interpretativo, principalmente dos fatores que geram esse encobrimento e, também, dos fatores que impedem ao pensamento vislumbrar o mundo sob o véu ideológico.

Esse quadro não se vislumbra somente em questões teóricas, mas perpassa por toda formação do pensamento humano, principalmente em questões de educação regular em instituições de ensino. É visível a resistência ao ato de pensar e de se demorar sobre algo. A ânsia por fórmulas capazes de resolver imediatamente os problemas toma conta das atividades escolares e, ao se deparar com a necessidade de uso de um único ferramental – o pensamento rigorosamente orientado –, ocorre o bloqueio das energias do conhecimento, o que pode ser entendido como resistência à investigação teórica. Diante desse quadro surge a Filosofia como alternativa formadora e propulsora do pensamento e busca pela verdade. Analisaremos esses dois pontos de discussão, acima apontados.

2.2.1 Tensão entre *verdade* e *procedimento*.

Para Adorno o problema decisivo ao pensamento e à própria Filosofia se situa na falência do elemento ativo, a saber, a concentração e a satisfação na verdade. Para ele, o ativo não se estabelece como, em geral, ocorre nas áreas técnico-científicas, nas quais esse termo é identificado com o domínio de procedimentos, e a conseqüente produção de objetos. Essa ação pode estar carregada de automatismos. A verdadeira atividade coincide com a posse do elemento cognitivo, pois somente nesse momento é que a ação passa a ser atribuída ao que executa¹⁰. O robô não é ativo, por mais que produza, pois nele está ausente o elemento do entendimento que, em outras palavras, é a satisfação da verdade. Desse modo, vincula-se o elemento ativo com a existência da força subjetiva, com a existência do sujeito, propriamente dito.

A falência desse elemento ativo se identifica com a incorporação do segundo elemento, a eficiência na operacionalidade, à qual vem acoplada a noção de representação do “objeto” e de enfraquecimento do “sujeito”. Um primeiro sentido desse enfraquecimento já está

¹⁰ Acerca da relação com a natureza, seja interna ou externa, a partir do critério baseado no domínio técnico, carente da relação com a verdade, ver Rodrigo Duarte, *Mimesis e Racionalidade* (1993), principalmente os capítulos I, II e III, onde o autor aborda a relação de domínio da natureza do ponto de vista da razão totalizadora e, na contra-resposta de uma relação estética com a natureza.

descrito no parágrafo anterior, com a distinção entre ativo e automatismo. Outro fator que aponta para o enfraquecimento do sujeito ocorre pela representação que percebemos nas relações originadas nos ambientes virtuais. Não há mais a necessidade de encontro efetivo e a dinâmica que envolve o tato e o confronto direto é substituído pela dinâmica da visão e da audição destituída de efetividade sensível imediata. Essa representação do outro em um encontro desvinculado da experiência efetiva do corpo, promovido pelos ambientes virtuais, pode gerar a imediata pobreza de experiência, a inexistência de padrões éticos que somente ocorrem quando temos o corpo em contato. Subjetividade vazia é o que marca o indivíduo moderno, pois a condição para haver solidez no *eu*, entendida como reconhecimento de si diante da diferença que o outro significa, é negada na relação ausente de corpo e, portanto, não efetiva.

Retomando o conceito de *verdade*, qual é a verdade do outro, para além de minha representação? Dessa compreensão pode resultar a riqueza ou pobreza de consciência, pois quando acredito poder substituir o objeto, pelo objeto de minha representação ou, quando admito que o outro somente exista por ter passado pela minha percepção e entendimento, então a verdade se converte em ideologia reducionista e anuladora da riqueza constitutiva desse outro. A verdade do outro é seu em-si e devir, e não o seu para-mim; é seu conteúdo de consciência próprio e insubstituível; é sua marca histórica constituidora da identidade própria. É baseado nesses dados que defendo a urgência da educação que vise desenvolver a satisfação pela verdade, a riqueza de conteúdo, não somente a operacionalidade. Preocupa-se muito em formar nos modos de proceder (seja em esfera produtiva, seja na cotidianidade da vida), esquecendo dos critérios que deveriam nortear toda conduta humana.

A conduta adequada poder-se-ia caracterizar, em sentido filosófico, do seguinte modo:

não é agitação afanosa nem o ficar parado matutando, mas sim o olhar demorado sobre o objeto, sem querer forçá-lo. A disciplina científica em voga requer do sujeito que se apague a si mesmo em prol da primazia da coisa ingenuamente presumida. A isto se opõe a filosofia. O pensar não deve reduzir-se ao método, a verdade não é o resto que permanece após a eliminação do sujeito. Pelo contrário, este deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela (OPF, p.19).

Esta caracterização do *pensamento*, enquanto demorar-se sobre o outro, é condição para o desenvolvimento da consciência, no sentido em que esse termo é defendido no texto *Educação – para quê?*, como conteúdo que se origina pelo constante renovar da experiência. Não se deve entender a experiência como um procedimento científico laboratorial, mas em sentido intelectual, estrito do pensamento que se põe em confronto com sua alteridade enquanto alte-

ridade. Falar em educação é propor tais experiências, não procedimental em relação ao outro, mas no sentido de educar na habilidade de realizar experiências de pensamento, resistindo ao previamente pensado. Estaríamos, aqui, diante das condições para o contundente desenvolvimento da consciência, pois, ao resistir ao previamente pensado (enquanto *a priori*), ocorre a abertura ao *devoir* histórico, gerando, inevitavelmente, tal desenvolvimento, fruto daquilo que Adorno denomina de “concentração ampliada¹¹” (OPF, 20).

2.2.2 A perda da evidência e o impulso ao esclarecimento

Com o uso do termo *perda da evidência* quero significar algo diferente do sentido adornado desenvolvido em sua *Teoria estética*, de perda da evidência artística. Nessa obra está desenvolvida a perspectiva de que, “perante aquilo em que se torna a realidade, a essência afirmativa da arte, esta essência inelutável, tornou-se insuportável” (TE, p.12). Por causa disto é que a arte assume o caráter de tensão com a realidade e se mostra como “antítese social da sociedade” (TE. p. 19). Na possibilidade de admitir a arte como cópia do real, em Adorno isso ocorre “na medida em que a este fornecem o que lhe é recusado no exterior e assim libertam aquilo para que as orienta a experiência externa coisificante” (TE. p.15).

É nesse ponto que reside a compreensão adorniana do caráter esclarecedor da verdade: desenvolver a consciência dos elementos que levam à negação da vida. Embora Adorno atribua à arte um papel de crítica, é via educação que se torna possível a ampliação da consciência, em um incisivo impulso esclarecedor. Desenvolver consciência é tornar algo evidente, trazer ao entendimento estes poderes que determinam a existência individual, a ponto de gerar a ausência de vida. A perda da evidência pode ser entendida como obscurecimento que impede a compreensão dos fatos, o qual tem sua origem nos interesses ideológicos que anulam o desenvolvimento da consciência ou, ainda, impedem a consciência de se chegar aos fatos.

Como compreender, em Kant, a sensibilidade, a percepção que intui os objetos, a partir da ausência de evidência, em Adorno? Em relação à Kant, o poder da sensibilidade, regida pelas estruturas internas ao sujeito, nas noções de tempo e espaço, se tornam insuficientes. Ainda na introdução da primeira crítica há a seguinte afirmação:

que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer se não os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as

¹¹ No texto *Observações sobre o pensamento filosófico* (p.20-21), a concentração ampliada é posta como sinônimo de *méditar*, no sentido de ele ultrapassar o previamente pensado e, assim, o pensamento se renova pela constante relação. Não é pensar simples, mas o pensamento ampliado, concentração ampliada, permanência na relação com o outro.

representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? (CRPu, B 1).

Seguindo a argumentação acima, a percepção oferece um material já desqualificado, gerando um erro no processo inicial que leva à síntese e ajuizamento operados pelo entendimento. A síntese operada pelo entendimento está dentro de uma tríade no sistema kantiano, a qual possibilita o conhecimento a priori dos objetos. Conforme a *Crítica da razão pura* (em B 104), essa tríade é formada pelas seguintes funções:

- a) primeiro passo: o diverso da intuição pura;
- b) segundo passo: a síntese desse diverso pela imaginação;
- c) terceiro passo: “os conceitos, que conferem *unidade* a essa síntese pura e consistem unicamente na representação dessa unidade sintética necessária”.

A discussão não está centrada na possibilidade dos *conhecimentos sintéticos a priori*, mas na possibilidade de a sensibilidade fornecer material confiável ao entendimento. Desse modo se postula o núcleo do conhecimento como resultado do jogo entre entendimento e experiência, estando na possibilidade de experiência efetiva a condição para um ajuizamento com conteúdo de verdade.

Estamos diante da razão interpretativa e do fato sensível, ambos postos em tensão temporal, a qual dá a possibilidade do encontro. Retornando ao problema anterior, o qual aponta para um encobrimento da realidade, como que existindo uma *aura branda* sobre os fatos, gerando o apaziguamento das consciências promovido pela aderência a seu sentido imediatamente visível, é decisivo o desenvolvimento da razão interpretativa em condições de desvelar ou testemunhar exatamente aquilo que o *véu* oculta. A esse ocultamento Adorno chamou de administração promovida pela indústria cultural.

Isso demarca uma ruptura na tríade kantiana acima exposta, pois não havendo possibilidade imediata de a sensibilidade dar o objeto em seu efetivo sentido, o entendimento não consegue operar a síntese legítima e, conseqüentemente, ter a fonte para verdade alguma. Vejamos qual o itinerário kantiano: “a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso¹² seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A esse ato dou o nome de síntese” (CRPu, B102). Continuando a argumentação encontramos uma definição mais clara do que é o momento da síntese: “na acepção mais geral

¹² O diverso fornecido pela intuição, que dá o objeto em suas singularidades. Esse diverso é percorrido e elaborado pelo entendimento, gerando sua síntese.

da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (B103).

Como consequência deste ato sintético ocorre o ato de pensamento e que promove pensamento, no sentido de gerar conceito, o qual é, em Kant, “a primeira origem do nosso conhecimento” (B103). Estamos diante de um diverso da intuição sensível, o qual tem como característica o juízo, o discurso: “o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo” (CRPu, B 93).

É esse itinerário que fica bloqueado. E uma ampliação da consciência somente ocorreria com a mudança não apenas no sentido, mas na possibilidade de *conhecimento*. O conhecimento discursivo, por mais que seja importante, deve ser precedido por algo que está fora do domínio conceitual do sujeito transcendental: a noção de verdade objetiva. O sujeito transcendental queda insuficiente em se tratando da possibilidade de conhecimento por não ser dado às suas estruturas material verídico para sua síntese e juízo. E isso devido ao fato de negar a verdade em seu núcleo sensível, concreto, presente no objeto e disponibilizado ao sujeito somente via radical imersão na experiência. É nesse momento que podemos entender claramente a afirmação adorniana na *Dialética negativa*, a qual aponta para o fato de que o “conceito é um momento como outro qualquer na lógica dialética”. E, da “necessidade que a filosofia tem de operar com conceitos não se pode fazer-se a virtude de sua prioridade” (DN, 2005, p. 23).

Sua não prioridade se justifica na discussão que envolve dois termos decisivos para Adorno, os quais servirão de impulso à compreensão do momento específico que a razão interpretativa e a capacidade conceitual ocupam dentro deste quadro teórico. Refiro-me aos termos *constelação* e *conteúdo de verdade*.

Em se tratando do juízo e expressão, vale destacar: “O critério do verdadeiro não é sua imediata comunicabilidade a alguém. Agora que todo passo em direção à comunicação vende e falsifica a verdade, deve-se resistir à coação quase universal de confundir o conhecido com sua comunicação e, inclusive, situá-la acima dele” (DN, 2005, p.49). O fato de ser dito não justifica ser verdade. Toda forma de comunicação pode ser caminho em direção ao ocultamento, à não evidência, na direção de uma *pseudo* comunicação. O juízo pode representar a falsa consciência. Esse fator reafirma a problemática que bloqueou o itinerário teórico kantiano.

Diante desse bloqueio, ou, em outros termos, diante do caráter problemático estabelecido entre a sensibilidade e o entendimento, é possível situar, a partir de Adorno, alguns indi-

cativos que vêm suprir a lacuna gerada pela ausência de evidência. Tais indicativos são condições que garantem à subjetividade o conteúdo daquilo com o qual se relaciona e representam o momento dialético necessário para a continuação do processo de formação da consciência – conforme será posteriormente desenvolvido. Os indicativos que pontuo como soluções ao problema indicado são: a noção de *constelação* e *conteúdo de verdade*. Esses se vinculam diretamente ao objeto, colocando-os na posição de desafio e exigência à razão interpretativa.

O termo *razão interpretativa* tem sentido muito próprio em Adorno, indicando, inclusive, a vinculação com aquilo que ele denomina, na *Teoria estética*, de racionalidade estética. Enquanto interpretação, ocorre a “negação da ideia absoluta, o conteúdo já não pode identificar-se com a razão, como postulava o idealismo; crítica da onipotência da razão, ele deixa, por seu lado, de ser racional segundo as normas do pensamento discursivo” (TE., p.40). Nesse sentido é impossível chegar a uma evidência do conteúdo a ponto de resolver o interpretado, pois “deve-se interpretar-se e não ser substituída pela claridade do sentido” (TE, p.42).

Com o sentido de constelação e conteúdo de verdade se postula a autocrítica da razão, gerando a consciência dos fatores que impedem o acesso ao material confiável via sentidos. Isso, para Adorno, é a racionalidade estética:

Enquanto que o conhecimento discursivo acede à realidade, mesmo nas suas irracionalidades, que, por sua vez, correspondem à lei do seu movimento, há nelas algo de inflexível em relação ao conhecimento racional. A este último é estranho o sofrimento, pode defini-lo subsumindo-o, fazer dele um meio de pacificação. Mas, só com dificuldade o pode exprimir através da sua experiência: isso significaria a sua irracionalidade. O sofrimento, reduzido ao seu conceito, permanece mudo e sem conseqüências: [...] a verdade é concreta (TE, p.30).

Mas, para chegar a um conteúdo ou a seu sentido, algumas considerações são fundamentais e, visando, inclusive, aprofundar o próprio conceito de *interpretação*, partimos para o próximo item deste capítulo.

2.3 Constelação e conteúdo de verdade: marcas do pensamento pós-metafísico em Adorno.

O termo *constelação*, próprio de sua obra *Teoria estética*, remete ao quão insuficiente é um conceito em sua tentativa de capturar o real. A razão interpretativa deve se comportar como a arte, daí uma racionalidade estética, semelhante a “um ímã num campo de limalha de ferro. Não apenas os seus elementos, mas também a sua constelação, o especificamente estético que se atribui comumente ao seu espírito, remete para este Outro” (TE, p.18). Em outra

passagem assim é exposto: “A arte tem o seu conceito na constelação de momentos que se transformam historicamente; fecha-se assim a definição” (TE, p.12).

Esta racionalidade interpretativa exige uma característica: a sensibilidade. Em outras palavras, é uma racionalidade em radical vínculo com a efetividade da experiência. Desse modo, a sensibilidade não é algo à parte, um momento primeiro e rapidamente superado pelo momento intelectual. Converte-se na condição para apreender o objeto, por isso a necessidade de sua permanente renovação.

Como é possível dizer algo? Somente via constelação, ou seja, na abertura do devir histórico e na capacidade de congregar sentido mediante a percepção dos conteúdos de verdade. Exatamente por não ser imutável, a verdade se constitui em conteúdo, a consciência que se expressa em confronto com a constelação de momentos que formam um *objeto*. O que forma o objeto? A totalidade de seus momentos, sua constelação. Em se tratando do termo *consciência*, é possível afirmá-la como sendo o conteúdo interno ao sujeito, o qual equivale ao nível de experiência que tenho.

Theodor Adorno utiliza o conceito *constelação* para trazer, ao centro da experiência estética, a riqueza constitutiva do outro. Não é mais um único olhar, segundo uma única lógica interpretativa, que consegue capturar o real, retendo-o em uma cápsula conceitual, mas, ao contrário, um jogo de forças constitutivas entra em ação quando a relação de diferenciados ocorre. Esse jogo segue a regra de que um único conceito não contempla a totalidade do objeto, mas, diante da constelação de sentido, diversos conceitos dialogam visando a compreensão. Porém, não é simplesmente *constelação de conceitos*, mas é a consideração da riqueza constitutiva do outro, no instante da relação. Os dois pólos da relação estão em jogo com uma constelação de significados, uma riqueza constitutiva que não se enclausura em cápsulas conceituais – por isto é constelação. Em linguagem metafórica, Adorno se utiliza do exemplo do imã em um campo de limalha de ferro: tudo entra em relação, remetendo à relação de diferenciados. Fecha-se, assim, à definições, por ser uma constelação de momentos em permanente abertura histórica.

O termo *sedimento da história*, no texto *Sobre sujeito e objeto*, remete claramente ao quanto a consciência é determinada pela relação com aquilo que ela mesma não é, o outro. Somos resultado da história e como tal não há a menor possibilidade em persistir, sem mais, na captura conceitual cuja pretensão é convencionar o sentido. Em contraposição com o idealismo, no qual “pensar é conhecer por conceitos” (CRPu, B 94), temos o pensamento como algo que “não se esgota nem no processo psicológico nem na lógica formal pura intemporal. É

um modo de comportamento ao qual é imprescindível a referência àquilo com o qual se relaciona” (OPF, p.18).

A sensibilidade não fornece e, tampouco, o entendimento interioriza, por completo, seus objetos. Duas vias impedem este fornecimento e esta interiorização. Por um lado temos a perda da evidência, conforme analisado no item anterior. Por outro lado, ocorre o limite interpretativo da razão, a qual gera nada menos que a consciência limitada. Em ambos percebe-se a ausência da possibilidade de experiência, que é falha na dialética entre pensamento e realidade. A necessidade da Filosofia está em ser força de reflexão sobre o outro, a alteridade, não nele mesmo e por ele mesmo, mas a partir dele, em sua não igualdade impulsionadora da experiência. Na terra de iguais, não se tem motivo para pensar. O pensamento ocorre por causa da diversidade, da tensão, da dinâmica caracterizada pela contradição.

Havendo conteúdo de verdade, estando o outro imerso em uma constelação de momentos que o constituem, isso remete à exigência da razão interpretativa, a qual se contrapõe à clareza de sentido. Se houvesse clareza de sentido não precisaríamos interpretar. A exigência de interpretação é considerada, desse modo, exigência filosófica fundante. O outro, em sua constelação e conteúdo de verdade, não é somente intuitivo. Enquanto empiria é possível admitir tal redução. Porém, se houvesse esta redução, a fascinação de sua percepção imediata seria suficiente e, desse modo, perder-se-ia toda riqueza constitutiva que está além do conteúdo imediato dado pelos sentidos. Em sua constelação e conteúdo de verdade, o outro é impulso interpretativo, motivo de pensamento e, partindo dele, conteúdo filosófico. É filosófico por não se reduzir à intuição, mas apontar estímulo ao pensamento – isto converteu aquilo que na teoria do conhecimento tradicional era tido como *objeto* em algo qualitativamente distinto: o OUTRO.

Onde se localiza o sujeito dessa razão interpretativa e quando é possível dizer que tal sujeito existe? Adorno situa essa possibilidade afirmando que o “indivíduo se converte em sujeito na medida em que, graças a sua consciência individual, se objetiva tanto na unidade de si mesmo quanto de suas experiências: ambas podem ser negadas aos animais” (DN, 2005, p.53). Esta *consciência individual* pode ser aproximada, salvo algumas restrições, à *autoconsciência* kantiana. Exporei aspectos da teoria kantiana acerca disso para, após, estabelecer as discussões.

Na *Crítica da razão pura* ocorre a indicação clara do que significa, para o ser humano, o reconhecimento da síntese das representações como propriedade individual. Todas as representações constituem uma totalidade/unidade na autoconsciência, a qual é denominada “unidade *transcendental* da autoconsciência”. Essa unidade significa que “as diversas representa-

ções não seriam representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma autoconsciência”. É a “ligação originária” de todas as representações. Para Kant, a consciência empírica é dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Tal referência à identidade do sujeito se estabelece “porque *acrescento* uma representação à outra e tenho consciência da sua síntese”. A ligação originária à identidade do sujeito, ocorrida pela autoconsciência, somente ocorre devido exatamente à consciência da síntese de tais representações num mesmo sujeito, gerando, assim, o *eu idêntico*. Por esta unidade de todas as representações na consciência é possível formar, inclusive, a unidade do sujeito. Se assim não o fosse, “teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente” (cf. CRPu., B 132-134).

Partindo de tais referenciais é possível estabelecer um paralelo entre a concepção kantiana da formação da autoconsciência, com a concepção adorniana de tal formação. Um passo decisivo dado por Adorno está na relevância que a continuidade histórica tem na formação do *eu*. Com o desaparecimento da consciência da continuidade histórica ocorre não somente a perda da referência quanto ao devir histórico, mas o esfacelamento da consciência que não reconhece a totalidade dos momentos como seu constitutivo essencial. Isso remete ao fato de que a *autoconsciência* deve significar a existência do *eu idêntico*, pois apesar de no devir histórico, na tensão histórica de todo encontro e busca da verdade, não haver a identidade entre sujeito e seu outro, apesar disso, as experiências constituídas pelo indivíduo devem ser representadas como propriedade única de si mesmo.

É a noção de que, apesar da não possibilidade de representar a totalidade do outro em minha consciência, aquilo que se representa é conteúdo próprio e forma a autoconsciência. Isso tem consequência em questões morais, pois diante da impossibilidade de representação plena, se exige a relação permanente, o encontro constante e, na perspectiva adorniana, *este encontro deve ocorrer de modo a permitir uma situação na qual é possível ser diferente sem ter medo* (cf MM, 66, p.89). Ocorre o entendimento que toda representação é representação de um momento histórico, de modo que a razão permanece em estranhamento diante do real. É “a síntese não violenta do disperso” (TE, p.165), que ocorre apesar de permitir ao outro continuar sendo ele, para além do meu conteúdo de consciência. Em se tratando de consciência moral, Adorno argumenta que essa, na doutrina kantiana, é a “voz da lei moral”, e somente se converte em consciência devido à força de coerção social que se impõe mediante seu caráter de universalidade e necessidade (cf. DN, 2009, p.226 e 230).

Retornando ao problema da representação, e utilizando outra análise da *Teoria estética*, percebemos que a relação da razão interpretativa diante da obra de arte é a mesma relação que essa razão deve estabelecer com tudo o que entra em seu círculo de contato:

Se uma obra se abre inteiramente, atinge-se então a sua estrutura interrogativa e a reflexão torna-se obrigatória; em seguida, a obra afasta-se para, finalmente, assaltar uma segunda vez com o «o que é isto?» aquele que se sentia seguro da questão. É possível, porém, reconhecer como constitutivo o caráter enigmático lá onde ele falta: as obras de arte que se apresentam sem resíduo à reflexão e ao pensamento não são obras de arte (TE, p.142).

Este caráter de instigação à razão e, conseqüentemente, de permanente enriquecimento da experiência, eleva o *outro*, esse que era considerado tradicionalmente *objeto*, à dignidade de estar-aí com riqueza constitutiva para além da minha apreensão. Parafraseando Adorno, o “objeto” que se apresenta sem resíduo à reflexão e ao pensamento não é “objeto”.

Educacionalmente se impõe o desafio de constituir a consciência verdadeira, na exigência de que “o princípio do esclarecimento da consciência seja aplicado na prática educacional”, principalmente diante do fato de que

a própria organização do mundo em que vivemos e a ideologia dominante [...], ou seja, a organização do mundo converteu-se a si mesma imediatamente em sua própria ideologia. Ela exerce uma pressão tão imensa sobre as pessoas, que supera toda a educação. Seria efetivamente idealista no sentido ideológico se quiséssemos combater o conceito de emancipação sem levar em conta *o peso imensurável do obscurcimento da consciência pelo existente* (EE, p.142-143 – grifo nosso).

Isso explica o motivo pelo qual, muitas vezes, a escola pode sofrer de insuficiência formativa. Frente à pressão do mundo sobre os indivíduos, sua consciência sofre muito mais o impacto por tal pressão do que pela ação pedagógica desenvolvida por um professor ou instituição escolar.

3. A IMPOSSIBILIDADE DO *REINO DOS FINS* MEDIANTE A FORÇA DO IMPERATIVO CATEGÓRICO: UMA CONTRAPOSIÇÃO FUNDADA EM ADORNO

Karl Kraus, em *Os últimos dias da humanidade*, apresenta a confiança total que se criou sobre o ser humano cuja força do dever e a força moral em agir por puro amor ao dever é o imperativo máximo de conduta. E apresenta isso como crítica, para deixar claro que o próprio período da Primeira Guerra Mundial tinha como pressuposto da vitória a força interna gerada pelo imperativo categórico: não pode haver derrota, pois nada é mais forte que o sujeito que age movido por tal força. Kraus, descrevendo uma cena em um quartel-general alemão, diz:

a firme esperança de que o Senhor dos Exércitos continuará a estar do nosso lado. Se o inimigo não quiser a paz, então teremos nós que trazer a paz ao mundo, arrombando com punho de ferro e espada flamejante os portões daqueles que não querem a paz. [...] Os feitos heróicos das nossas tropas, os êxitos dos nossos grandes generais, as admiráveis realizações da pátria, têm as suas raízes em última análise nas forças morais inculcadas ao nosso povo numa escola exigente, a do imperativo categórico! [...] A nossa vitória devemos-la em parte não pequena às riquezas morais e espirituais que o grande sábio de Königsberg ofereceu ao nosso povo (2003, p.287-288).

Por certo que Kant não esperava esta realização do indivíduo formado em sua “escola”. Mas o desenvolvimento histórico mostrou que a contingência está muito mais presente na “coluna vertebral da moralidade” do que ele pôde imaginar, no século XVIII. E assim é que o ser humano se tornou cego no seguir a vontade fruto daquele estreitamento que o amor à lei estabelece. Cegueira que não reconhece mais o contexto em seu núcleo de força; a rigidez do agir por puro respeito à lei pode se tornar fechada na lei por ela mesma. A advertência neotestamentária do cristianismo remete à necessidade de que a lei não está acima do ser humano, nem este fora feito para ela, mas o radical contrário. Soma-se a isso a exigência de que, em consideração prática, o puro amor deve ser pelo diverso, na sua contingência histórica. Existem muito mais coisas de incerto do que puderam imaginar os defensores do caráter de necessidade.

O século XX testemunhou os maiores exemplos de atrocidades jamais realizadas contra a humanidade. A efetivação da extinção em massa não liquidou apenas indivíduos humanos, mas arrasou o ideal do *Reino dos fins*. O imperativo categórico pretendia formar um estado verdadeiramente humano, em que nada poderia estar acima da dignidade humana. Também tinha a pretensão de formar o sujeito moralmente inabalável, aquele que nada o altera em seu equilíbrio, na rigidez de caráter como núcleo de força. A grande contribuição de Kant está, é claro, no fato de analisar as condições a partir das quais se poderia evitar que o sujeito se con-

vertesse em uma mera esponja; assim, Kant acredita ser necessário arrancar o sujeito das determinações heterônomas. Porém, este autônomo abstraiu tanto o Outro, que acabou impedindo o encontro, a experiência e a linguagem. A noção de mimese encontra espaço nesta tríade. Analisemos esses termos separadamente.

É o encontro entre diferenciados que estabelece as bases para toda experiência possível, e ele não se limita ao momento inicial da relação, mas é constituinte permanente na ampliação da consciência. Desse modo é que, mesmo que a razão tenha que operar com conceitos, eles não estão em um patamar de substituição ao fato mesmo.

Retornando à discussão do capítulo anterior, o termo *consciência* deve ser entendido não somente como o espaço de lucidez do entendimento, quando tenho clareza no pensar, mas aponta a uma riqueza constitutiva:

é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas do pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação (EE, p.151).

Aqui o *encontro* expressa toda sua força formadora, pois na permanência dele é que ocorre a possibilidade de ampliação do conhecimento. Não mais no a priori, mas na experiência sempre renovada. Assim como a história tem a dinamicidade da mudança permanente, o entendimento que não respeita isso sofre o problema de não ter seus conceitos adequados ao empírico. Essa insuficiência liquida a primazia do sujeito doador de sentido, pois o real está sempre fugindo aos modelos ideais estabelecidos. A advertência de Heráclito de que não é possível entrar duas vezes em um mesmo rio elucida isso perfeitamente. O juízo é sempre insuficiente, pois o fato mesmo (seja do *eu* quanto do Outro) está em constante mudança, exigindo a mesma postura da linguagem.

A primazia da experiência, ou primazia da relação deve ser o critério para o conhecimento em constante progresso. Em termos dialéticos isso não significa nem a primazia do sujeito como Kant o propôs, tampouco a primazia do objeto, como o quis Adorno, indicando aquilo que não é acréscimo subjetivo, o não-idêntico. O que se propõe é, antes, a centralidade do encontro, cuja base está na dinâmica de constante enfrentamento de diferenciados. Assim se estabelece um giro na teoria do conhecimento, onde a preocupação está nos constituintes da relação. *Como esta deve se estabelecer para que não ocorra a ruptura no processo de esclarecimento?* Se há um sujeito e um objeto, ou sujeitos, ou ainda somente objetos, isto é secun-

dário diante daquilo que ocorre entre eles. O papel da filosofia está nessa definição. Temos, então, que o encontro e a experiência representam um núcleo de tensão não passível de repouso, e assim condição para a ampliação da consciência. Disso resulta a riqueza de linguagem. É impossível ter o que dizer sobre algo que foge do meu universo experiencial. E quando a própria experiência é limitada, limitada também é minha expressão.

A expressão é a capacidade de acoplar às manifestações linguísticas toda riqueza da experiência adquirida. E isso exige rigor, pois toda palavra dita superficialmente sofre a carência de não se aproximar e, tampouco, se demorar sobre o outro. Expressão e rigor são as condições do conhecimento. Porém, o rigor não é redução. E a mimese é o nome dado a este processo que vai da abertura ao encontro e ampliação da consciência, até a sua objetivação como linguagem no mundo sensível (seja mediante a fala, gestos, criação artística...). Mimese é o braço estendido ao que me é diferente, que ocorre no momento em que se efetiva o *encontro*. Um braço estendido que reconhece a dor alheia, porém não é reconhecimento somente racional, mas sensível, que encontra reação no corpo. Conforme Tiburi, *mímesis* é “muito mais do que tentativa de reprodução do objeto por um sujeito: seria *a tentativa de tocá-lo de modo sensível*” (2005, p.137 – grifo nosso).

O tocar sensível, a aproximação que se pode definir como *afetiva*, pois envolve o sentimento, afeição, permite o reconhecimento de si e do outro ao mesmo tempo em que permite a diferença entre ambos. Esse modo de conceber a *mímesis* “indicaria muito mais uma dimensão essencial do pensar, esta dimensão de aproximação não violenta, lúdica, carinhosa [...]: uma aproximação do outro que consiga compreendê-lo sem prendê-lo e oprimi-lo, que consiga dizê-lo sem desfigurá-lo. Essa proximidade na qual o espaço da diferença e da distância seja respeitado sem angústia” (GAGNEBIN, 2005, p.101) Desse modo a origem é física, e provoca fisicamente, não apenas intelectualmente: “O sofrimento, reduzido ao seu conceito, permanece mudo e sem consequências” (TE, p.30). Aqui está a dor mesma, quando ocorre a sua negação: “O que tem de doloroso é a dor, elevada a conceito” (DN, 2005, p.18). Essa é a pobreza de relação mimética e de experiências pelo sacrifício da diversidade qualificada.

É o que se percebe em Kafka quando, na cena final de *O Processo*, K. exclama derradeiramente “como um cão”, por não ser reconhecido e o encontro não ter se efetivado. Consequentemente o estado humano tornou-se impossível e o fracasso do *Reino dos fins* eminente. Agora parece haver uma terra de ninguém entre os dois lados da relação. Mais uma vez torna-se legítima a preocupação com os termos do encontro e sua primazia. Em Kafka, a mimese não se efetiva, pois o encontro mimético é rompido pelo problema da individuação e indiferença. Reconhecer o outro em sua dignidade passa pela consideração de sua diferença e isso

garante a individuação necessária à não indiferença¹³. Adorno põe esse problema no centro da questão da barbárie, pois “se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com quem mantêm vínculos estritos e, possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito (EE, p.134).

Pontuando um problema a partir da teoria kantiana, temos a constatação da não realização do reino dos fins segundo os moldes do imperativo categórico. Auschwitz foi o exemplo deste fracasso, pois aqueles que deveriam ser os fins passaram a ser possuidores de existência insignificante. O ideal de dignidade, próprio do reino kantiano, não se atribui a universalidade, e então Adorno põe o diagnóstico: não há mais vida – seres humanos foram reduzidos a mera fumaça serpenteando ao céu pela chaminé dos fornos dos campos de extermínio¹⁴. Esse foi o exemplo máximo da indiferença que destrói, aniquila o diferente. E o fracasso do reino kantiano se deve exatamente no fato de que a comunicação foi negada diante da ausência mimética – comunicar-se consigo mesmo, como uma mônada petrificada. Pensar em *humanidade* exige, então, dois pressupostos: o encontro e a comunicação.

A força do imperativo categórico visava impedir que o homem, entendido como humanidade, dispusesse de si mesmo para atentar contra a raça humana. A ênfase posta, desde Aristóteles, no ideal da vida justa, a retidão que se conquista pela razão orientada para uma medida justa nas ações, converte-se, nas palavras de Adorno, em triste ciência. E o problema chave disso está do diagnóstico apresentado ainda em *Dialética do Esclarecimento*:

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero aditívulo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos (p.41-42).

E a essência desse novo momento da razão está na sua conversão em *método*, perdendo com isso a referência ao conceito de reta razão, a atribuição do agir humano em relação aos outros, conforme projeto aristotélico.

A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital.[...] O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração

¹³ Sobre o problema da individuação e indiferença ver também *Civilização e barbárie*, organizado por Adauto Novaes, 2004.

¹⁴ Ver *Dialética negativa* (2003), p.332.

consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência (DE, p.20).

A eliminação não somente da consciência, entendida como aquela ampliação do horizonte de sentido mediante a experiência, conforme exposto acima, mas da própria autoconsciência enquanto conhecimento de si mesmo, permite o agir livre de qualquer medida, pois uma vez recusada toda “verdade objetiva através do recurso ao sujeito implica a própria negação deste último: não resta nenhuma medida para a medida de todas as coisas, que sucumbe à contingência e se torna uma inverdade” (MM, 39, p.54).

Nesta carência de limite é que ocorre o fato original para Adorno: Auschwitz. Nele a negação absoluta da vida e a ausência total de limites marca a contingência na sua dimensão negativa, destrutiva, pois os “espécimes” da raça humana lá estavam não por outro motivo a não ser para o extermínio¹⁵. A noção de *reino* volta com sua força total, não enquanto reconciliação de sujeito e objeto pela força do conceito. Falar na possibilidade de um *reino* remete à humanidade reconciliada na perspectiva da plena realização das diferenças. A reconciliação inicia no âmbito individual, quando não tenho nenhum receio em ser diferente, quando as singularidades são estímulos à comunicação, e não sua redução. Somente a partir de então é possível pensar a humanidade como o quis Kant, um *Reino dos fins*, pois nada estará acima do encontro, que gera a riqueza de experiência e de comunicação, o que remete a um alargamento do conceito de constituição da consciência moral enquanto base teórico-prática para o estado humano.

Para educar, seguindo essa linha teórica, exige-se um pré-requisito: a permanente comunicação de diferenciados. É possível comparar a educação com o desenvolvimento das condições em co-habitar. Enquanto habitarmos as fronteiras das relações, negando ou esquecendo de ocupar o espaço do encontro, toda possível relação será de total diferenciação ou radical identidade. Encontro significa compartilhar as diferenças, na co-habitação. Precisamos ocupar o território, esse meio no qual a educação se efetiva, saindo dos extremos fronteirços em direção ao núcleo onde ocorre a comunicação, essa é efetivação da dialética do *tato*, exposta na *Minima moralia* (16, p.29). É possível afirmar que esta dialética, do *con-tato*, é o que torna possível a riqueza de consciência e a representação deste conteúdo na relação imediata com o outro.

Baseado no pressuposto da dialética do *tato* como núcleo de força tanto do conhecimento quanto em questões morais, percebe-se que tanto as *ideias* de Platão, quanto o

¹⁵ Sobre isso ver a magnífica obra de Robert Antelme, *A espécie humana*. Apresentarei alguns elementos desta obra no decorrer do quinto capítulo.

sujeito transcendental com seus *juízos sintéticos a priori*, estão carentes de realidade e sem efetiva consequência sobre o real. A ampliação que Kant quis, seguindo esses termos, não passa de redução tanto epistemológica quanto de núcleo de força para constituir a boa vontade, pois tanto as *formas* quanto o *a priori* carecem de realidade e determinação da realidade. *Quando o conceito e a consequente possibilidade de ajuizamento se constituem de forma pura, não incorremos no erro de darmos à luz um pre-conceito?*

Retomando a discussão sobre a possibilidade de uma ampliação do conceito de constituição do sujeito, a crítica a Kant se baseia na insuficiência da formação da consciência moral nos moldes apresentados na *Crítica da razão prática*. Em termos éticos, a noção kantiana de formação da consciência é reducionista e, assim, sem força para definir a ação, o que resulta na impossibilidade de realização do *reino dos fins* mediante a força do imperativo categórico. Esse imperativo propõe uma força não suportada pelo sujeito que está em permanente constituição e, portanto, em um constante reformular da síntese operada pelo entendimento.

No capítulo denominado *Liberdade*, na *Dialética negativa* (2009, p.180), Adorno põe em tensão o princípio da vontade com o princípio de realidade. Desse modo, afirma que, para Kant, “a vontade seria a unidade normativa de todos os impulsos que se revelam ao mesmo tempo como espontâneos e racionalmente determinados, em contraposição à causalidade natural [...]. ‘Liberdade’ seria a palavra para designar a possibilidade desses impulsos”. Seguindo a linha argumentativa, e recorrendo à psicologia analítica, insere na discussão sobre a vontade e a moralidade a noção de *princípio de realidade*, segundo o qual “inúmeros fatores da realidade exterior, sobretudo da realidade social, entram nas decisões assinaladas pela vontade e pela liberdade”. Dentro desse princípio está inserido o *sujeito empírico*, o qual deve ser considerado como aquele que “toma tais decisões – e somente um sujeito empírico pode tomá-las, o ‘eu penso’ transcendentalmente puro não seria capaz de nenhum impulso”. Esse sujeito é “ele mesmo momento do mundo ‘exterior’ espacio-temporal e não tem nenhuma prioridade ontológica em face dele” que permita o esquecimento e abandono de tudo o que é finito e acidental, de tudo o que envolve a contingência humana mergulhada na experiência.

É possível afirmar que o *eu penso transcendentalmente puro* falha na possibilidade de decisão pelo fato de lhe faltar a prova da realidade. Os fatores da realidade exterior e social, nos quais o sujeito está inserido e dos quais não pode abstrair, interferem na tomada de decisões. Sem querer negar o princípio da lei, estamos diante do questionamento à lei considerada por ela mesma e ao fato de, nesta consideração, conseguir constituir o reino dos fins. Estando o ser humano na posição de fim último, uma consideração se faz indispensável: sendo o indivíduo humano um ser historicamente constituído, pressupor o princípio lógico-formal como

condição imutável para a ação, significa retirar o alicerce que permite o juízo lúcido sobre o que se deve fazer. Na contingência do fato existem constituintes que podem determinar a conduta humana, para além das determinações da lei, seja esta moral ou jurídica.

“O sujeito que é pretensamente em si é mediado nele mesmo por aquilo do que ele se separa: a conexão de todos os sujeitos” (DN, 2009, p.181). Nesta conexão está localizado o *reino dos fins*, não simplesmente enquanto “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (FMC, BA 74), mas enquanto conexão de todos os sujeitos cuja mediação está na humanidade efetiva dele, a qual não se reduz às exigências lógicas e sentidos lógicos da razão.

O abstrato princípio da moralidade em Kant, por mais que esse o queira forte, não tem força suficiente para, imediatamente, orientar a existência empírica e sua contingência à pretensão de um possível *reino dos fins*. Apesar da grandeza desse filósofo, marcada pela tentativa de solidificar os princípios supremos da moralidade, não há a devida consideração do elemento existencial: efetivamente, nós somos muito mais experiência e, apesar da necessidade de um elemento ético imperativo que norteasse a vontade, na ação e sua dinâmica existe o elemento da constante decisão, a qual está marcada por outra necessidade, a da formação da vontade.

É o problema da possibilidade de converter esta consciência do dever à sua realização, em material sensível. *Como torno disponível este dado intelectual primeiro (a lei), como uma efetiva mobilização para a contingência da vida?* Esse problema se sobressai devido ao fato de esse percurso não ser imediato e tampouco sua “construção” no interior da subjetividade é natural. O modo como a subjetividade é constituída resulta na possibilidade de uma consequência moral decisiva. Somente no automatismo da ação não ocorre tal constituição, do mesmo modo que na pura intelectualidade a consciência moral também não se efetiva. Este agenciamento se converte, então, em algo decisivo.

O domínio da lei, enquanto ato intelectual, bem como *a convicção de seu conteúdo* ou, ainda, *a atribuição de valor a uma ação a partir da lei*, esses momentos não se ajustam um ao outro em uma relação de causa e efeito como algo natural. O *a priori* no princípio do dever não se constitui naturalmente como causa de um efeito na experiência. Algo falta à teoria kantiana que permitiria aceitar esta íntima relação. O conceito de boa vontade poderia ser admitido como esse elemento, pois, se por um lado não há nada de bom sem limitação a não ser a vontade, por outro lado, pressupor um planeta povoado por pessoas desse nível de excelência, guiados exclusivamente pela boa vontade incorreria no risco de aceitar a humanidade como algo já formado, o que não se pode admitir sob nenhuma perspectiva. A

interioridade não se constrói unicamente *a priori*, no abstrato. Esta interioridade abstrata é, por si só, tão incerta quanto a experiência desprovida de orientação.

Na *Metafísica dos costumes* fica claro a diversidade de modos de cumprir o dever. Sobre tal diversidade, que contrasta com a única formulação do dever, a lei moral, Kant não dedica suas páginas. Porém, por se tratar de uma diversidade em modos de cumprir a lei moral, fica evidente sua identidade com a experiência. É assim que a capacidade de decisão prudente entra em cena e encontra sua base legitimadora no fato de que ninguém a desenvolve abstratamente, mas somente imerso na contingência da vida. A isso denomino de *consciência concreta de si-mesmo*. Por um lado, temos a lei como o único elemento certo, imutável; por outro, a existência como incerta e passível de infinitas modificações. Nessa perspectiva, a mais urgente preparação está não na consciência da lei, mas na capacidade de enfrentar a efetividade incerta sem sucumbir àquilo que a lei nega: o si-mesmo egoísta. Aqui a questão ética está constantemente em decisão; é na experiência que torno a lei efetiva, de modo que nesta está o cerne da formação moral.

Um fato marcante é que Kant arrancou a existência de sua determinação individualista e contingente ao pensar os pressupostos éticos do reino dos fins e afirmar a necessidade da lei. Porém, empurrou a existência mesma a um local tão marginal em seu sistema, que praticamente não restou nada além da frieza constitutiva derivada de sua concepção metafísico-transcendental. E o sujeito não apenas constitui, mas é constituído na transitoriedade da existência que é histórica e, portanto, mutável.

Quando o ser puro é posto diante da realidade, a qual exige tomada de decisão considerando o entorno, corre o risco de sentir-se imobilizado diante do princípio lógico racional e de um irrestrito amor ao dever. E isso pelo fato de o ser humano não ser o transcendental, mas ser muito mais consequência do que princípio; do mesmo modo que interfere, é interferido. O poder da objetividade é tão grande que acaba por gerar a “névoa” que encobre o imenso céu estrelado kantiano acima de nós. Com este poder da objetividade agindo e pondo, muitas vezes, por terra as noções abstratas e subjetivas, a própria moralidade não assume um vínculo condicionador em relação ao sujeito empírico (o único que age e decide).

4 O PROJETO ÉTICO, ESTÉTICO E FILOSÓFICO EM ADORNO

Na constituição de sua concepção de estética, Adorno entra em diálogo, principalmente, com Kierkegaard, Kant, Hegel e com a psicanálise. A partir desses quatro contrapontos percebe-se o processo de cunhagem de seu pensamento frente a esse tema. Na *Teoria estética* Adorno traça a crítica direta ao idealismo e à psicanálise e, em *Construção do estético*, sua ênfase está na teoria do filósofo dinamarquês. De todos esses contrapontos é possível lançar a pergunta: *que constituição do estético é possível encontrar em Adorno?*

Em *Kierkegaard: construção do estético*, Adorno analisa o pensamento do referido filósofo e observa três sentidos para o termo em questão. No primeiro o “estético é [...], como no uso comum da linguagem, o domínio das obras de arte e da consideração teórica da arte”; em segundo, temos “o estético como atitude” e, por último, “o estético referido à forma da comunicação subjetiva, e se legitima no conceito kierkegaardiano de existência” (K, p.22-23).

O primeiro sentido encontra referência clara, por se dirigir a um objeto específico denominado obra de arte e a investigação teórico-filosófica que se realiza a partir dela. Porém, os dois sentidos posteriores remetem o pensamento estético à consideração do ser humano em seu estado atual, com um interesse especial ao pensamento mesmo, como posse do sujeito. Desse modo, pensar esteticamente consiste no olhar atento ao homem e aquilo que ele é de forma imediata, enquanto empírico e passível de experiência. O contraponto ético, conforme cita Adorno, considera a mudança e o motivo que leva a se tornar aquilo que se torna. De modo que, se o estético é o olhar sobre aquilo que o ser humano é imediatamente, o ético é o olhar sobre aquilo que o ser humano pode vir a ser.

O diferencial em Adorno é que o próprio domínio e consideração teórica da arte já é, por si mesmo, análise do ser humano em sua existência imediata e em suas possibilidades de devir. Pelo fato de a arte ter se tornado o que se tornou, “antítese social da sociedade”, falar sobre ela é falar sobre o meio pelo qual e no qual surge. No momento em que a arte se contrapõe à realidade se constitui em forma de conhecimento, pois sua tarefa não é mais afirmar, mas ser tensão, provocando o movimento dialético do pensamento – a antítese entre o pensamento e aquilo que ele mesmo não é; antítese entre a arte e o meio no qual ela aparece.

O comportamento estético próprio do ser sensível que cria consciência mediante a experiência desenvolvida, assume a marca da contradição ao princípio de realidade, a qual põe a adaptação como o bem supremo. Na frase “a realidade oferece muitos outros motivos reais para dela se fugir” (K, p.20) não expressa a fuga propriamente dita, como uma patologia psíquica, mas remete ao termo *resistência*, muito desenvolvido na *Educação e emancipação* e na

Minima moralia. Nesta compreensão da estética como atitude, a realidade não tem o poder supremo de atuar sobre o indivíduo determinando-o ou reprimindo-o como um sujeito desprovido de subjetividade. Pelo contrário, enquanto consideração do estado em que o humano se encontra como ser real, a capacidade de compreensão e atribuição de sentido exige a dose de resistência acusada por Adorno como indispensável ao entendimento da realidade não enquanto aparência imediata – afinal essa é muito bem administrada –, mas como um espetáculo que ocorre nos bastidores.

Frente a isso a obra de arte assume vinculação ao processo de esclarecimento, ao não ser simples cópia do empírico ou daquilo que acontece na superfície da existência, mas trazendo para frente do palco aquilo que ocorre nos bastidores:

O embuste [...] consiste precisamente em que esta harmonização da vida e esta deformação da vida são imperceptíveis para as pessoas, porque acontecem nos bastidores [...], de modo que as pessoas absorvem a harmonização oferecida sem ao menos se dar conta do que lhes acontece. Talvez até mesmo acreditem estar se comportando de modo realista. E justamente aqui é necessário resistir (EM, p.86).

Esta forma distinta de reflexão é o ato de pensamento, vinculado ao processo de esclarecimento exigido ainda nas linhas da *Dialética do esclarecimento*, e que remete não somente ao terceiro sentido que o termo *estética* assume em Kierkegaard e é analisado por Adorno, como sendo um interesse especial pelo próprio pensamento enquanto posse do sujeito, ou seja, a necessidade de pensar o próprio pensamento. Vinculado a isto está a possibilidade de resistir às formas de ofuscamento que substituem a tensão social pela pretensa harmonia de um sentido imediato. Como resposta a este ofuscamento, propõe-se a constituição de um *lócus comunicativo*¹⁶ por meio do qual se amplia o nível de experiências e de compreensão, cuja consequência é um retorno qualificado ao próprio pensamento de modo autocrítico, quanto à possibilidade de perceber o diferenciado – aquilo que permite a identidade de si, suas características próprias e que impedem a simples universalização – a partir do local ocupado por ele.

Isso remete à própria filosofia clássica, no método socrático e platônico de construção do conhecimento. Ursula Wolf, em sua obra *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, retoma Platão e o modelo socrático de constituição da subjetividade, trazendo ao centro de tal constituição o sentido de *elencos*. A observação que se põe indica para uma diferença entre o método da *téchne* e o método do *elencos*: “não apenas evidencia a insuficiência do método da *téchne* para a ética [...], mas estabelece, ao mesmo tempo, um novo método, o qual tem seu

¹⁶ No capítulo 5 será desenvolvido com mais detalhes o significado deste *lócus comunicativo*.

modelo nos diálogos com os quais Sócrates põe à prova o saber de seus companheiros. Esse modo de proceder é o do *elencos*” ([s.d.], p.54 – tradução nossa). Em primeiro lugar deve-se destacar a consciência da tensão dialética que se estabelece no momento em que ocupo meu espaço de sujeito portador de voz e com papel efetivo no elenco de atores. No momento que ocorre esse jogo entre atores, no sentido de elenco, se efetiva o real sentido de diálogo, enquanto meio de constituição da subjetividade, enquanto meio dialógico que constituo e me constitui.

Este é o *locus* próprio e ideal para que ocorra a resistência apontada por Adorno, no momento em que me é permitida a elevação do nível de consciência mediante a experiência comunicativa com outros atores. Continuando com Wolf, isto ocorre pelo fato de o *elencos* permitir a complementação das opiniões individuais, evidenciando a falta de clareza conceitual e elaborando as contradições. Assim se constitui um meio próprio no qual se examinam as opiniões e se constituem referenciais interpretativos acerca do próprio contexto no qual os indivíduos estão inseridos.

4.1 A vinculação entre experiência e racionalidade estética.

Com a *Teoria estética*, Adorno põe em questão a dinâmica da subjetividade que se constitui mediante relação do sujeito com o mundo e sua conseqüente objetivação, enquanto expressão dessa riqueza subjetiva ou seu conteúdo de consciência. Antes da própria arte, o contexto concreto no qual o indivíduo está inserido – as experiências que determinam nosso modo de compreender a realidade – tem o poder de “pôr em movimento processos de pensamento”. Essa expressão, utilizada na *Teoria estética* (p.45), quando o autor comenta as obras de Brecht, deve ser considerada de modo mais amplo, direcionada ao próprio meio concreto no qual o indivíduo está inserido, o qual significa, para Adorno, impulso ao pensar.

Vicente Gómez (1998, p.49 – tradução nossa), ao situar o sentido que a estética tem em Adorno, afirma que essa “não significa simplesmente teoria da arte, mas «é referir-se à posição que o pensamento ocupa diante da objetividade»”. Essa posição do pensamento é a única, para Adorno, “capaz de realizar o verdadeiro conhecimento, e não a mera tautologia ou reduplicação do momento subjetivo no processo cognoscitivo”. Assim, estamos diante de um problema filosófico: o que é a objetividade, o que é o concreto, e como é possível a compreensão não tautológica deste por parte do ser humano.

O motivo para isso está no fato de o próprio conceito de *concreto* ser considerado por Adorno de modo negativo: “Aquilo que ainda não era é o concreto” – o maior problema é

“tratar a concreção como dado, como indubitavelmente «existente»” (TE, p.156). No real, no concreto, está a possibilidade de gerar processos de pensamento pelo fato de que “aquilo que é, é mais do que ele é. Esse mais não lhe é anexado de fora, mas permanece imante a ele” (DN, 2009, p.140), constituindo-se em radical desafio ao pensamento, no momento em que nos deparamos com os limites de apreender somente o disponível pela experiência imediata. É diante dessa compreensão de *concreto* que deve ser situada a expressão artística, a obra de arte e, enquanto concretude, a própria arte se converte em algo que está para além do seu simples existente, sendo mais do que aquilo apreendido imediatamente pelos sentidos. Desse modo, a arte também passa a “pôr em movimento processos de pensamento”. Essa é uma das características que demarca o artístico do não-artístico em Adorno.

Deve-se destacar a centralidade que esse conceito – *concreto* – adquire em Adorno. Se, na filosofia clássica, a admiração, o espanto é o que origina o pensamento, a filosofia, em Adorno esta função é assumida pelo concreto. A *Dialética negativa* aponta isso, quando lemos que “sobre o concreto não se deve filosofar, mas a partir dele” (2005, p.41 – grifo nosso). Porém, é possível salvar a admiração enquanto olhar que não se acomoda diante do evidente e imediato, mas encontra seu incitamento no descortinar desta novidade que surge: há algo ainda a compreender, conteúdo ainda a ser transmitido e apreendido, o mundo ainda não está resolvido sob a luz do sentido já manifestado.

Esta característica da arte, a qual deve ser ampliada para além do domínio artístico, pois tudo é mais do que aquilo que se apresenta, permite pontuar o significado da negatividade. No momento em que o entendimento não consegue perceber nada além daquilo que imediatamente aparece diante de mim, quando desfaço a possibilidade do concreto, substituindo-o pela clareza absoluta de sentido, aniquilo a possibilidade da compreensão deixando espaço para o reducionismo ou pobreza de sentido. Nas palavras de José Antonio Zamora, não manter-se na “insistência do negativo, transitar demasiado rapidamente à afirmação do positivo, contribui, efetivamente, muito mais para a perpetuação do falso existente do que para sua superação” (2004, p.13 – tradução nossa). É isto que o sentido de concreto permite, a colocação do *é* para além daquilo que aí está. Desse modo, o negativo, o concreto, se transforma em fundamento epistemológico.

De modo mais enfático, o problema é como a arte está situada diante dessa compreensão de concreto, o qual, conforme exposto acima, rompe com a simples evidência e se projeta como reserva de sentido. Esse problema nos põe diante de um fragmento adorniano já comum: “Tornou-se manifesto que tudo o que diz respeito à arte deixou de ser evidente”, tendo perdido aquilo “que poderia fazer de modo não refletido ou sem problemas (TE, p.11). Essa é

a crítica ao simples existente empírico, levada ao extremo com o conceito de enigma e conteúdo de verdade (os quais já foram desenvolvidos no segundo capítulo). O que cabe aqui é situar a arte enquanto algo que “se voltou, graças à sua forma, tanto contra o simples existente, contra o estado de coisas persistente, como veio em sua ajuda enquanto modelação dos elementos existentes” (TE, p.12).

Ocorre o questionamento daquilo que nos é familiar, pondo no centro das discussões aquilo que é estranho, o para além daquilo que é e que constitui o outro do meu entendimento, a alteridade. Aqui está a decisiva atualidade do estético, a novidade no modo de compreender esse termo. Para Nadja Hermann,

Desde o século 20 são conhecidas as profundas transformações ocorridas no pensamento, que [...] denunciam o caráter excludente do conceito, que não reconhece o outro e não acolhe aquilo que escapa as suas determinações e apontam para a *atualidade do estético*, para além da teoria do belo e da arte, transposto agora para vida cotidiana. Esse conjunto de mudanças produz efeitos sobre nossas interpretações de mundo e no modo de pensar (2010, p.123-124 – grifo nosso).

Continuando com o argumento anterior, tem-se, então, a inserção do *outro* e do *estranho* em contraposição ao idêntico e com o simplesmente familiar. Isso se deve à experiência estética, na qual, devido ao elemento do *concreto* e de *não evidência*, se “ênfatiza uma multiplicidade de dimensões do estranho, que nos retira da conformidade com o familiar” (HERMANN, 2010, p.124).

É possível perceber isto de modo enfático em Adorno quando, na *Teoria estética* (p.12), situa a arte em um movimento de volta contra o estado de coisas e, ao mesmo tempo, vem em sua ajuda enquanto modelação de tal estado. Desse modo, não é um simples contrariar, característica que pode ser aplicada a toda teoria de Adorno, principalmente quando acusada de pessimista. Inspirada na relação artística com a realidade, a teoria não é um simples ir contra, mas nesse movimento é impulso de progresso, indo ao encontro do mundo enquanto possibilidade de modelação de seus elementos. Essa modelação ocorre no momento em que a obra de arte nos põe diante do concreto e “integra-se assim num processo englobante de espiritualização, no progresso da consciência” (TE, p.110). Essa é outra característica para uma produção se considerada obra de arte em Adorno.

É o que se pode observar, por exemplo, em obras como *Guernica*, de Pablo Picasso. Nessa obra percebe-se que se demarca o âmbito do *concreto* e de *ausência de evidência*, convertendo aquilo que aparece em algo que vai além de sua manifestação imediata. Para Adorno, “em toda obra de arte genuína, aparece algo que não existe” (TE, p.100), ou seja, o *con-*

creto, na consideração para além do evidente. Mas esse *além* não é algo anexado de fora, mas conteúdo intrínseco que precisa ser disponibilizado à consciência.

A dinâmica consequente disto é entre a arte em sua relação consigo mesma e em sua relação com o concreto. A construção do estético, em Adorno, perpassa por estas duas direções. Em primeiro lugar, “toda obra de arte aspira por si mesma à identidade consigo”, identidade esta que, “na realidade empírica, se impõe à força a todos os objetos” (TE, p.15). Este caráter de singularidade faz com que a obra seja ela mesma, e não o que possa representar, extinguindo toda tentativa de extrair dela uma mensagem – “pinta-se um quadro, e não o que ele representa” (Ibidem).

Em segundo lugar, ocorre o direcionamento em relação ao concreto, ao empírico. Porém, este direcionamento não ocorre enquanto cópia imitativa. As obras de arte “são cópias do vivente empírico, na medida em que a este fornecem o que lhe é recusado no exterior e assim libertam daquilo para que as orienta a experiência externa coisificante” (TE, p.15) – fazem surgir o concreto naquilo que ele é. A comunicação¹⁷ que surge a partir da obra de arte assume um sentido positivo e outro negativo. Positivo enquanto identidade e afirmação de si mesmo, enquanto arte – arte pela arte; negativo pelo fato de defender o não-evidente e relacionar-se com a realidade pela recusa à imitação dos seus elementos. Desse modo, a obra se torna altamente espiritualizada e, assim, realiza a tensão entre forma e conteúdo.

Se comunicar pressupõe linguagem, é possível dizer que nesta está a formalização do conteúdo espiritual. Um pensamento expressado é um conteúdo que se torna linguagem e, desse modo, assume uma forma. A obra de arte é forma, expressão de um conteúdo. A resposta à questão sobre qual é o elemento decisivo – a forma ou o conteúdo –, nos remete à impossibilidade de um existir sem o outro. Conteúdo não formalizado, não tornado linguagem, é mudo e sem consequências; forma, linguagem, vazia de conteúdo, é ideológica e nociva ao desenvolvimento da consciência. Partindo desses dados, na obra de arte deve haver o equilíbrio entre o conteúdo e a forma, no sentido de aquilo expresso como conteúdo ser indício do concreto e, do mesmo modo, a forma deve permitir o surgimento deste conteúdo concreto.

Utilizando as palavras de Adorno, temos: “A forma estética é a organização objetiva de tudo o que, no interior de uma obra de arte, aparece como linguagem coerente. É a síntese não violenta do disperso” (TE, p.165). O elemento de não violência poderia fazer supor a primazia do conteúdo sobre a forma, pois esta pode ter a pretensão de reter aquilo que é diferente em uma imposição de sentido. Salvo esta consideração, a forma é salva pelo fato de ser

¹⁷ O conceito de comunicação será melhor desenvolvido no segundo item deste capítulo. Aqui se faz considerações provisórias a fim de estabelecer as relações com o conceito de *forma* e *conteúdo*.

indispensável na organização, coerência da própria obra mesma. Pela forma deve haver a manifestação do conteúdo, aquela é a condição para este: “O êxito estético depende essencialmente de se o formado é capaz de despertar o conteúdo depositado na forma” (TE, p.161).

O conteúdo da obra de arte assume, por sua relação com o concreto, a dimensão de *crítica*. Deve fazer surgir o *mais* naquilo que está dado, esse elemento de para além do imediato, do evidente, do óbvio. Ao permitir a manifestação da novidade, ao fazer aparecer o novo, o concreto no para além do que aparece, a forma deve expressar esse conteúdo e, em uma tensão dialética, o conteúdo assumir uma forma. Vislumbra-se a convergência entre forma e crítica, pois nas “obras de arte, a forma é aquilo mediante o qual elas se revelam críticas em si mesmas [...]. Pela sua implicação crítica, a forma aniquila as práticas e as obras do passado. A forma contradiz a concepção da obra como algo de imediato” (TE, p.165). Assim, se visualiza a participação da arte no processo de esclarecimento, neste desenvolvimento da consciência diante daquilo que *é* e pelo questionamento do sentido atribuído a esse *é*.

Essa tensão também demarca o âmbito do que *é* arte. Quando as obras “tornam-se contextos de sentido ao negarem o sentido” (TE, 176), fazem surgir o concreto ao negarem aquilo que se quer como o concreto. É diante desses elementos que se pode inserir o sentido de *sujeito* em relação à obra de arte. Ao pensar sobre o que *é* o sujeito, precisamos refletir “sobre o que na arte fala; eis o seu verdadeiro sujeito, e não o que a produz ou a recebe” (TE, 190). Continuando com a argumentação, Adorno propõe:

Verdadeira é a arte, tanto mais que o que nela fala e ela própria estão cindidos, não reconciliados, mas esta verdade cabe-lhe em sorte quando ela sintetiza o dividido e assim o determina apenas no seu caráter irreconciliável. Paradoxalmente, a arte tem de testemunhar o irreconciliável e tender, no entanto, para a reconciliação; isso só é possível a partir da sua linguagem não-discursiva. Só neste processo se concretiza o nós. Mas o que fala na arte é verdadeiramente o seu sujeito, na medida em que nela fala e por ela não é representado (TE, p.191-192).

Por ser portadora de linguagem e portadora de conteúdo, a obra de arte assume a função de sujeito, ela fala, propõe questão, converte-se em desafio ao outro sujeito, agora o humano, exigindo deste o rigor cognitivo, porém, em uma posição de não posse frente à obra. Compreende-se, então, desse modo, que a tensão entre a obra de arte e o ser humano é uma tensão entre sujeitos, não mais de sujeito e objeto, propondo algumas características especiais. Essas características, como veremos no capítulo 5, devem demarcar a relação para além do sujeito obra de arte e sujeito humano, mas constituir uma forma de relação entre os próprios sujeitos humanos em suas mais diversas possibilidades de co-habitarem.

A noção de sujeito é condição para a obra de arte e esta relação entre sujeitos demarca a constituição da obra artística: um deve remeter ao outro, a arte deve remeter à razão; o ser humano com sua racionalidade deve remeter-se à arte em sua linguagem enquanto testemunha do concreto. Assim, constitui-se a racionalidade estética, nessa tensão que pode ser entendida como relação entre sujeitos, pois ambos são portadores de sentido em manifestação e propõe sentido. Ambos os sujeitos em sentido *concreto*. O desafio ao sujeito humano está na capacidade de perceber este sentido manifesto por este seu outro.

Estamos diante do mais rico sentido de *dialética*, em Adorno, o qual se converte em imperativo para o pensamento: “pensar de tal modo que a forma do pensamento não mais torne seus objetos coisas inalteráveis que permanecem iguais a si mesmas; a experiência desmente que eles o sejam” (DN, 2009, p.134). No núcleo do pensamento dialético está a primazia da experiência de sujeitos que não permanecem iguais no decorrer da história, rompendo com o ideal de identidade na paz do conceito: “O existente singular coincide tão pouco com o seu conceito superior quanto se mostra como ininterpretável. Ele também não é, por sua parte, algo derradeiro contra o qual o conhecimento deveria se chocar” (DN, 2009, p.140). Ao mesmo tempo em que o singular não coincide com o conceito, afirmando sua dignidade de diferenciado, ele é passível de interpretação e se constitui em reserva de sentido. Daí a ênfase de Adorno, na *Teoria estética*, em definir o momento da razão interpretativa diante do outro.

A afirmação acima, de que a relação entre sujeitos é marca da racionalidade estética, pelo fato de a própria arte se constituir em sujeito, exige um complemento. O que diferencia o sujeito humano? Em uma palavra: a consciência, e, reafirmando o terceiro capítulo, a capacidade de síntese operada pelo pensamento humano. Porém, síntese não absoluta, mas aberta à ampliação de sentido – síntese não final, mas dinâmica. Na *Dialética negativa* (2009, p.159) visualiza-se essa especificidade do sujeito humano, pondo como primeiro a noção de empiria, para, somente após, ser possível falar em transcendental, espiritual. A consciência é, em primeiro lugar, empírica, “função do sujeito vivo” e, portanto, histórica. Não havendo “qualquer relação com uma consciência empírica, com a *consciência do eu vivo*, não haveria nenhuma consciência transcendental, puramente espiritual” (grifo nosso). A expressão *consciência do eu vivo* situa-se em um contraponto ao *eu penso* cartesiano. Eu penso, logo existo, como quis Descartes, é contraposto pelo imperativo dialético do pensamento: eu vivo, logo posso pensar.

Apesar de a vida ser o elemento originário, o ser humano se posiciona diante dela a partir da razão interpretativa, e esta é pensamento e constitui pensamento – esse é o vínculo entre experiência estética e racionalidade. A obra de arte “não dispensa objetivamente a interpretação, como se nada houvesse para interpretar [...]. A obra de arte, que crê possuir o conte-

údo a partir de si, encalha num racionalismo ingênuo” (TE, p.40). Dessa maneira percebe-se a relação não somente da arte com a sociedade, com o concreto, mas da arte com a razão interpretativa. Porém, “deve-se interpretar-se e não ser substituída pela claridade do sentido” (TE, p.40), isso é:

se a verdade que as obras de arte contêm ficar encerrada no momento da experiência estética, ela se perderia e esta não seria nada. Disto vem que as obras de arte, por causa daquilo que nelas aponta para além do momento fugaz da experiência estética, são remetidas à razão interpretativa, para que a interpretação exponha a verdade: para Adorno, interpretação significa interpretação filosófica; a «necessidade de interpretação» que as obras de arte possuem é a necessidade que a experiência estética possui da demonstração filosófica (WELLMER, 1993, p.19 – tradução nossa).

Isso faz retomar o sentido clássico de *Θαυμαζειν*, esta admiração que permitia ao ser humano pensar, filosofar, e que a própria filosofia eliminou no momento em que se viu na posição de poder apreender o fato, e fenômeno, o empírico, em uma cápsula conceitual, encerrando a própria verdade nessa cápsula. Esta permanência da *thaumazein*, a qual se origina no momento em que permito o novo (para a consciência à qual nada há de novo, não é possível a admiração), equivale, para usar uma expressão de Hermann, à *promessa de vida*. A obra de arte encontra aqui seu local privilegiado: “a arte nos indica que o mundo não é plenamente compreendido no âmbito conceitual e que pode deixar um espaço para uma promessa de vida” (2010, p.45). Nada há para se admirar no conceito; esse, em linguagem adorniana, é frio e sem consequência. A riqueza de mundo só é possível por uma via: fazendo o movimento ao encontro do mundo, ao encontro do outro – esse encontro, quando aberto à sua novidade, aprofunda o mundo.

4.2 A dinâmica entre *aproximação do outro e construção de si*.

A *Teoria estética* lança uma compreensão de obra de arte enquanto “identidade consigo mesma” (p.15). Nesse sentido a arte não pretende ser idêntica ao seu exterior, mas quer ser apenas ela mesma e não representação fidedigna. A identidade estética ocorre de modo a “defender o não-idêntico, que a compulsão à identidade oprime na realidade” (ibidem), sendo, então, em primeiro lugar, identidade consigo mesma. Na construção do sujeito estético o primado está em ser para si, em um impulso de construção de si. Essa construção não significa desarmonia em relação ao todo, sobreposição de si mesmo, mas sim, o fortalecimento subjetivo em sua identidade consigo mesmo, como condição para pensar uma possível identidade

não opressora. Hermann destaca isso de modo incisivo, ao afirmar que a devida atenção àquilo que é particular, em sua contingência, pode

esclarecer a relação recíproca entre o universal e o particular [e] evita uma orientação puramente abstrata, sem abandonar princípios universais, pois a educação pressupõe um processo de inserção num mundo compartilhado de valores e crenças, sem o qual qualquer dialética entre individualização e socialização estaria condenada ao fracasso (2010, p.104).

Continuando o pensamento, para a autora há “um mínimo de normas morais, validadas intersubjetivamente, que constituem nosso *ethos* e, sem as quais, se torna muito difícil edificar a formação humana. O compartilhamento de valores e regras comuns permite projetar um mundo sob o qual se dá a base de nossas conversações” (Ibidem, p.105). Dessa forma percebe-se a dinâmica que ocorre entre a aproximação do/com o outro e a construção de si, indicando o real sentido de pensar a relação segundo o modelo do *elencos*, a dinâmica que põe os diversos atores como responsáveis pela autoconstrução e pela coesão do todo. Somente quando a proximidade permite a própria identidade é que se torna possível projetar uma situação em que a diferença é motivo de coesão, não de rupturas. O contrário, quando a aproximação impede o si mesmo, a individualidade, o “compartilhamento de valores e regras comuns” é impossibilitado, ou ocorre somente de modo aparente. É isso devido ao fato de a coerção gerar coesão somente aparente.

Sob esta ótica, o pensamento pode significar um modo de aproximar-se do outro, cuja dinâmica é o desencadear compreensivo gerado pela aproximação real, efetiva, que nos põe face-a-face. Com a *aproximação*, se estabelece a relação oposta à dominação gerada pela capacidade de distanciamento, a qual pressupõe indiferenciação – a dominação é possível somente para quem é indiferente, e para ser indiferente não pode ocorrer a aproximação efetiva. A racionalidade da aproximação não compactua com a tendência ao equivalente, que marca a forma de relação sob a ótica da instrumentalidade e do princípio da disponibilidade. É exatamente pelo fato de o outro não estar simplesmente disponível a mim e ao meu intelecto que me obriga a não tratá-lo como simples objeto do meu querer (instrumentalização). Nessa dinâmica é que deve ser pensada a tensão entre aproximação e diferenciação, aproximação e construção. A aproximação que gera diferenciação permite a construção, tanto do si quanto do outro e, até mesmo, construção do todo.

A expressão “fragmento de alteridade” (TE, p.18) indica esta racionalidade orientada por uma síntese que não desfaz a alteridade. A própria possibilidade de aproximação envolve a possibilidade de haver um inteiramente outro, como um fragmento de alteridade que faz,

também, parte da própria possibilidade de aproximação, enquanto comunicação de diferenciados. Na relação com meu diferente, na diferença específica entre nós, estou em relação com o que eu não sou, mas que, ao mesmo tempo, permite fazer de mim uma singularidade. Se houver alguma síntese – no sentido de conhecimento –, contudo ela não extingue tais fragmentos, os quais permanecem no diferenciado.

Os fragmentos de alteridade interferem no processo de síntese operada pelo entendimento. No momento em que consigo referir todas as representações a mim, enquanto ser de experiência, esta síntese não é uma simples imposição ao real, pois para além de toda compreensão reside a possibilidade da novidade, do renovar da experiência diante de algo que é sempre inteiramente outro. Assim, “substitui o princípio de unidade e a onipotência do conceito soberano pela idéia daquilo que existiria fora do feitiço de tal unidade” (DN, 2005, p.10). É ilusão a crença de que, pela tentativa de unidade, nada reste do outro. A filosofia pode se orientar pela tendência do uno, mas não pode negar a fraqueza do conceito ao estabelecer o uno, como que havendo um envolvimento total das particularidades nessa totalidade.

Em sentido contrário, a *dialética negativa* substitui esse feitiço por aquilo que existe fora dele. Um segundo giro-copernicano colocaria no centro do debate filosófico os fragmentos de alteridade, aquilo que resta depois de satisfeita a sanha de tudo abocanhar. Nisso está o sentido de *dialética*, já que “seu nome, a princípio, não diz nada mais que os objetos não se reduzem a seu conceito, que entram em contradição com a norma tradicional da adaequatio” (DN, 2005, p. 17). E isto devido ao fato de que o “conhecimento não interioriza por completo nenhum de seus objetos” (p.24) e, exatamente por não serem objetos completamente apreensíveis, é que têm a capacidade de pôr em movimento processos de pensamento, processos de compreensão que se efetivam pela aproximação.

Considerando a estética enquanto relação entre diferenciados sem a ânsia de posse, como alteridades permanentes, o caráter de *aproximação* assume efeito decisivo de *aparição*. Não somente eu percebo o outro, ou seja, não é unicamente ato de minha consciência, mas também é o outro que aparece, que se lança ao meu olhar, se deixa apreender. A atitude estética é a secularização do ato religioso da revelação: duas presenças que se põe em direção uma à outra, para um encontro que resulta no ápice da experiência e permita a construção de sentido tão somente a partir disso.

Chegamos, então, ao conceito de *construção*, no qual não ocorre a prioridade dos processos subjetivos. É possível afirmar a concordância de Adorno com o ideal de construção grego clássico:

o bloco de mármore e as teclas de um piano nas quais respectivamente uma escultura e uma composição esperam ser libertadas são, para tal tarefa, provavelmente mais do que metáforas. As tarefas trazem em si a sua solução objetiva, pelo menos no interior de uma certa margem de variação, embora não possuam a univocidade de equações. A ação do artista é o ponto mínimo entre o problema a mediatizar, perante o qual ele se vê e que já está de antemão traçado, e a solução que igualmente se encontra de modo potencial no material. Se ao utensílio se chamou um braço prolongado, poder-se-ia chamar ao artista um utensílio prolongado, utensílio da passagem da potencialidade à atualidade (TE, p.190).

Assim, em Adorno, é necessário “separar-se daquela comparação grosseira com o sujeito criativo que, por uma exuberância presunçosa, transforma a obra de arte em documento do seu criador e assim a diminui” (TE, p.194). Na *Teoria estética* ocorre a suspeita diante da posição de um sujeito que constrói, em uma adequação do material a uma forma existente na mente de tal sujeito. A tendência de Adorno está mais em conceber a capacidade de mediação para as possibilidades já existentes no material: “tudo ainda lá está. No teclado de qualquer piano está contida a *Appassionata*, só que o compositor deve extraí-la e, para isso, naturalmente, é preciso ser Beethoven” (EXP, p.24). E nesse ato, não há a posse plena de tais momentos pelo sujeito, pois

implica sempre o primado dos procedimentos construtivos em relação à imaginação subjetiva. A construção impõe soluções que o ouvido ou o olho que as representam não têm imediatamente presentes em toda a claridade. O imprevisto não só é efeito, mas possui igualmente um lado objetivo. Isso se encontra modificado numa nova qualidade (TE, p.36).

No conceito de construção e imprevisto evidencia-se a relação não de um sujeito sobre um objeto passivo, mas uma dinâmica construtiva na qual os dois pólos, tanto o artista quanto material, são atuantes no ato produtivo: “tornou-se, entretanto, manifesto que as obras devem conter características, as quais, no processo de produção, não são previsíveis; e que, subjetivamente, o artista era surpreendido pelas suas próprias obras” (TE, p.51). O que não significa espontaneísmo, como que em um agir do indivíduo desprovido de critérios racionais, de procedimentos técnicos especializados, mas indica tão somente, usando o exemplo da composição ao piano, a necessidade de extrair aquilo que já está posto no instrumento. Não imponho um som, apenas permito a manifestação das possibilidades já existentes no instrumento.

Nessa dinâmica de construção e possibilidade do imprevisto, na qual se insere a surpresa ou a novidade vinda da própria obra, Adorno insere a categoria do *novo*. Com isso, de imediato, é possível indicar a contraposição de obras padronizadas *ao gosto do cliente*, na mercantilização das produções cujo critério é o modismo, e na possibilidade de o cliente projetar suas emoções, o que é, em grossas palavras, o produto da indústria cultural. A contrapo-

sição ao novo, sugerida aqui, autoriza-se pela característica imediatamente oposta, a do *sempre-semelhante*.

A produção em série – seja da arte ou dos bens de consumo, e nesse caso a própria arte seria um bem de consumo – acompanha o padrão do sempre-semelhante e, visualizando a educação, visualizando o próprio humano, impede a manifestação da riqueza constitutiva interna, a possibilidade de ser não-idêntico, o não-semelhante, a própria manifestação do novo que é cada ser humano. Apesar de isso ser objeto de discussão mais detalhada do último capítulo, é viável afirmar, já aqui, que, educar é permitir a manifestação qualificada da riqueza constitutiva do indivíduo, enquanto algo novo e, nessa autoconstrução de si, gerar a identidade de si, a construção do próprio sujeito.

Porém, esse *novo*, conforme já destacado, não é algo imposto de fora, mas é a manifestação de algo já existente, porém não evidenciado. Enfaticamente, o novo é somente aquilo que permite romper com o sempre-semelhante, conduzindo a conceitos como *outro* e *alteridade*. “A relação ao Novo tem o seu modelo na criança que busca no piano um acorde jamais ouvido, ainda virgem. No entanto, o acorde existia já desde sempre. As possibilidades de combinação são limitadas; na verdade, tudo já se encontra no teclado” (TE, p.45). O desafio está em fazer com que o outro perceba esse novo em si mesmo e, não menos importante, conseguir perceber isso no outro. No novo está, então, a expressão do *concreto*, a manifestação para além daquilo que está evidente, reafirmando o sentido de *dialética*: “A dialética é a consciência consequente da não-identidade” (DN, 2005, p.17). Em primeiro lugar cabe destacar que, partindo dessa ideia, a dialética não é um método, mas um modo de consciência. Consciência esta adquirida após romper com a ideológica concepção de pensamento com função exclusivamente identificadora. Assim, temos a impossibilidade de haver identidade e, ao mesmo tempo, existir a dialética – a dialética se opõe ao pensamento identificador: pensar na identidade é pensar não dialeticamente, pois anula sua condição primeira, o divergente, dissonante, negativo, diferenciado.

Conforme a *Dialética negativa* (2005, p.18), a consequência primeira gerada pela anulação da dialética promovida pelo pensamento identificador, é o empobrecimento da experiência. A aproximação não ocorre mais com o critério de permitir o novo e o diferenciado, mas enclausurando o individual dentro de padrões de validade universal. Toda a diversidade da experiência é sacrificada juntamente com a diversidade do outro, em nome de uma adequação e uniformidade abstrata:

Sob condições sociais, sobretudo aquelas referentes à educação, que dominam, orientam, atrofiam de múltiplas formas as forças produtivas espirituais; sob a dominante pobreza imaginativa, [...] seria fictício supor que todos poderiam entendê-lo ao todo ou, sequer percebê-lo. Esperar isso seria organizar o conhecimento segundo os traços patológicos de uma humanidade a qual, segundo a lei da igualdade, lhe é arrebatada a possibilidade de criar experiências, se é que alguma vez a tenha possuído (DN, 2005, p.48-49).

O imperativo dialético do pensamento, o qual conduz à possibilidade de criar experiência, aponta a necessidade de “pensar de tal modo que a forma do pensamento não mais torne seus objetos coisas inalteráveis que permanecem iguais a si mesmas; a experiência desmente que eles o sejam” (DN, 2009, p.134). Os objetos aqui mencionados são os objetos do pensamento, ou seja, os conceitos, criados pelo pensamento a partir da experiência. Indica-se a necessidade de construção conceitual em confronto permanente com o concreto. Assim, o conceito não é uma ferramenta a partir da qual o concreto é tratado, mas esta ferramenta é o próprio ato de pensar.

O conceito, enquanto resultado da relação entre pensamento e concretude, permite apenas uma compreensão daquilo a que se direciona de modo bem direto e, portanto, passível de mudança, já que o concreto sofre a ação do tempo e do próprio espaço. A própria *Dialética negativa* (2009, p.136) leva ao extremo a citação anterior, compreendendo o conceito como algo não-idêntico nem sequer a si mesmo, muito menos com aquilo ao qual se refere. Ou seja, ele se determina por aquilo que lhe é exterior, de modo que não se esgota em si mesmo, sendo impossível aos objetos do pensamento – o conceito – ser inalterável e igual a si mesmo.

A dissonância, própria das cores, sons e imagens no mundo artístico, também se converte em critério de racionalidade. É o que se percebe, por exemplo, em uma obra brasileira como o *Rudepoema*, de Heitor Villa-Lobos, na qual o entendimento se depara com sua insuficiência na resolução do sentido, sendo a obra, ao mesmo tempo, resistência e abertura à interpretação. Por ser resistência permanece em seu para si; enquanto abertura, é direcionada à razão interpretativa. Sendo assim, toda *aproximação* é sinônimo de sentido revelado e reserva de sentido. Por isso que a constituição do estético em Adorno tem como objetivo principal pôr em movimento processos de pensamento, e a verdade encontra sua significação tão somente naquilo que não está em harmonia com o sentido administrado, imposto. Ou seja, o verdadeiro surge diante daquilo que permite ao ser humano ser *forma* de alteridade, em sua permanente reserva de sentido. Em outras palavras, a verdade está na *aproximação*, e não na *apropriação*.

Incorporada a esta noção de sujeito estético está a dimensão comunicativa. Somente há comunicação, ou diálogo, quando o pressuposto relacional for pacífico e, dessa forma, não

tiver a pretensão de redução epistemológica ao sentido que o sujeito apreende ou atribui. A comunicação somente se efetiva na paz do diferenciado, quando é possível ser outro sem temor:

Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. [...] Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado (PS, p.184).

A marca da comunicabilidade está na interioridade que realiza a abertura e o fechamento. A primeira, por não existir plena identidade no princípio de realidade, sendo a tensão dialética natural e pressuposto para o encontro e para a própria concepção de verdade em Adorno. A segunda, por evitar que o próprio ser humano se perca em meio ao jogo de diferenciados. Ou seja, é preciso que ocorra a identidade do sujeito consigo mesmo, o reconhecimento de sua própria subjetividade enquanto núcleo de força – noção de síntese, apresentada no terceiro capítulo. Abertura e fechamento, identidade e não identidade, são condições para um sujeito provido de subjetividade – significa condição e capacidade de pensamento, bem como constituição da própria condição humana no interior do mundo.

A ênfase dada à comunicação remete ao sujeito que se constitui enquanto ser histórico, ou seja, enquanto ser-aí, enquanto presença posta e mediada pelo elemento comunicativo. É o singular caracterizado como ser-aí; não o em-si kantiano, inapreensível pelo entendimento humano, mas aquilo que está dado e, nessa presença, impossível de ser ignorado. “A comunicação com o outro cristaliza-se no singular que é mediado por ela em seu ser-aí” (DN, 2009, p.140). É fundamental destacar que a comunicação entre diferenciados é mediada pelo próprio ato de comunicação, e não nas estruturas a priori do sujeito. Nesse sentido é que se compreende a primazia da relação, cuja mediação é o ato comunicativo mesmo. A individuação é dada pela comunicação, pelo enfrentamento que busca o comum (universal) e o diferente (alteridade).

Esta tensão entre universal e particular, a qual se mantém enquanto houver comunicação, não se caracteriza por uma relação comparativa entre individualidades. Se comunicação fosse isso, então tudo se resolveria no ato dedutivo a partir do pensamento. Por exemplo, munido dos referenciais sobre o que caracteriza um ser humano, poderíamos falar e atribuir valor sobre qualquer indivíduo, mesmo sem relação efetiva. Esse modo de proceder não pode ser denominado *comunicação*, pois faz-se ausente o singular que, em seu ser-aí, permite a comunicação.

O centro dessa discussão está no fato de que não é possível progredir do particular ao universal somente pela força do pensamento: “não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses conceitos entram em uma constelação. Essa constelação ilumina o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório” (DN, 2009, p.140). Através do conceito de constelação, Adorno propõe uma congregação de momentos e sentidos que se comunicam e, sem subsumir nenhum deles, compõem a riqueza de sentido. Cabe destacar que nenhum dos momentos se eleva em potência essencial, mas todos pontuam um momento permanente (que não é negado na figura do outro momento) na constituição do sentido, de modo que não é o primado da razão doadora de sentido, mas o sentido que se forma na ligação dos momentos históricos. *Constelação não é representação, mas apresentação daquilo que não pode ser compreendido isoladamente.* É história que engloba o indivíduo e na qual ele está inserido. Perceber a constelação é nada mais que perceber e interpretar aquilo que é condicionado historicamente – conhecer é pensar em constelação:

Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e em que ele tem seu lugar. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. [...] Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto (DN, 2009, p.141).

Com a constelação que constitui sentido via comunicação, ocorre a abertura do enigma que se quer decifrar. Adorno utiliza a metáfora do cofre para expressar o sentido que a constelação assume em sua teoria: como os cadeados em um cofre-forte, a abertura não ocorre “apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica” (DN, 2009, p.142).

Assim sendo, na obra de arte ocorre comunicação; ela mesma comunica. Mas não é comunicação de uma mensagem que se pode simplesmente extrair e que está evidente, sendo, antes, a manifestação do concreto. Em Adorno, a obra somente é artística se permitir tal manifestação, abrindo espaço para o surgimento do algo *mais*, o surgimento daquilo que é, para além do que se mostra imediatamente. Mantendo, a arte, essa relação com o concreto, sendo um “desdobramento da verdade” (TE, p.123), ela se converte em impulso e possibilidade de esclarecimento, em oposição radical aos produtos da indústria da cultura.

Essa é a linguagem da obra de arte, seu modo de expressão, e que lhe dá autenticidade: “o meio pelo qual as obras de arte existentes são mais do que a existência” – ou seja, pela sua existência permitem a manifestação do concreto, do *mais* – este meio “não é um novo ser-aí,

mas a sua linguagem. As obras autênticas falam mesmo quando recusam a aparência” (TE, p.124). Essa recusa da aparência volta a fazer referência ao *concreto*, indicando que “deveria derrubar-se a doutrina da imitação; num sentido sublimado, a realidade deve imitar as obras de arte. Mas *o fato de as obras de arte existirem mostra que o não-ente poderia existir. A realidade das obras de arte dá testemunho da possibilidade do possível*” (TE, p.153 - grifo nosso). Em última instância, o que temos é a construção de sentido, via expressão, comunicação, linguagem. Para isso faz-se necessária a dinâmica da aproximação dos diferentes como possibilidade desta construção: do sentido desse outro, do sentido de mim mesmo, da autoconsciência.

5 O ÉTICO E O ESTÉTICO NA FORMAÇÃO HUMANA

Analisando a obra adorniana, observa-se a preocupação com o corpo como sendo o desencadeador das reflexões sobre ética. A experiência do corpo danificado transforma-se em incentivo ao pensamento e à consideração pelo outro; é a teoria que lança seu olhar para a vida posta em seu limite. Quando afirma, na *Dialética negativa* e na *Teoria estética*, o problema de elevar a dor ao conceito, e o conseqüente mutismo que este viria a enfrentar, Adorno aponta para a não-compatibilidade entre entendimento, conceito e linguagem, quando a referência não está dada pelo vínculo direto com o real, o concreto, conforme abordado no capítulo anterior.

Deve-se destacar, retomando o quarto capítulo, que o concreto é considerado por Adorno como o local a partir do qual se deve filosofar. O que significa, agora em uma ampliação das discussões, que o ato de pensar, de construir sentido, o ato de compreensão e interpretação próprio da filosofia tem sua origem no momento em que nos deparamos com esta alteridade, este outro, cuja reserva de sentido permite o constante progresso no conhecimento. O local ocupado por este outro, o outro propriamente dito, assume o centro das discussões.

Diante disso, proponho uma referência à literatura e à filosofia, a fim de percebermos como a presença do outro define a compreensão humana, nosso ato de pensar e nossa ação. As obras *A condição humana*¹⁸ (André Malraux), publicada em 1933, e *A espécie humana*¹⁹ (Robert Antelme), publicada em 1957, são emblemáticas em sua relação com a proposta filosófica de Theodor Adorno e suas reflexões sobre a moral. Em um primeiro momento estabeleço essa relação para, em seguida, indicar o sentido ético que deveria estar presente na atividade educacional, a qual será defendida sob o enfoque do *plasmar linguístico*.

5.1 Entre o *eu* e o *outro*: ou quando a presença nos mantém humanos.

Em ambas as obras da literatura acima citadas ocorre uma indicação interessante sobre o sentido ético da ação humana, o sentido ético da presença, o *eu* que permanece humano por conseguir perceber o concreto que é o outro, e o concreto que é si mesmo. Os dois casos que serão expostos trazem ao centro da discussão a experiência do corpo, a experiência propriamente dita, e que marca um modo de pensar e de agir conduzido por um excedente: a efetivi-

¹⁸ Obra traduzida por Ivo Barroso e editada no Brasil pela Record, estando, em 2008, em sua segunda edição.

¹⁹ Da coleção *Os afluentes da memória*, teve a tradução para o português de Portugal feita por Clara Alvarez. Foi publicada pela editora Ulisseia, de Lisboa, em 2003.

dade do outro e seu apelo por existir, a experiência do outro que reivindica algo, como é problematizado na *Minima moralia*, quando Adorno afirma que

No desaparecimento da experiência, um fato possui uma considerável responsabilidade: que as coisas, sob a lei de sua pura funcionalidade, adquiram uma forma que restringe o trato delas a um mero manejo, sem tolerar um só excedente – seja em termos de liberdade de comportamento, seja de independência da coisa – que subsista como núcleo da experiência porque não é consumido pelo instante da ação (MM, 19, p.33)

A dinâmica exposta tensiona o desaparecimento da experiência e do excedente que subsiste como núcleo de experiência: se nossa capacidade perceptiva permite que algo nos seja dado, esse algo (outro) exige ser percebido em sua concretude, a qual não tolera o simples manejo de nosso próprio entendimento. Esta é a proposta da obra adorniana, evitar a anulação do outro, a cegueira diante deste excedente à experiência que se compreende como o *concreto*. Excedente esse que deveria se constituir em incentivo à ação. A fim de compreender melhor o sentido disso, busco referência com as obras *A condição humana* e *A espécie humana*.

Toda a obra de André Malraux, aqui em evidência, está permeada pelo limite que o corpo, a presença do outro, impõe. Seja em termos de luta política, conflitos ideológicos; seja em questões amorosas, o outro sempre aparece para além de sua funcionalidade, não admitindo um simples manejo que impede sua liberdade e sua existência concreta. Incisivamente, é preciso entrar na luminosidade provinda do corpo. A cena que abre sua *A condição humana* merece total destaque, sendo aqui apresentada em seus aspectos principais.

Logo na primeira página, são relatadas as circunstâncias do personagem que, estando diante da vítima a ser assassinada, percebe-se separado dessa por um véu, uma cortina que o impede de ver o corpo. Assim sendo, tudo leva à certeza da facilidade que seria matar. No entanto, Tchen se depara com um limite, uma parte do corpo está descoberta. Esse fato provoca Tchen e inicia-se, então, um processo de pensamento, o momento de reconhecimento do outro. Porém, este reconhecimento não ocorre considerando o posto ocupado pela vítima em potencial, ou por causa de sua posição social, ou pelo forte senso do dever de Tchen. Mas é reconhecimento que ocorre por um único motivo: o contato com o corpo. Este é o elemento constituidor de toda consciência de dever: o instante em que o limite do outro se impõe:

Tchen tentaria erguer o cortinado? Golpearia através dele? [Estava diante de] um corpo menos visível que uma sombra, e do qual saía apenas aquele pé semi-inclinado pelo sono, mas mesmo assim vivente – carne de homem. [...] [Tchen] sabia que o iria matar. Preso ou não, executado ou não, pouco importa. Nada mais e-

xistia além daquele pé, do homem que devia golpear sem que pudesse defender-se. [...] Aquele pé, vivo como um animal adormecido. Era o término de um corpo? ‘Estarei ficando idiota?’ Era necessário ver aquele corpo. Vê-lo, ver-lhe a cabeça; para tanto, entrar na luminosidade, deixar que sua sombra atarracada passasse sobre a cama. Qual a resistência da carne? [...] Matá-lo não era nada; tocá-lo é que era impossível (MALRAUX, 2008, p.19-21).

E esse processo de reflexão que se desencadeou mediante a percepção do corpo do outro, além de permitir reconhecer esse outro, originou o próprio reconhecimento de si: “Tchen descobria em si, até a náusea, não o combatente que esperava, mas um sacrificador. [...] ‘Assassinar não é apenas matar...’” (ibidem, p.20) e, por isso mesmo, o personagem percebe estar fora do “mundo dos homens” (p.19).

Deparamo-nos com o fato fundamental: o véu da abstração não nos deixa perceber o limite do corpo, a carne humana. Tchen teria que erguer o cortinado, mas se o fizesse, deparar-se-ia com o corpo, mas mesmo assim, precisava entrar em sua luminosidade. Essa expressão de Malroux indica outra forma de luminosidade, para aquém da luz da razão: o sentido não está dado previamente pela razão; o espaço não é somente uma categoria da razão como o quis Kant, condição para conhecer algo antes mesmo de ocorrer a experiência sensível; é sim espaço – local – ocupado pelo outro, constituído por ele; luminosidade para além do sentido atribuído pelo sujeito que se depara com um simples objeto; luminosidade que antecede a consideração do outro através do puro senso do dever. É luz que provém do local que o corpo ocupa – é necessário ver o corpo, entrar em sua luminosidade. Somente diante deste fato é que o braço do algoz freia, pois encontra a resistência da carne.

É possível realizar uma conexão com a obra adorniana, tendo como referência aquilo que constitui a subjetividade, aquilo que está para além do *eu*, mas assume seu momento originário da própria atividade subjetiva do *eu*. Este momento originário “é um choque sofrido pelo sujeito – da materialidade social que penetra na constituição de sua natureza interna – e que o obriga a pensar” (ALVES JÚNIOR, 2005, p.71). Evidencia-se o vínculo com a obra de André Malraux – *A condição humana* –, no momento em que a materialidade obrigou o assassino a pensar, no deparar-se com o corpo da potencial vítima. Esse *choque* está na origem das considerações sobre a ética, perpassando toda a ação humana como sinal da presença concreta do outro.

Alves Júnior denomina isto de “vertigem da razão diante da materialidade” (idem, p.16), o que corresponde à perspectiva fundante das reflexões sobre moral em Adorno. O aforismo da *Minima moralia* que considero emblemático em relação a isso é denominado *Para uma dialética do tacto* (MM, 16, p.29-30). Em referência a Goethe, Adorno analisa a “plena

consciência da iminente impossibilidade de toda relação humana no interior da sociedade industrial nascente”. Diante desse problema, o tato foi considerado “o expediente salvador entre os seres humanos alienados. [...] Tacto e humanidade – para ele a mesma coisa – percorreram, entrementes, precisamente o caminho do qual, em sua opinião, deveriam nos preservar”. Essa dialética civilizadora, que permitiria a preservação da humanidade mediante a percepção do outro em sua corporeidade – o tato, em sentido bem geral –, foi interrompida no momento em que os indivíduos tornaram-se indiferentes e não mais reconheceram o outro. Nesse momento o tato “não alcança o indivíduo e acaba por lhe fazer uma infinita injustiça”. Não alcança o indivíduo devido a um avanço que nos fez infinitamente autônomos, em detrimento radical do heterônimo. Pela salvação do tato, poderíamos salvar o vínculo heterônimo, não enquanto determinação dada pelo outro a mim, sendo o eu um mero objeto dessa ação do outro, mas como possibilidade da percepção e consideração dessa alteridade em seu momento originário – algo que existe, que está aí e, por isto, precisa ser reconhecido.

Pelo reconhecimento dessa alteridade realizar-se-ia a autonomia, a constituição de si. Se, para Aristóteles, o sujeito é identificado como o motor imóvel, ou seja, a substância, para Adorno, é possível pensar uma salvação dessa dimensão interna, essa constituição própria que faz com que o indivíduo seja mais que indivíduo, seja sujeito, força movente própria. Porém, força interna não natural, desde sempre dada, mas mediada pelas experiências e constituições históricas de si mesmo. A formação da autonomia passaria, necessariamente, pela dialética do tato, pelo reconhecimento da heteronomia, a qual não extingue a necessidade de autonomia, apenas indica a constituição do *eu* a partir das experiências construídas com o *outro*. A autonomia é reconhecida por Adorno como possibilidade de realização do humano: “O fim objetivo da humanidade é apenas uma outra expressão para a mesma coisa. Significa que o indivíduo enquanto indivíduo, como representante do gênero humano, perdeu a autonomia através da qual poderia realizar efetivamente o gênero” (MM, 17, p.31).

O critério do reconhecimento do outro como critério para firmar sua autonomia, sua identidade, seu eu, o qual permitiria realizar a humanidade, exige fazer referência à obra *A condição humana*. Como caminho para chegar a esta obra, faço referência, de passagem, a Rousseau, e seu ideal de reconhecimento do sentimento do outro como sendo o núcleo de suas considerações sobre moral. O meio humano ou, se quisermos admitir, o termo *habitat humano*, encontra sua significação em um elemento possível de se encontrar ainda no autor do *Discurso sobre a origem e fundamentos das desigualdades entre os homens*, definindo a condição para a humanização: o encontro.

Conforme seu segundo discurso, enquanto o homem vagava como selvagem no interior da selva, com preocupações exclusivas de alimentação, descanso e procriação, com as operações do sentir, querer e temer, não havia distinções imediatas entre ele e os demais animais selvagens. Somente quando passa a efetivar o encontro duradouro, marcado pela cabana e consequente constituição dos laços familiares propriamente ditos, é que seus sentimentos mudam e, assim, é possível dizer que este ser, antes selvagem, firma seu passo em um novo meio. Agora, o sentimento de amor e de cuidado passa a fazer parte desse meio e ele se torna efetivamente humano. Porém, nesse processo de construção do humano, um elemento ficou falho, e o amor e o cuidado ficaram restritos aos limites da moradia, ou ao próprio si-mesmo. Tal elemento, para Rousseau, é a virtude da piedade. Duas passagens do *Discurso sobre a origem e fundamentos das desigualdades entre os homens* enfatizam essa virtude.

A primeira citação remete ao problema de toda possível barbárie, real ou imaginária, de todo totalitarismo, possível pela não identificação do indivíduo com o seu gênero. Quando abstraio torna-se permitido exterminar, pois não faz mais parte da humanidade: “Com efeito, a comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor” (DOD, p.191). A identificação é a consideração do outro como um ser tão humano quanto eu e, portanto, não passível de nada que tente reduzir ou abstrair a dignidade dessa sua condição. Assim sendo, a virtude da piedade permite o sair de si em direção ao outro, ou seja, é a condição da solidariedade, remetendo à dialética do tato.

A segunda citação tem ainda maior ênfase moral e remete à perversão no ato de pensamento:

É a razão que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece; é ela que faz o homem ensimesmar-se [...]. É a filosofia que o isola; é por sua causa que ele diz em segredo, ao ver um homem que sofre: ‘Perece, se quiseres, que eu estou em segurança’. [...] Pode-se impunemente degolar seu semelhante embaixo da sua janela, basta-lhe pôr as mãos sobre os ouvidos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que assassinam (Ibidem, p.192).

Chegamos, assim, à obra *A espécie humana*, do francês Robert Antelme, ex-prisioneiro em campos de concentração nazistas. Nessa obra está exposta, por um lado, a ausência do elemento de piedade e a tentativa de excluir os prisioneiros da condição humana e, por outro, aquilo que permitiu aos prisioneiros resistir, sobreviver:

Eles quiseram fazer de nós animais, obrigando-nos a viver em condições que ninguém, digo bem, ninguém, poderá jamais imaginar. Mas eles não vão conseguir. Porque nós sabemos de onde vimos [sic], sabemos por que estamos aqui. [...] Se por

vezes nos acontece deixarmos de nos reconhecer a nós próprios, esse é o preço desta guerra e temos que nos agüentar. Mas para agüentar, é preciso que cada um de nós saia de si próprio, que se sinta responsável por todos nós. Conseguiram espoliar-nos de tudo, mas não daquilo que somos. Nós ainda existimos (2003, p.196).

Toda a obra retrata o elemento decisivo que permitiu resistir na humanidade: sair de si próprio e se sentir responsável por todos. *Que imperativo ético poderia ser maior?* Afinal, em época de terror absoluto²⁰, foi o que garantiu a preservação. Esta “verdade universal” – somos seres humanos – se converte em slogan e, voltando a afirmar, não se realizou pelo imperativo categórico, e nem o poderia ser, pois esse dita o respeito por algo que merece, no máximo, observância: a lei. Observo a lei não por respeito a ela, mas por respeito ao ser humano, o que exige pensar na contingência. O elemento central é o sentimento, a capacidade de comover-se. Isso permite considerar a todos, apesar das diferenças, como incluídos na mesma espécie, a humana:

a variedade de relações entre os homens, a sua cor, os seus costumes, a sua organização em classes mascaram uma verdade que aqui surge retumbante, no limite da natureza, perto dos nosso limites: não existem espécies humanas, existe uma espécie humana [...]. De fato, aí tudo se passa como se houvessem espécies – ou, mais exatamente, como se a pertença à espécie não fosse um dado adquirido, como se nela pudéssemos entrar e sair, ficar lá só metade, ou atingi-la em pleno, ou nunca a atingir mesmo a custo de várias gerações –, sendo a divisão em raças ou em classes o canhão da espécie que fundamenta o axioma sempre pronto, a linha última de defesa: «não são gente como nós» (ANTELME, 2003, p.222-223).

Não reconhecer a alteridade como elemento intrínseco à humanidade é efeito daquilo que anteriormente foi caracterizado como fechamento em si mesmo (o ensimesmar-se de Rousseau). Esse não reconhecimento é o que nos impede de ver no outro sua condição humana, sua dignidade intrínseca de pertencente à própria humanidade. Antelme (p.223-224) retrata isso ao referir-se aos assassinatos nazistas nos campos, como a tentativa fracassada de espoliar um homem de sua humanidade. Porém, apesar dessa tentativa, “continuamos homens, acabaremos como homens. [...] Ele pode matar um homem, mas não o pode transformar numa coisa diferente”. O testemunho de Antelme aponta para a permanência de uma força interna ao indivíduo que pode ser identificada com a existência do sujeito: a capacidade de resistir ao totalitarismo, entendido no seu “significado mais amplo, como concentração política das forças que atuam no sentido de destituir no indivíduo tudo que poderia vir a caracterizá-lo como sujeito” (1997, p.125). Tal caracterização pode ser entendida, a partir de tais testemunhos, como a capacidade de resistir e se identificar com o outro.

²⁰ Referência ao período do holocausto nazista, os campos de extermínio. Vale lembrar que a obra *A espécie humana* é um magnífico relato da vida no interior desse período de terror absoluto.

O imperativo que surge pode ser descrito como a necessidade de não fazer ao outro aquilo que não estiver em harmonia com sua condição humana. O decisivo é, então, permitir a humanidade, e que toda tentativa contrária sofra a ação de um pensamento orientado para o ideal adornoiano do termo *paz*: “é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (SO, p.184), contribuindo para gerar a “situação melhor como aquela na qual é possível ser diferente sem ter medo” (MM, 66, p.89).

Ao sujeito estético, por pressupor a diferenciação como seu imperativo – o que não pode ser confundido com total tolerância – é dada a condição de equilíbrio entre aquilo que ele é e as condições que permitem a ele tornar-se algo. Contudo, este vir a ser ocorre dentro do limite do próprio meio em que vive, ou seja, a humanidade, o que inscreve a estreita relação da ética e da estética na constituição de tal sujeito.

Adorno analisa a oposição radical deste sentimento de identificação já apontado séculos antes por Rousseau, e reconhecido de modo histórico nos eventos retratados em *A espécie humana* e *A condição humana*. Essa análise marca as obras *Teoria estética* e *Minima moralia*, corroborando a concepção de educação como processo a partir do qual é possível gerar células de humanidade. Considero isso decisivo em termos de educação, a ponto de defender a submissão de todos os demais esforços em âmbito educacional a este critério: humanizar. Adorno traça um diagnóstico da sua época e afirma a efetivação de uma “época que assume a etiqueta da era atômica” (TE, p.207). O termo *era atômica* será desenvolvido, nas linhas abaixo, na perspectiva de radical fragmentação das experiências, em sentido temporal; também, na própria fragmentação subjetiva, envolvendo os sentimentos; e a passagem do indivíduo para o individualismo, enquanto indiferença ao outro.

Atualizando Demócrito e sua definição da natureza como formada por pequenas partículas denominadas átomos, o nosso século assumiu a atomização como categoria orientadora no todo das ações humanas. O indivíduo corre o risco de se converter em espécime destituído de vínculos com o todo no qual vive, gerando a fragmentação histórica e conjugando os fatos apenas no tempo presente. Essa desconsideração da continuidade é decisiva para o processo de formação da identidade, pois ultrapassa os limites da experiência externa, se tornando ainda mais problemática ao fragmentar a própria subjetividade. Poder-se-ia dizer que esse é o mundo da radicalização atômica: não apenas atomização das experiências e da história, mas das próprias emoções e reações subjetivas. Na *Minima moralia* enfatiza: “A atomização não está em progresso apenas entre os seres humanos, mas também no interior de cada indivíduo, entre as esferas de sua vida” (MM, 84, p.114). Essa individuação absoluta, problematizada já por Rousseau, levou ao problema crítico descrito na obra de Antelme, e considerado por A-

dorno como exemplo máximo de barbárie. Individuação aqui entendida por indiferença, ou seja, “se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantêm vínculos estritos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito” (MM, 61, p.85).

Compreende-se o sentido de educação enquanto processo a partir do qual é possível gerar células de humanidade. Em primeiro lugar, enquanto não formos capazes de romper com a indiferença, permaneceremos incapazes de estabelecer vínculos de responsabilidade, de nos identificarmos com o outro. Como resultado, temos simples exemplares humanos, cada um falho na capacidade de relação com o outro. A “célula de humanidade” é resultado da interconexão dos diversos indivíduos a partir de vínculos. Em segundo lugar, é necessário romper com a fragmentação histórica e inserirmo-nos na construção da continuidade histórica necessária entre passado, presente e futuro. As experiências não são átomos isolados, devem sim estar interligadas em um conjunto denominado história – essa ligação temporal é a célula obtida a partir dos diferentes acontecimentos não mais isolados, ou seja, é consciência. Em terceiro lugar, as próprias reações subjetivas, os sentimentos, não são estanques. A impressão de não comunicação, de isolamento entre esses sentimentos, fragmenta a própria subjetividade. Vivemos, assim, em uma sucessão de prazeres ou sofrimentos desvinculados, onde o imperativo do *momento* é o critério para a satisfação. É imprescindível a geração de célula: vinculação com o outro, continuidade histórica, não isolamento dos sentimentos. O desafio educacional reside no desfazer da *era atômica* e na conseqüente formação do ser humano apto a constituir *células de humanidade*.

Indiferença e barbárie foram amplamente tematizadas na obra organizada por Adauto Novaes, intitulada *Civilização e barbárie*²¹. O texto *Indiferença, nova forma de barbárie* (Gabriel Cohn), analisa e põe em tensão os termos *diferença* e *indiferença*, conectando-se perfeitamente com as discussões acima desenvolvidas. O ponto de partida das reflexões é a

²¹ Vale destacar o sentido Adorniano para o termo *barbárie*. Não ocorre um dualismo, mas a não coincidência entre o desenvolvimento material, tecnológico, e a promoção da humanidade. Isso é possível de se perceber no texto *Educação contra a barbárie*, onde se expõe: “Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás, uma tendência imanente que a caracteriza” (EE, p. 155).

ideia de civilização, cultura²² e humanidade em íntima conexão, mediante a *formação* que possibilitaria a efetiva dialética do tato. A urgência é “recuperar o complexo significado que anima a idéia de civilização e a torna inseparável da idéia de cultura, entendida esta na sua acepção mais plena, como cultivo da humanidade, como formação” (2004, p.82). Pela formação, e aqui estamos diante de um ideal educativo, é possível compreender a humanidade fixada não na indiferença, pois a indiferença é condição para a não-aceitação. Conforme os argumentos do texto (p.84 ss), civilidade e formação constituem o oposto à barbárie, partindo da noção de que a responsabilidade enquanto cuidado com outro se opõe à indiferença. Dessa forma, faz-se necessário evitar que “o respeito pelo outro deslize rumo à indiferença pelo outro. A aceitação generalizada da diferença é a expressão exata da indiferença” (p.85), considerada pelo autor como a nova forma de barbárie e promotora de barbáries.

O argumento foi aqui conduzido de modo a demonstrar que a atomização desemboca na indiferença. Além disso, foi pontuada a formação como alternativa para reduzir a distância entre cultura e humanidade. A partir dessas observações é possível atribuir à educação o compromisso de possibilitar ao humano a verdadeira inserção na experiência, o que ocorre pela consciência de que não há formação humana sem a re-significação do passado, a plenitude do presente, como tempo no qual podemos agir, e o olhar visionário ao que virá.

Relaciono tudo isso ao termo *utopia*, pois nada justifica melhor essa vinculação, e continuidade histórica, do que esse termo. Em entendimento mais detalhado, e sigo aqui as oportunas considerações de Gadamer no texto *O que é práxis? As condições da razão social*, utopia “não é um esboço de objetivos de ação. O característico da utopia é, mais claramente, que nos conduz até o momento da ação [...]. Não é, primeiramente, um projeto de ação, mas uma crítica do presente” (1983, p.50). Assim é que se efetiva a estreita relação entre o olhar que vislumbra a plena realização do estado humano e que, no entanto, o faz mais como um olhar crítico ao momento presente, e aos constituintes que permitiram chegar a esse estado atual. Assim sendo, o olhar ao presente assume sua função na própria dialética do esclarecimento, nesse processo histórico de auto-reflexão que permite a constituição do humano, pois na experiência utópica “permanece algo de negativo contra o que existe, embora lhe continue a pertencer” (TE, p.45). Nesse aspecto, a utopia se vincula à esperança, a partir da qual Adorno aponta para o que é verdadeiro: “a pergunta a colocar seria então se temos mais razão para amar o que sucede a nós, para afirmar o que existe, porque existe, do que de tomar como ver-

²² Rodrigo Duarte (2007, p.150 ss.) analisa o problema do entrelaçamento de cultura e barbárie a partir do enfoque da *indústria cultural*, sendo esta entendida como a exploração planejada da cultura, caracterizando a dominação da vida humana, a partir da subversão das manifestações culturais autênticas.

dadeiro aquilo de que temos esperança” (MM, 61, p.85). Esse aspecto da esperança põe em conexão a crítica do presente a partir do olhar ao passado, a fim de questionar a aceitação do que existe simplesmente por estar dado a nós. Por outro lado, a crítica do presente é inscrita sob o olhar da esperança, o caráter ético propriamente dito, no qual o pensamento visualiza aquilo que posso vir a ser, no sentido de futuro.

Na *Crítica da razão prática*, ao diferenciar a causalidade natural da causalidade pela liberdade, sendo essa própria do *reino dos fins*, Kant renuncia radicalmente a consideração ao passado e o põe como totalmente fluído, por não termos mais este momento às mãos. Considerando o que determina a ação a partir da *segunda crítica*, qualquer tentativa de vincular o fato presente ao passado subtrai toda responsabilidade moral. E, em se tratando de causalidade, o ato somente é imputável pressupondo a autonomia do presente frente a qualquer influência passada:

visto que o tempo passado não está mais em meu poder, cada ação que pratico tem que ser necessária mediante fundamentos determinantes que não estão em meu poder, isto é, jamais sou livre no momento em que ajo [...]. Pois a cada momento estou sempre sob a necessidade de ser determinado a agir mediante aquilo que não está em meu poder, e a [...] série infinita dos eventos, que eu sempre só prosseguiria segundo uma ordem já predeterminada e não iniciaria espontaneamente em parte alguma, seria uma cadeia natural constante, portanto minha causalidade jamais seria liberdade (CRPr, §169-170).

Essa forma de considerar a moralidade salva, por um lado, a ação de todo determinismo estranho ou predestinação, levando à possibilidade de alterar o curso dos acontecimentos. Nesses termos não apenas sofro a ação histórica, mas ajo sobre a história, o que é possível somente ao ser racional possuidor de liberdade e autonomia da vontade. Ao determinismo, à dependência dos eventos passados, Kant chamou de *mecanismo natural*, por ser comum a toda natureza dita irracional. Mas, e por outro lado, essa quebra de vinculação ao passado tem como efeito colateral a fixação no presente como momento suficiente na constituição humana. Admitindo a necessidade de causalidade por liberdade em oposição à natural com seu vínculo ao passado, a consequência é o processo de individuação do indivíduo, quando este assume a etiqueta da era atômica.

Em Adorno o *passado* e o *presente* estão continuamente voltando sua face um ao outro, em um processo de constituição da moralidade, identificado como o imperativo da geração de células de humanidade. Retomando o problema da atomização e a consequente individuação, a noção de vínculo temporal se constitui em alternativa decisiva, significando a memória posta à salvo do esquecimento. Faz-se indispensável que os *choques do real*, no qual

está a origem do pensamento, não se tornem momentos isolados na história, mas se configurem em uma sucessão intimamente vinculada e, assim, constituidora da consciência. Se, por um lado, temos aqui a condição para despertar o indivíduo, por outro, quando ausente esta noção de vínculo temporal, as experiências se tornam átomos isolados. É o diagnóstico de que a “vida transformou-se numa sucessão intemporal de choques, entre os quais se rasgam lacunas, intervalos paralisados” (MM, 33, p.46). Assim, a vinculação histórica aqui defendida constitui-se em desafio ético-educativo, na medida em que remete ao cuidado, ao evitar os elementos que, no passado, levaram ao problema enfrentado. “O cuidado com a memória fez dela não só um objeto de estudo, mas também uma tarefa ética: nosso dever consistiria, assim, em preservá-la, em salvar o desaparecido, o passado, em resgatar, como se diz, tradições, vidas, falas e imagens” (GAGNEBIN, 2007, p.35), ou seja, a experiência vivida pelos outros e pelo indivíduo mesmo enquanto núcleo de força que impulsiona para novas experiências de vida, superando os fatores perversos do passado e alimentando aquilo que contribuiu para a constituição ética das relações humanas. No sentido de resgatar tradições, vidas, falas, imagens, Gagnebin afirma, no mesmo texto, que “muitas pessoas entre nós nem precisam esquecer: simplesmente não sabem, por exemplo, o que essa palavra ‘Auschwitz’ representa” (p.37). História, Filosofia, Arte, todas vinculadas à educação no sentido de fazer valer a fala, o local do outro, como testemunho de um momento da história da humanidade, mas, mais que isso, como testemunho do ser humano que se constitui a partir do local ocupado pelo outro, do intercâmbio de experiências de vida.

A fim de detalhar esse enfrentamento do passado e presente, e a constituição da moralidade, remeto ao texto *O que significa elaborar o passado*²³. Nesse texto é possível perceber a tônica que a interconexão de *passado* e *presente* assume, evitando a incisiva indiferença que a *Crítica da razão prática* enfatizou. O passado não é algo que não está mais à mão, mas é material disponível para toda dialética entre *presente* e *utopia*, entre o estado atual e a necessidade de vislumbrar algo melhor, como crítica àquilo que permitiu ao presente se converter naquilo que é. Em tal texto, Adorno aponta o problema de que o “desaparecimento da consciência da continuidade histórica [é] um sintoma daquela fraqueza social do eu, que Horkheimer e eu já procuramos derivar na *Dialética do esclarecimento*” (EE, p.32). Retomando a obra de 1947, tem-se o que significa esta fraqueza do *eu*: “Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com maior segurança se tornar igual” (DE, p.27).

²³ Em, *Educação e emancipação*, p.29.

Essa igualdade se deve, dentre outros aspectos, à não vinculação das experiências entre si, e da não vinculação do próprio indivíduo à sua totalidade de experiências. O que significa a tentativa de gerar coesão pela coerção, que só é possível com a efetivação da era atômica: “A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo; seria digna de escárnio a sociedade que conseguisse transformar os homens em indivíduos” (DE, p.27). O problema é que esses indivíduos mesmos, cuja condição de existência é a lucidez de seu tempo de experiências contínuas, acabam por não serem capazes de agir movidos pela consciência provinda de tais experiências, mas a partir da igualdade gerada pela vergonha ou medo de ser diferente: “Que todos os homens sejam iguais uns aos outros, é precisamente o que viria a calhar para a sociedade. Ela considera as diferenças reais ou imaginárias como marcas ignominiosas, que atestam que não se avançou o bastante, que algo escapou da máquina e não está inteiramente determinado pela totalidade” (MM, 66, p.89). Tal má universalidade nega a possibilidade de compartilhar as diferenças, pondo o universal como a anulação dessas. Para Adorno a vida em sociedade deveria ser conduzida tendo o ideal de integração das diferenças como seu objetivo, pois a proposta de coesão sem violência se constitui no sentido do próprio termo *sociedade*:

uma sociedade emancipada não seria nenhum Estado unitário, mas a realização efetiva do universal na reconciliação das diferenças. A política que ainda estiver seriamente interessada em tal sociedade não deveria propagar a igualdade abstrata das pessoas sequer como uma idéia. Em vez disso, ela deveria apontar para a má igualdade hoje, para a identidade entre os interessados no cinema e os interessados em armamentos, pensando, contudo, *a situação melhor como aquela na qual é possível ser diferente sem ter medo* (MM, 66, p.89 – grifo nosso).

O universal pode, então, significar a ausência do sujeito; temos a individualidade, mas não temos sujeitos – é o grave problema da ausência de subjetividade, característica da vida no interior da sociedade do capitalismo tardio: “onde o indivíduo não pode ser sujeito, instaura-se uma individualidade, cuja característica é a transformação do sujeito mesmo em mercadoria, que oferece como vantagem e valor a força de trabalho, o próprio corpo, informação ou sua própria consciência” (TIBURI, 2005, p.129). Diante disto, a “filosofia de Adorno filia-se [...] à crítica do individualismo como resto danificado do sujeito” (ibidem, p.135).

A ênfase kantiana do passado destituído de seu elemento de causalidade inscreve o sujeito ético em um presente contínuo e o resultado é que “a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente” (EE, p.33). Evitar tal adaptação e alienação é tarefa da educação em seu processo de constituição de células de humanidade em meio ao todo atomizado, e a consideração do passado em seu elemento promotor e necessário à

dialética do esclarecimento²⁴, somente vai ocorrer “no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou” (EE, p.49).

O que surge de todas essas discussões é que o estabelecimento de *vínculos* está na base de todas as discussões éticas. Vínculo, enquanto diferenças que não nos tornam indiferentes; enquanto necessidade de consciência dos momentos históricos, dos tempos que se conectam na formação do humano; vínculo, enquanto importância de formar identidade a partir das diversas experiências individuais que permitem o reconhecimento do outro, e o reconhecimento de si. Vínculo é a geração de células de humanidade. Com isso, alguns problemas surgem provocantes: *Como a educação pode se comprometer diante disto? É possível reivindicar que a escola promova ou eduque para o estabelecimento de tais vínculos? Como significar eticamente a educação, tendo como base tais desafios, e a concepção de sujeito até então defendida? Como solução para tais questionamentos, será desenvolvido argumento em defesa da significação ético-educativa a partir do termo *plasmar linguístico*. O eixo norteador está, então, no sentido ético que envolve o dar forma à linguagem a partir do espaço escolar e, em sentido mais amplo, a partir dos processos formativo-educacionais que se estabelecem no decorrer das experiências de vida do indivíduo.*

5.2 A ética e a estética em sua dimensão pedagógica

Não é possível conceber a educação sem a vinculação com a ética, e a ética não tem outro ponto de apoio a não ser o estético – enquanto o sensível, aquela materialidade corpórea que rompe o abstrato –, o qual repõe a preocupação sobre a formação humana. É necessário que ocorra esta reposição do interesse sobre a formação, e aqui em sentido formal de instituições de ensino, pois esse espaço é local privilegiado de desenvolvimento da consciência da realidade, consciência do outro, consciência de si. Em outras palavras, a escola tem a grande possibilidade de aperfeiçoar as experiências e educar a sensibilidade, o que seria, em linhas gerais, a educação estética. Enfatizo que a consciência da realidade, do reconhecimento do outro e de si mesmo em não sobreposição, deveria ser o motor estético e ético da formação desde a infância.

Isso remete à preocupação estética de Adorno no que se refere à formação escolar. Deveríamos ter preocupação com aquilo que as crianças têm em defasagem, aquilo que,

²⁴ O passado se torna promotor da dialética do esclarecimento pelo fato de manter o ser humano lúcido dos motivos pelos quais o presente assumiu determinadas características. Também, por dar condições de o pensamento retornar sobre si mesmo, compreendendo sua formação histórica.

muitas vezes, não conseguem aprender: “o indescritível empobrecimento do repertório de imagens, da riqueza de *imagines* sem a qual elas crescem, o empobrecimento da linguagem e de toda a expressão”²⁵, dirigindo o olhar a esse problema para “discutir se a escola não pode assumir esta tarefa” (EE, p.146). Esse olhar que recai sobre as instituições de ensino, propondo o desafio de ser o espaço no qual este *repertório mental* de imagens, de linguagem, encontraria seu pleno desenvolvimento, é plenamente possível de aceitação. Enfaticamente, essas instituições não podem se abster dessa tarefa, em vista do critério qualitativo que permeia a educação, para aquém dos índices de aprovação ou desaprovação, das ampliações de espaços físicos (sem, é claro, abstrair da importância de tais critérios). No momento em que a escola assume a tarefa de gerar esse enriquecimento de imagens e de linguagem, a preocupação recai sobre a ampliação mental, a ampliação dos referenciais interpretativos do mundo, ampliação da capacidade de realizar experiências no mundo.

Esse é o meio no qual a criança já deve ser inserida e, muito mais, é esse o meio que a criança já deve estar construindo, seu meio próprio no qual habita, sua linguagem. Isso encontra fundamentos a partir, principalmente, de Gadamer, para quem, a linguagem “não é um mero instrumento, ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos” (1983, p.11). Assim sendo, “cada vez que se leva a cabo uma comunicação, não só se usa, como também se plasma a linguagem” (p.12). Seguindo essas linhas, nota-se que o ser humano não usa a linguagem, ele é linguagem, é comunicação que se efetiva no diálogo efetivo, ou seja, que modifica os envolvidos – o que significa, em última instância, o plasmar do humano, o plasmar da linguagem.

Nós somos a palavra, a linguagem; nós não a usamos, nós nela vivemos: “as palavras que usamos na linguagem nos são a tal ponto familiares, que estamos aí por assim dizer nas palavras. Elas não se tornam objeto. O uso da língua não é de modo algum o uso de algo. Nós vivemos em uma língua como em um elemento, como o peixe na água” (GADAMER, 2007, p.95). Vislumbra-se o real desafio que é a sala de aula: ela deve ser o espaço do plasmar deste mundo, desse elemento no qual vivemos. Pela construção da linguagem é possível construir sentido, gerar sentido; por esta construção a própria escola passa a ter sentido, convertendo-se em espaço comum no qual constituímos modos de compreender o mundo.

²⁵ Conforme Bruno Pucci, “ao mesmo tempo que gera a padronização de tudo, a Indústria Cultural atrofia a imaginação, a espontaneidade, a atividade intelectual do espectador. Faz desaparecer tanto a capacidade de crítica, como a do respeito ao ser humano. Exclui o diferente, o novo. Até o divertir-se significa estar de acordo. Sob o monopólio privado da cultura, a *tiranía deixa o corpo e vai direto à alma* (2007, p.31 – grifo do autor).

A relação disso com a proposta de significação ética para a educação se evidencia no momento em que percebemos a importância da relação com o outro, com a alteridade, como condição para este plasmar da linguagem, desse meio em que vivemos. Sendo a ética o pressuposto que nos orienta na boa condução e construção do indivíduo no interior das experiências coletivas, a sala de aula se converte em espaço privilegiado no qual os sujeitos ali envolvidos se percebem no desafio de dar forma a esse meio, construí-lo como espaço comum, o *habitat* sem o qual não nos orientamos adequadamente, o *habitat* referencial que nos identifica e, ao mesmo tempo, nos vincula²⁶. O grave problema é que há um desmembrar desse mundo, desse meio. O professor plasma – dá forma – a sua linguagem, a partir de sua função; o aluno, constitui sua linguagem, seu meio, tendo como referência sua posição, muitas vezes apenas receptiva; cada um, como um átomo isolado, não consegue constituir a célula a partir do qual se constitui o corpo comum denominado sala de aula. É como se cada um dos envolvidos habitasse as fronteiras do território, e uma *terra de ninguém* permaneceria inabitada: a linguagem comum permaneceria sem ganhar forma, sem ser plasmada e, conseqüentemente, ficaria falha a própria expressão do indivíduo, a manifestação de sua concretude²⁷.

Nesse sentido, a linguagem não se constitui simplesmente em um sistema de signos utilizados para *dizer* algo. Ela é salva a partir do conceito *constelação*²⁸, não tendo mais sua finalidade exclusivamente na representação e definição de conceitos. Na *Crítica da razão pura* (B93ss), o juízo – a capacidade de pensar e definir – é dado como a “representação de uma representação de um objeto”, ou seja, a representação de um conceito criado pela faculdade do entendimento. A partir da *Dialética negativa*, o sensível sobrevive a partir de seu meio linguístico, o qual é extinguido pelo pensamento reduzido ao conceito, ignorando o caráter de constelação e o elemento concreto:

O momento unificador sobrevive sem a negação da negação e mesmo sem entregar-se à abstração enquanto princípio supremo, de modo que não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses conceitos entram em uma constelação. *Essa constelação ilumina o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório. O modelo para isso é o comportamento da linguagem.* Ela não oferece nenhum mero sistema de signos para as funções do conhecimento. *Onde ela se apresenta essencialmente*

²⁶ Para Kant, o que nos vincularia é a ideia de *reino de fins*. O que se defende aqui é a vinculação a partir da forma dada ao meio no qual vivemos, a partir desse plasmar linguístico que identifica cada um e, a partir do qual, podemos nos relacionar.

²⁷ Sobre o conceito de *concreto*, ver capítulo 4.

²⁸ Conforme desenvolvido no segundo capítulo, a constelação refere-se aos diversos olhares – diversos conceitos – que entram em tensão quando se quer conhecer algo; também, faz referência à diversidade de experiências que, não se esgotando, contribuem para o entendimento de algo.

enquanto linguagem e se torna apresentação, ela não define seus conceitos. [...] Na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si (2009, p.140-141 – grifo nosso).

Estamos diante de uma diferença: *a linguagem é tão somente um sistema de signos a partir do qual o conceito é dito, ou a linguagem é o meio no qual cada um vive, se manifesta e a partir do qual deve ser conhecido?* Conforme Tiburi, “na filosofia adorniana, a linguagem deixa de ser um objeto, em seu sentido puro e simples, ou um instrumento para designar objetos; ela passa a ser lugar de uma experiência [...]. A própria linguagem aparece como experiência enquanto convívio e fala sem dominação sobre o não-idêntico” (2005, p.68). A *Teoria estética* nos indica a relação que se estabelece entre a *linguagem* e o *concreto*, destacando, exatamente, o caráter de *meio linguístico*: “o meio pelo qual as obras de arte existentes são mais do que a existência não é um novo ser-aí, mas a sua linguagem. As obras autênticas falam mesmo quando recusam a aparência” (p.124). Esse *ser mais* do que a existência, indica algo surgido para além do evidente, do que aparece. Ou seja, indica o elemento concreto que precisa ser percebido a partir do seu meio, compreendido aqui como *meio linguístico*, local em que se efetivam as experiências, nos comunicamos, sem, contudo, ocorrer sobreposição de interlocutores. Dizer que a obra de arte fala mesmo quando recusa a aparência – tornando-se não-evidente – faz considerar o essencial como aquilo que permanece escondido e, por isso mesmo, provocativo. Reconhecer esse caráter essencial é tarefa da razão que respeita a constelação de momentos que se inter-relacionam e constituem sentido:

o sentido de uma obra de arte é ao mesmo tempo a essência que se oculta no fático; traduz em aparição o que esta de outro modo esconde. A organização da obra de arte, isto é, o agrupamento dos seus momentos e o seu inter-relacionamento, tem este objetivo e é difícil, mediante a atitude crítica, distingui-lo do elemento afirmativo, da aparência da realidade do sentido, tão cuidadosamente como agradaria à construção conceptual filosófica (TE, p.124-125).

Deparamo-nos com a necessidade de atribuir o sentido estético da obra de arte ao próprio ser humano. Quanto de nós se oculta na manifestação do fático! *Não estaria o essencial, o verdadeiro, nesse conteúdo que se oculta?* Enquanto alternativa de novas descobertas e novos sentidos, sim, ali está o verdadeiro, pois o pensamento que pensa compreender se percebe insuficiente, exigindo o renovar da experiência. Diante desse oculto no qual estaria a verdade, o pensamento que retorna a si mesmo não mais se reconhece, mas percebe-se estranho em sua insuficiência de conteúdo. Porém, é somente “no olhar para o desviante, no ódio à banalidade,

na busca do que ainda não está gasto, do que ainda não foi capturado pelo esquema conceitual geral, que reside a derradeira chance do pensamento” (MM, 41, p.58).

Afirmado na *Minima moralia* (122, p.168) e repetido em *Dialética negativa* (2009, p.48), esse estranhamento do pensamento sobre ele mesmo permite a abertura para o novo que está oculto no fático. E mais, é a chance para pensar uma relação verdadeira entre o pensamento e o pensado: “Verdadeiros são apenas aqueles pensamentos que não compreendem a si mesmos”. Não compreendem a si mesmo devido ao desvio ocorrido na regra tradicional da adequação entre pensamento e pensado como sendo a verdade. Conforme indicado em *Dialética negativa* (p.43), os pensamentos devem ir ao extremo, nada deve deter esta capacidade humana denominada *pensar*. Isso significa, em últimas palavras, “pensar perigosamente; estimular o pensamento a partir da experiência da coisa, não recuar diante de nada, não se deixar embarçar por qualquer conveniência do previamente pensado” (OPF, p.23). A linguagem, enquanto posse de um sujeito que diz algo, está em conexão com uma novidade, a linguagem enquanto meio no qual esse outro está inserido, o que impõe a necessidade de não recuar diante do não pensado, mas encontrar nisso a chance para a filosofia e para a possibilidade de reafirmar o plasmar da linguagem como sendo o fundo moral da constituição do humano. Tudo isso enfatiza a ideia do plasmar linguístico da sala de aula como resultado de uma relação entre sujeitos os quais, ao mesmo tempo em que constituírem linguagem, devem ser compreendidos a partir dessa constituição. Porém, essa constituição não ocorre somente em sala de aula, mas já é algo que o aluno vem constituindo anteriormente à vida escolar e continuará constituindo em paralelo à escola, nas diversas relações que estabelece na vivência social. Desse modo, compreender o outro significa, também, compreender seu meio linguístico anterior e paralelo à escola.

Como é possível vincular a formação ética a partir do plasmar linguístico? Como é possível que, no vínculo com o outro em seu meio linguístico, e aqui focado no ambiente sala de aula, seja derivada a sensibilização moral? A vinculação entre arte, filosofia e educação se constitui em alternativa pedagógica fundamental para pensar a formação e a sensibilização moral. O sentido da ética e moral é posto, aqui, seguindo as linhas de Hermann, em sua estreita relação com a educação, e como devendo ser preocupação da filosofia da educação. Em Autocriação e horizonte comum,

a investigação sobre o sentido ético da educação está muito próxima das questões mais pungentes com as quais os educadores se defrontam e que, longe de ser uma finalidade metafísica ou de diletantismo, as questões éticas podem ser trabalhadas como uma *arte de viver* (2010, p.92 – grifo nosso).

O meio linguístico solidamente constituído, esse meio no qual estamos inseridos, é condição para desenvolver a arte de viver. É nesse meio, para além dos meros signos a partir dos quais dizemos o mundo, que a arte de viver encontra sua condição de desenvolvimento ou, de aprendizagem. Em outras palavras, o lugar ocupado pelo outro e por mim, a consideração pela experiência individual enquanto local da manifestação do concreto que identifica cada um e a partir do qual devemos ser reconhecidos, as estratégias que orientam o modo como habitamos nosso meio, podem ser entendidos, para usar a expressão de Hermann, como *arte de viver*. Tudo isso é fundamental para a educação, e somente teremos condições de educar pessoas capazes de habitar qualificadamente o meio em que vivem, no momento em que dermos a devida atenção ao modo como se está plasmando a linguagem, como se está edificando esse meio próprio no qual vivemos. Dessa forma, mediante a educação, ocorre o “processo compreensivo que exige quebrar nossas resistências para nos abirmos ao outro, para *deixar valer a palavra do outro*. O encontro com a alteridade nos enriquece ao integrar o que nos falta, ao experimentar que nem sempre o que sabemos é suficiente para compreender a situação” (HERMANN, 2010, p.117 – grifo nosso). A experiência do mundo não pode ser outra a não ser aquela que permite valer a palavra do outro. Nesse sentido é que a sala de aula deve assumir algumas tarefas básicas: ser o espaço no qual a linguagem é formada; permitir que o outro compartilhe dessa linguagem sem medo; garantir a subjetividade apta a reconhecer esse meio no qual o outro está inserido. Sobre isto recai o sentido ético-educativo de sujeito estético, esse que é capaz de realizar experiências sempre renovadas com aquilo que o outro é em sua concretude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Proponho estas considerações em três blocos temáticos, nos quais estabeleço as relações entre os capítulos e indico alguns elementos que considero decisivos para entender a significação ético educativa do sujeito pós-metafísico em Adorno.

I

O termo plasmar linguístico está em íntima conexão com o ideal de construção. O ato pedagógico não se identifica com produção, pois nessa, os envolvidos agem sobre o outro como se esse último fosse um objeto a ser manipulado. A produção ocorre nos moldes tecnológicos de fabricação de materiais: um utensílio doméstico é produzido, um automóvel é produzido, produzem-se alimentos etc. A sala de aula é local de construção, portanto, não possui nenhuma semelhança com manipulação. Por ser ato construtivo, ocorre o reconhecimento da novidade do outro e do local do outro. O imprevisto passa a ser elemento altamente qualificado, pois, é o outro (aqui entendido tanto o aluno quanto o professor) que está manifestando-se e contruindo-se, plasmando o meio em que habita, e a partir do qual se relaciona – sua linguagem –, tanto em dimensões pessoais quanto em dimensões de grupo. Na relação, o termo constelação indica o modo como tudo isso ocorre. Compreender e dizer o outro, significa considerá-lo a partir da constelação de momentos historicamente construídos. O problema com que precisamos nos defrontar é se as instituições de ensino são capazes de, realmente, perceber esta constelação própria de cada indivíduo e, ainda, se tais instituições estão sendo promotoras de tais momentos construtivos. Não raro percebemos atividades isoladas (principalmente em projetos desenvolvidos nas escolas), como atividades-extras que não somam a esse plasmar linguístico, não se inserem dentro de uma constelação de momentos.

II

Existe algum pressuposto a ser levado em consideração no momento da relação com o outro? A confirmação de pressupostos pode ser defendida como radicalmente necessária. O maior problema está em que consistem tais pressupostos. Para esclarecer isso, em primeiro

lugar faço uma referência a um aspecto negativo. A sala de aula, enquanto momento de encontro com a concretude (este indivíduo portador de sentido para além das atribuições apreendidas), a partir da perspectiva ética e, também, na perspectiva do conhecimento, não pode seguir o parâmetro da razão que, como juíza, dita as regras e obriga o objeto a responder a tais interrogações. Para Kant, este é o atributo da razão, ditar as regras à natureza; e esta, tem como atributo dar uma resposta – é a tradicional relação sujeito e objeto, posta como núcleo epistemológico e ético.

Negando esta relação, o professor passa a ser um personagem fundamental, mas não absoluto em termos de condução do processo de ensino e aprendizagem. Em sala de aula, não raro nos deparamos com a novidade do outro, dada a partir do seu local próprio, e que põe em crise os procedimentos previamente calculados. Se nossa razão obrigasse à respostas conforme as interrogações por ela postas, todo plano de ensino não seria passível de falha, pois o objeto aluno seria obrigado a responder aos ditames prescritos. O problema está em como a razão que dita as regras reagirá diante da novidade que surge do outro em sua condição de concreto, na qual resiste sempre, em expressão de Hermann, uma promessa de vida. E essa promessa obriga tanto o professor quanto o aluno, a admitir o local que o outro ocupa como sendo o local a partir do qual devemos compreender ou conhecer. Essa manifestação não é serva dos ditames racionais, porém ocorre tão somente no momento em que o corpo surge e a sensibilidade se defronta com ele. Se, em momento posterior, a razão com o entendimento realiza a síntese, a conceituação, o ajuizamento, o pressuposto fundante de todo esse percurso está no reconhecimento do outro em seu local de manifestação, seu meio linguístico.

Isso remete, em Adorno, à perda da evidência. Somente é possível a centralidade posta na razão que dita as regras ao outro, se admitirmos esse outro meramente como um material passivo e a linguagem como sendo unicamente um meio de dizer algo, um instrumento da razão. A educação infantil é exemplo paradigmático de tal desafio. O período de adaptação nada mais é do que o momento de constituir linguagem comum. É o momento em que o professor se defronta com os limites sensíveis da razão e, assim, percebe que é insuficiente ditar regras, sendo necessário, constituir o meio linguístico. Constituímos linguagem como seres viventes; vivemos a linguagem como sendo o local que constituímos – nosso lócus próprio; cada um de nós, enquanto envolvidos do processo de ensino e aprendizagem, compartilhamos desse mundo linguístico, esperando que sejamos compreendidos a partir da manifestação deste meio; constituímos linguagem comum no momento em que nos permitimos coabitar e criar sentido exatamente por esse estar junto. O pressuposto da relação está no reconheci-

mento de que o outro ocupa um local próprio, constituído por ele, e que, ao mesmo tempo, o constitui.

No entanto, muito além da educação infantil, percorrendo todos os níveis de ensino, quando a sala de aula se transforma em um meio linguístico comum a todos, promove-se, juntamente com a construção/significação dos conhecimentos, a educação moral do ser humano; é a partir daí que devemos pensar a educação em uma perspectiva ética. Essa promessa de vida é difícil de ser aceita nas práticas pedagógica orientadas pela razão que deve ditar as regras ao outro meramente obediente.

A perda da evidência se constitui, para Adorno, em instigação ao pensamento. Nada mais há de óbvio, vivemos em uma época tecnológica onde as identidades *on-line* são mascaradas, a própria relação abstrai o corpo, priorizando um perfil virtual. Outro problema é o encobrimento ideológico que os fatos podem receber, o que, somado à fraqueza de entendimento, resulta na desqualificação do material apreendido pelos sentidos. Reconstruindo o argumento, com a ausência dos limites que somente o corpo pode nos dar, nossa capacidade perceptiva, de sensibilidade, apreende um material desqualificado, possivelmente carente de dados reais, ou muito aquém do concreto apontado pelo filósofo de Frankfurt como o local da verdade. Por isso é que a estética, enquanto *aisthesis*, capacidade de percepção do outro, está intimamente vinculada a esse ideal de formação ética, e sobre isso recai a necessidade do árduo esforço pedagógico: educar a sensibilidade, a percepção do outro, educar para o reconhecimento do local do outro, educar para constitui um local comum. Pensar eticamente a educação é proporcionar ao ser humano as condições para se relacionar com o corpo qualificadamente, bem como prover as condições para ampliar a consciência a ponto de estar apto a reconhecer e reagir diante de compreensões ou comportamentos estandardizados. A educação deveria levar o indivíduo a ocupar qualificadamente seu espaço e tempo de vida.

III

O imperativo categórico tem o objetivo, em palavras kantianas conforme a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de gerar uma ligação sistemática entre os seres humanos. Enquanto lei moral, tal imperativo deve orientar o estabelecimento de máximas, as quais nos conduzem na ação. Entre a lei moral e a ação, Kant (MC) define a existência de uma folga para a livre escolha do modo como ocorrerá a aplicação da lei. Mesmo assim, a relação com a moralidade tem o único critério da lei e, mesmo que pudermos encontrar várias formas de aplicá-la, o fio condutor está previamente dado. Em critérios morais, não há possibilidade de

afastamento da lei, de modo que a escolha não é, de todo, livre, pois cada ação deve ser compatível com tal imperativo moral. Não existem muitas opções: devo somente seguir a lei. De tal modo, a livre escolha segue somente critérios lógicos de adequação (lei – máxima – prática): a ação não pode se afastar da lei, se quiser salvar a ligação sistemática denominada *reino dos fins*. O olhar dirigido para a lei moral dentro de nós, assim como o dirigimos para o céu estrelado acima de nós, como forma de orientação, pode nos tornar cegos às reivindicações de vida do outro, gerando a relação fria de um simples dever que preciso seguir. Desse modo, não é o outro que me move à ação, mas a lógica do dever. Meu olho está posto nesse critério.

É exatamente no levar ao extremo esse espaço para a livre escolha que reside o problema educacional. *Como educar a capacidade de escolha, como tornar o ser humano apto a decidir moralmente?* É possível defender a necessidade da educação que desenvolva modos de experiências com o outro, na capacidade de visualizar, sentir o corpo do outro como algo que, passível de destruição, precisa ser cuidado. Aqui, o imperativo não é lógico-conceitual, mas é sensível, posto ao deparar-me com o limite físico e com o limite do sentimento que o outro tem. Ninguém tem o direito de infligir dor ao outro, pois esse outro é ser sensível, muito antes de ter a lógica desenvolvida. Educação e ética exigem, então, desenvolver uma postura humana diante daquilo que não pode ser reduzido ao conceito: a dor, o sofrimento, a concretude do outro. Assim é que se conecta a estética, enquanto sentidos aptos a perceber a vida em sua concretude, a sensibilidade mesma. Enquanto sensibilidade, é pela estética que ocorre o reconhecimento do local do outro, o impulso à compreensão, e o impulso à ação.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2005a (Obra Completa, 6).

_____. *Dialética negativa*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009b.

_____. *Educação e emancipação*. 3. ed. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *Experiência e criação artística – paralipômenos à “Teoria Estética”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003 (Arte e Comunicação: 81).

_____. *Kierkegaard: construcción de lo estético*. Traducción de Joaquín C. Mielke. Madrid: Ediciones Akal, 2006. (Obra completa, 2).

_____. *Minima Moralia – reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

_____. Observações sobre o pensamento filosófico. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p.15-25.

_____. Sobre sujeito e objeto. In: _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p.181-201.

_____. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [s.d]. (Arte e Comunicação:14).

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FCH: 2005.

ANTELME, Robert. *A espécie humana*. Tradução de Clara Alvarez. Lisboa: Editora Ulisseia, 2003.

APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar A. de Almeida; Antônio A.; Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingue por Valentín García Yebra. 2. ed. rev. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

BORBA, Siomara; KOHAN, Walter (org). *Filosofia, aprendizagem, experiência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

CANTO-SPERBER, Monique. *A inquietude moral e a vida humana*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CLAUSSEN, Detlev. *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*. Traducción de Vicente Gómez Ibáñez. València: PUV, 2006.

DALBOSCO, Cláudio A. *Pedagogia filosófica: cercanias de um diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007. – (Coleção Educação em foco).

_____. *Pragmatismo, teoria crítica e educação: ação pedagógica com mediação de significados*. Campinas: Autores Associados, 2010.

DALBOSCO, Cláudio A.; EIDAM, Heinz. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

_____. *Mimesis e racionalidade – a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993 (Coleção Filosofia: 29).

FLICKINGER, Hans-Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas: Autores Associados, 2011 (coleção Educação contemporânea).

GADAMER, Hans-Georg. Acerca da disposição natural do homem para a filosofia. In: _____. *A razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983b. p.78-87. (Biblioteca Tempo Universitário: 72).

_____. Acerca do filosófico nas ciências e do científico na filosofia. In: _____. *A razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983c. p.09-25. (Biblioteca Tempo Universitário: 72).

_____. Ciência histórica e linguagem. In: _____. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Vol. IV. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p.59-68. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. Hermenêutica como filosofia prática. In: _____. *A razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983 d (Biblioteca Tempo Universitário: 72). p.57-77.

_____. O que é a práxis? As condições da razão social. In: _____. *A razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983a. p.41-56 (Biblioteca Tempo Universitário: 72).

_____. Pensar com a língua. In: _____. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Vol. IV. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p.91-100. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa. In.: _____. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2.ed. Pretópolis: Vozes, 2007. p.9-27.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O que significa elaborar o passado. In.: PUCCI, Bruno; LASTÓRIA, Luiz A.C. N; COSTA, Berlarmino C. G. (org.) *Tecnologia, cultura e formação: ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez, 2003. p.35-44.

_____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GÓMEZ, Vicente. *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

GÓMEZ, V.; WELLMER, A. *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*. Valência: Guada, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber; Paulo A. Soethe; Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In.: _____. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009. p.65-84.

HERMANN, Nadja. À procura de vestígios da formação. In.: CENCI, Angelo V.; DALBOSCO, Claudio A.; MÜHL, Eldon H. *Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica*. Passo Fundo: UPF, 2009. p.149-160;

_____. *Autocriação e horizonte comum – ensaios sobre educação ético-estética*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010. – (coleção Fronteiras da educação).

_____. *Ética e estética: uma relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 2005.

HOBSBAWM, Eric, *A era dos extremos: o breve século XX*. Tradução de Marcos Santarrita. Ed. 2, 30ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Globalização, democracia e terrorismo*. Tradução de José Viegas. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

HÖFFE, Otfried. O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo, §§82-84. *Studia Kantiana*. Santa Maria, n.8, p.20-38, mai. 2009.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-RIO, 2006.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2. ed. rev. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Pedagogía*. Traducción de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual. 3. ed. Madrid: Ediciones Akal, 2003 (Básica de Bolsillo, 85).

_____. Sobre a discordância entre moral e a política a propósito da paz perpétua. In.: *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p.79-91.

KRAUS, Karl. *Os últimos dias da humanidade*. Seleção, tradução, posfácio e notas: António Sousa Ribeiro. Lisboa: Antígona, 2003.

MAREY, Macarena. La ética kantiana como “sistema de los fines”: algunas objeciones a las lecturas formalistas y procedimentalistas de la ética de Kant. *Studia Kantiana*, Santa Maria, n.10, p.73-112, dez. 2010.

MENKE, Christoph. *La soberanía del arte: la experiencia estética según Adorno y Derrida*. Tradução de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Visor, 1997. – (Colección La balsa de la Medusa, 85).

METZ, Johann Baptist; WIESEL, Elie. *Esperar a pesar de todo*. Traducción de Carmen Gauger. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *En tierra de nadie: Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*. Traducción de Roberto H. Bernet y Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2003.

NEL, Noddings. *La educación moral*. Propuesta alternativa para la educación del carácter. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

NOVAES, Adauto (org). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NOVAES, Adauto (org). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- COHN, Gabriel. Indiferença, nova forma de barbárie. In: NOVAES, Adauto (org). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ORTEGA, Joaquín Esteban. *Memoria, hermenéutica y educación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- PUCCI, Bruno. Educação contra a intolerância. In.: FÁVERO, Altair; DALBOSCO, Cláudio; MARCON, Telmo (org). Passo Fundo: UPF, 2006. p.404-418.
- _____. Teoria crítica e educação. In.: _____ (org). *Teoria crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p.11-58.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Tradução de Lílian do Valle. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens: precedido de discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 5. ed. Introdução de Jacques Roger. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RUSH, Fred (org). *Teoria Crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.
- SÁNCHEZ, Antonio Hernández. *La educación imposible*. Granada: Editorial Comares, 1999. – (Colección Enseñar y aprender).
- SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Tradução de Roberto Schwarz. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001. – (Coleção Ideias, n.2).
- SCHÖNECKER, Dieter. O amor ao ser humano como disposição moral do ânimo no pensamento de Kant. *Studia Kantiana*, Santa Maria, v.8, p.54-69, mai. 2009.
- SCHWARZBÖCK, Silvia. *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- TAFALLA, Marta. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003.
- TIBURI, Márcia. *Metamorfoses do conceito: ética e Dialética Negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.
- VENTÓS, Xavier Rubert de. *Ética sin atributos*. 2.ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.
- WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Traducción de José Luis Arántegui. Madrid: Visor, 1993. – (Colección La Balsa de la Medusa, 59).

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Vera de Azambuja Harvey. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

WOLF, Ursula. *La filosofía y la cuestión de la vida buena*. Traducción de Ángel Galán Buján. Madrid: Editorial Síntesis, [s.d].

WULF, Christoph. *Antropologia da educação*. Tradução de Sidney Reinaldo da Silva. Campinas: Editora Alínea, 2005.

ZAMORA, José Antonio. *Theodor W. Adorno: pensar contra la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.