

Possibilidades da educação para a emancipação no presente: considerações a partir de Foucault e Adorno

Pedro A. Pagni [\(1\)](#)

Resumo: O presente artigo reflete sobre as possibilidades de uma educação para emancipação no presente a partir dos pensamentos de Michel Foucault e Theodor Adorno. Partindo do que esses filósofos compreenderam por educação para emancipação a partir dos conceitos de crítica e de *Aufklärung* presentes em suas filosofias, e das divergências existentes entre elas, objetivamos caracterizar uma atitude comum que as nutrem e à luz da qual parece ser possível pensar a atualidade de seus pensamentos sobre o assunto. Argumentamos pela tese de que a partir da atitude crítica e da suspeita em relação ao *Aufklärung*, comum aos seus pensamentos, é possível pensar em uma educação para a emancipação que consiste no reconhecimento e nos cuidados em relação à própria minoridade, na qual se encontra imerso não apenas o educador, como também o educando. Salientamos que, se Adorno pensa nessa possibilidade como uma forma de resistência política ao existente – uma exigência ética para que Auschwitz não se repita –, Foucault a compreenderá como um modo de subjetivação capaz de criar modos de existência que implique mais do que em uma resistência, em uma forma de inovar a experiência social. Tendo em vista essas divergências, assim, entendemos que o pensamento de Foucault parece ser mais afirmativo do que o de Adorno para romper o círculo fechado do poder no qual está imersa a educação na “sociedade de controle”; porém, ponderamos que o pensamento do frankfurtiano é mais fecundo do que o do filósofo francês para levar ao limiar o ideal moderno de emancipação em que se assenta a educação atual e compreender a mágoa decorrente de nossa inserção como educadores no existente. Nesse sentido, ambos poderiam ser retomados para repensarmos criticamente o sentido de nossas ações como educadores, no presente, de modo que sejamos capazes não apenas de resistir ao existente, como também criar modos de existência que concorram para inovação da experiência social.

Palavras-chave: educação para a emancipação; Foucault; Adorno; ontologia do presente.

O conhecido ensaio “Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento (*Aufklärung*)?” parece ser um dos textos emblemáticos para se abordar o problema da emancipação e, de certo modo, da educação na modernidade. Ele é analisado em um dos debates com Becker, protagonizado por Adorno (1995, p. 169-186), no sentido de postular como o problema do *Aufklärung*, abordado por Kant nesse ensaio, ainda seria atual para se pensar nas possibilidades de uma educação para a emancipação, no presente, não obstante os fracassos sucessivos da pedagogia que se fundamentou nesse ideal, desde a modernidade. Foucault (1984, 2000) também abordou esse mesmo ensaio, assinalando-o como um dos marcos do

“discurso sobre *a e da* modernidade”, inaugurador de um fazer filosófico ou, melhor, de uma de suas tradições críticas que, desde então, se coloca esse problema como relacionado ao presente, do qual fariam parte, entre outros, a Escola de Frankfurt e os seus próprios trabalhos.

Se tomarmos essa última interpretação, ainda, haveria uma herança comum, crítica, nos pensamentos de Adorno e de Foucault que os tornariam fraternos na medida em que se interpelavam sobre o seu tempo presente, ao se colocarem o problema do *Aufklärung*. Se Adorno pensa criticamente o *Aufklärung* do ponto de vista de uma suspeita acerca de seu movimento subsequente, Foucault concordará com esse pensamento, compreendendo-o como uma atitude crítica em relação ao tempo presente, semelhante àquela assumida em seu trabalho filosófico. O problema, porém, é que essa fraternidade entre os pensamentos de Adorno e de Foucault não pode ser assumida sem uma análise um pouco mais detida acerca de suas práticas filosóficas e do que entendem por crítica, se quisermos ser minimamente rigorosos. Tampouco, sem essa mesma análise, se poderia admitir certa confluência do que ambos poderiam entender como uma educação para a emancipação, a partir de suas filosofias e da forma como estas interpelam o presente sobre o problema do *Aufklärung*. Embora encontremos mais indicações para se pensar nas possibilidades de uma educação para a emancipação no presente na obra de Adorno do que na de Foucault, já que este não escreveu especificamente sobre o assunto, parece ser oportuno pensar com esses autores o *Aufklärung* como um problema a educação atual. O que implica nos perguntarmos sobre o que seria esse problema e o que seria a crítica na educação.

Acreditamos que a análise e a reflexão sobre essas questões, por assim dizer, ofereceriam elementos teóricos para se pensar em forma de educação para emancipação que, ao mesmo tempo em que não desconsiderasse a necessária reflexão filosófica sobre os efeitos de poder produzidos pelo *Aufklärung*, indicasse no presente outros sentidos políticos às práticas educativas. Este é o objetivo geral deste artigo. Para tanto, analisaremos esses problemas teóricos, objetivando especificamente: (1) discutir algumas divergências e as eventuais convergências sobre o que esses filósofos contemporâneos, em particular, entendem por crítica, a partir de suas interpretações acerca do referido ensaio kantiano e de sua atualidade; (2) ensaiar com as suas filosofias, especialmente por meio da interpretação das conferências de Adorno sobre a educação ou de parte pequena de suas obras filosóficas e de algumas aulas e palestras de Foucault sobre o *Aufklärung*, a crítica e a arte pedagógica, uma discussão acerca das condições de possibilidade de uma educação para a emancipação no presente.

Crítica, *Aufklärung* e educação

Ao analisar o ensaio “Resposta a pergunta: o que é o *Aufklärung*”, Adorno (1995, p. 169) afirma que a postulação de que o *Aufklärung* seria a saída do homem de sua auto-inculpável minoridade ainda seria atual para a educação e para a democracia existentes. A democracia dependeria da vontade e da autonomia de cada um para se constituir enquanto tal nas sociedades Ocidentais. Por sua vez, a educação seria a forma pela qual, mediante outrem, a decisão e a coragem de

fazer uso de nosso próprio entendimento seriam possíveis, desde que se evitassem os resultados irracionais decorrentes de seu processo de racionalização e, conseqüentemente, concorrente para a perpetuação da dominação social. Nesse processo, segundo ele, o fetiche do talento foi exaltado como um pressuposto da formação daqueles indivíduos que efetivamente teria capacidade intelectual suficientes para serem tutores de outrem, déspotas que esclareceriam aos demais sobre o estado de menoridade em que se encontravam, ignorando as condições sociais necessárias à saída desse estado, a saber: a constituição de uma sociedade livre que, em tese, determinaria as possibilidades da emancipação. Como a sociedade atual não teria tal pressuposto, mas sim o da dominação, o fetiche do talento manifesto em algumas artes pedagógicas apenas serviria para determinar a ausência de liberdade presente nessa mesma sociedade. O mesmo ocorreria com o uso que se faz da autoridade nessas artes que, muitas vezes, tentam legitimá-la por intermédio de saberes ou de valores absolutos, tomados por aqueles que se autodenominam de tutores esclarecidos, governantes e mestres, não apenas como um meio necessário ao *Aufklärung*, e sim como um fim em si mesmo. Tal fim promoveria uma forma de menoridade e de dependência cega em relação a um outro, que nada teriam de emancipatória, concorrendo à reiteração dos totalitarismos presentes em nossa sociedade e, inclusive, para um certo conformismo ao existente, produzido pelo recalque das disposições subjetivas que, em tese, ainda almejavam a aptidão e a vontade de fazer uso do próprio entendimento e tornar-se autônomo. Se, de um lado, o fetiche do talento teria justificado o esquecimento de uma dinâmica pulsional, subjetiva, que impediria o assujeitamento dos indivíduos a uma ordem meritocrática que apenas esconderia a dominação, de outro, os excessos em relação à autoridade foi o fim largamente predominante na educação para a persistência na menoridade. Como diz Adorno (1995, p. 177):

Penso que o momento da autoridade seja pressuposto como um momento genético pelo processo da emancipação. Mas de maneira alguma isto deve possibilitar o mau uso de glorificar e conservar esta etapa, e quando isto ocorre os resultados não serão apenas mutilações psicológicas, mas justamente aqueles fenômenos do estado de menoridade, no sentido da idiotia sintética que hoje constatamos em todos os cantos e paragens.

Essa “idiotia sintética” mencionada seria aquela ao qual fomos levados pela indústria cultural e pela semiformação onipresente, características das sociedades pós-industriais. Para o frankfurtiano, ela atingiria a todos, nessas sociedades, mesmo os eventuais tutores, os governantes e os mestres, e não apenas aqueles a serem emancipados. Nesses casos, também eles deveriam refletir criticamente sobre a menoridade na qual estão imersos, e proibir-se de se colocarem para fora dela, por possuírem uma suposta moral superior ou serem portadores de uma verdade a ser revelada aos demais. Ao se colocar a questão kantiana sobre se viveríamos em uma época esclarecida ou não, Adorno (1995, p. 181) argumenta que a resposta afirmativa a tal questão seria muito discutível, em virtude da própria organização da sociedade existente, de seu controle planejado e da deformação de toda vida interior provocada nela pela indústria cultural. O motivo disso seria a própria contradição social, a heteronomia que esta pressupõe para tornar intactas

as relações de poder existentes e que teria desviado a consciência de si mesma, na atualidade, trazendo com isso sérias implicações políticas. Nesse contexto, segundo ele, “o problema da emancipação hoje em dia é se e como a gente – e quem é ‘a gente’, eis uma grande questão a mais – pode enfrentá-lo” (ADORNO, 1995, p. 182).

Pode-se dizer que a resposta dada pelo frankfurtiano a essa pergunta é que esse “a gente” teria um caráter indeterminado se vistos do ponto de vista daqueles que ainda não se deixaram enredar pela política da verdade nem pelos mecanismos existentes de reificação da consciência nem pela racionalidade instrumental. Pois, tal caráter dependeria de disposição e coragem para fazer uso do entendimento, interditados pelos mecanismos objetivos de dominação e pelos mecanismos subjetivos de autodomínio racional de si. É apelando a essa coragem e essa vontade de não servidão, bem como a uma série de acasos felizes pelos quais a menoridade comum a todos é afetada por tais apelos, que Adorno (1995, p. 182-183) postula o seguinte em relação às possibilidades de uma educação para a emancipação em nossos dias:

Tenho a impressão de que, por mais que isto seja almejavável, tudo ainda se dá excessivamente no âmbito institucional, sobretudo da escola. Mesmo correndo o risco de ser chamado de filósofo, o que, afinal, sou, diria que a figura em que a emancipação se concretiza hoje em dia, e que não pode ser pressuposta sem mais nem menos, uma vez que ainda precisa ser elaborada em todos, mas realmente em todos os planos da vida, e que, portanto, a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência.

Os exemplos que se seguem a essa resposta apresentada pelo frankfurtiano dizem respeito a como se contrapor aos mecanismos da indústria cultural e a semi-cultura, por intermédio de algumas práticas escolares, propondo despertar os jovens de uma consciência em permanente engano. Nisto residiria às possibilidades da educação para a emancipação na atualidade. De um lado, se algo poderia ser feito, consistiria em tornar os jovens infectos aos mecanismos da propaganda e da indústria cultural, que dominam as imagens de seus pensamentos; de outro, a partir desse “tornar infecto” e de outros recursos que “tornariam sensíveis” os jovens, levá-los a uma auto-reflexão crítica sobre a sua própria menoridade e, particularmente, por uma exigência ética atual, sobre o seu núcleo: a natureza recalcada pela civilização que, em decorrência do processo de racionalização e de socialização da dominação, faria residir nela mesma a barbárie.

Embora não haja na obra de Foucault referências explícitas aos limites e às possibilidades de uma educação para a emancipação no presente, por sua vez, há algumas pistas que podemos perseguir sobre o que entende por crítica e por suas relações com o *Aufklärung*. Ao analisar o mesmo ensaio de Kant sobre o *Aufklärung*, Foucault (2000, p. 174) argumenta que o que “Kant descrevia como *Aufklärung*” é o que ele descreve como crítica, isto é, como uma atitude que aparece no Ocidente a partir do “grande processo de governamentalização da

sociedade”. Entendendo a crítica mais como uma virtude em geral do que como um processo em que os limites do conhecimento seriam evidenciados, nessa conferência, o filósofo francês tenta compreendê-la historicamente a partir do que denomina de processo de governamentalização, ocorrido na passagem do século XV para o XVI.

O que Foucault denomina de governamentalização diz respeito às questões relativas ao como governar e ao como não ser governado diante da multiplicação das artes de governar (pedagógica, econômica, política, entre outras) ocorrida nesse período. Sem que a proposição governo *versus* não governo significasse uma contradição em termos absolutos, Foucault (2000, p. 171) a entende como uma inquietude que se repõe permanentemente no sentido de nos perguntarmos: como não ser governado *desse modo* determinado, por tais princípios, visando tais objetivos, por meio de tais procedimentos – “não desse modo, não para isto, não para estas pessoas”. Nessa atitude residiria uma atitude crítica que poderia ser compreendida “como parceira e adversária das artes de governar”. Isso porque a atitude crítica se estabelece “como maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las”, de transformá-las e de escapar das artes de governar ou de deslocá-las, como uma espécie de “reticência essencial”. Ao mesmo tempo, ela propugna desenvolver essas mesmas artes de governar como uma atitude moral e política, uma maneira de pensar, nascida na Europa no século XVI, como uma espécie de forma cultural geral, que poderia ser caracterizada como “a arte de não ser de tal forma governado” (p. 172).

Nesse jogo entre governamentalização e crítica, produzido no período, notar-se-ia a gênese do grupo de relações que amarram o poder, a verdade e o sujeito. Dessa forma, segundo Foucault (2000, p. 173):

|...| se a governamentalização for realmente o movimento pelo qual se trata, na realidade mesma da prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que invocam para si uma verdade, então, diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder pelos seus discursos de verdade; a crítica será a arte da não servidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que poderia ser denominado, em uma palavra, política da verdade.

Assim, a crítica não estaria tão longe do *Aufklärung*, nos termos em que Kant (1784) o analisou em seu ensaio jornalístico sobre o assunto. Segundo Foucault (2000, p. 174), Kant teria definido o *Aufklärung* em relação a certo tipo de estado de menoridade: (1) estado de menoridade em que a humanidade seria mantida, autoritariamente; (2) menoridade caracterizada como uma incapacidade da humanidade em fazer uso de seu entendimento, dependendo de outrem para tanto; (3) incapacidade que, de um lado, compreende uma relação com a autoridade (o excesso de autoridade) e, por outro, o que é considerado como falta de decisão e coragem. Kant ainda daria alguns exemplos de menoridade em relação à religião, ao direito e ao conhecimento estabelecendo em torno deles a relação do *Aufklärung* com a autoridade (ou com o seu excesso). E,

concomitantemente, o seu ensaio sobre o assunto, justamente pelo seu gênero jornalístico, evocaria um apelo à coragem, uma atitude, necessária para se sair da auto-inculpável menoridade. Contudo, do ponto de vista do projeto crítico kantiano o apelo à coragem é modulado pela obediência, pelo respeito à autoridade instituída e à proposição de outra arte de governo, superior, porque regida por um ideal verdadeiro e por uma moral transcendental. Afinal, a resposta dada por Kant ao problema em questão – todos sabem – ‘é “*sapere aude*”, não sem que outra voz, a de Frederico II, segundo Foucault (2000, p. 175), diga em contraponto “que eles façam uso da razão tanto quanto queiram, conquanto que obedçam”’. Desse ponto de vista, a crítica é o que Kant postula em relação ao reconhecimento dos limites do conhecimento e do pensamento no sentido de instigar que se diga até que ponto vai o saber e o pensar, respectivamente, com segurança e sem perigo.

Nesses termos, a crítica seria concebida como reconhecimento dos limites do conhecimento e como o processo pelo qual o pensamento chegaria a uma idéia de autonomia que estaria longe de se opor à obediência aos soberanos. Pode-se dizer também que, em termos kantianos, historicamente, a sua crítica teria se contraposto ao processo geral de governamentalização e, de certa forma, participado de sua distribuição por outras artes (jurídicas, religiosas, pedagógicas) de um modo bastante singular. Kant parece propor uma alternativa a tal processo, se pensado desse ponto de vista, insistindo em não ser governado do modo até então existente no século XVIII. Todavia, o que mais interessa a Foucault (2000, 175) é a defasagem entre o ensaio sobre o *Aufklärung* e o projeto crítico kantiano. Interessa-lhe a forma como o filósofo alemão, nesse ensaio, como elemento e como ator de um processo histórico, problematiza o presente, interrogando o *Aufklärung* de seu tempo e interpelando este último sobre o seu próprio esclarecimento, tendo em vista a um nós, que seria objeto da reflexão do filósofo e da crítica filosófica. Para ele, esse problema não teria sido esquecido por Kant, ao ponto de ser retomado em *O Conflito das Faculdades* (1798), em que se pergunta: “O que é revolução?”. Se o texto sobre o *Aufklärung* teria lhe permitido inaugurar um “discurso filosófico da modernidade e sobre a modernidade” e interpelar o presente (com questões como: Qual é esta minha atualidade? Qual é o sentido desta atualidade? E o que faço quando falo desta atualidade?), o segundo texto teria introduzido a revolução como um acontecimento que possuiria um valor de signo (rememorativo, demonstrativo e prognóstico) na medida em que suscita em seu entorno o entusiasmo. Esse entusiasmo é signo de uma “disposição moral da humanidade”, que se manifesta como direito de escolha a uma constituição política e como esperança que esta última evite a guerra de todos contra todos. Enquanto signo, a revolução seria o (entusiasmo) que finaliza e que dá continuidade ao *Aufklärung*. E, enquanto problemas do presente, ambos não poderiam ser esquecidos na modernidade, tanto que, desde Kant, foram constantemente repostos na história do pensamento que o sucedeu, inclusive em seu trabalho filosófico e no da Escola de Frankfurt.

A partir dessas pistas é possível dizer que, para Foucault (1984, 2000), o que imobilizaria a saída da menoridade requerida pela emancipação seria a obediência cega e o assujeitamento às formas de governamentalização, resultantes de uma

virtude pouco corajosa e omissa em relação à própria vontade de revolução. Ela nos faria pensar em como afetar essa vontade para que a emancipação ocorresse, mediante as considerações acerca de seus limites atuais. Poderíamos dizer, ainda, que essa seria uma das metas do governo de si compreendidos pela arte pedagógica atual, que postula efetivamente uma educação para a emancipação. Nessa arte, a menoridade parece ser vista não apenas como um limite relativo à finitude da vida humana e à governamentalização da sociedade em geral, como também enquanto potencialadora de uma estética da existência em que o pensamento sobre aquela implica na despotencialização dos mecanismos de poder desta, com o intuito de criar outra experiência com o pensar e outra ética de si. Nesse processo, certamente, a resistência ao existente e o desejo de ruptura com o *ethos* hegemônico nas relações existentes de poder e verdade seriam partes constitutivas, e não fins em si mesmos, de uma atitude emancipatória, podendo dar vazão a uma vontade de libertação limitada; até porque essa arte de governo de si denominada de educação estaria enredada a outras pelas quais aquelas relações se perpetuam. Mesmo assim, essa arte pedagógica poderia ser vista em seu sentido imanente como auxiliadora no processo de emancipação.

Das divergências filosóficas a uma suspeita e uma atitude comuns

Ao enunciar as relações fraternas de seu trabalho com o da Escola de Frankfurt, provavelmente o filósofo francês se refira às obras de Benjamin, de Marcuse, de Horkheimer e, principalmente, de Adorno. Não dá para ignorarmos as sutis divergências existentes entre o pensamento de tais integrantes da Escola de Frankfurt, embora não seja o caso de discutirmos nesta ocasião. Afinal, o filósofo francês buscava elaborar um horizonte intelectual ou ponto de vista em comum entre o seu pensamento e os dos frankfurtianos. Contudo, essas divergências existem mesmo sobre os pontos que Foucault (1984, 2000) considera o seu trabalho filosófico fraterno aos de Adorno e de Horkheimer.

Para Foucault (2000, p. 173), a crítica é concebida como uma virtude em geral, que se caracteriza por uma “arte da não servidão voluntária, da indocilidade refletida”, desenvolvida com a função de promover o “desassujeitamento de uma política da verdade” e empreendida como uma atitude que consiste em uma vontade de não ser governado por outrem, quando associada ao problema do *Aufklärung*. Por sua vez, esse problema seria a forma com que a crítica assume no discurso filosófico *da e sobre a modernidade*, implicando numa resistência a não ser governado de certa forma, uma interpelação sobre o tempo presente e sobre qual atitude tomar diante dele, com o intuito de promover uma saída da menoridade. Tal processo de emancipação individual e coletiva não dependeria simplesmente do uso da razão e do entendimento, segundo Foucault (1984), mas de um apelo àquilo que não podemos esquecer e que só é possível por nós mesmos: a coragem de romper com o conformismo da tutela historicamente constituída, interpelando os mecanismos de poder no presente, e o entusiasmo necessário a tal empreendimento, capaz de criar outras experiências (possíveis) na história. Estando em nós, na história e em nossa história, essa vontade decisória e esse desejo de revolução impeliriam a nossa emancipação, mais do que o governo

de si exigido pela história da razão, estabelecendo uma ruptura com essa e abrindo um espaço para a recriação de nós mesmos, no presente.

Por sua vez, a crítica para Adorno (1969) seria a única via aberta à filosofia, desde Kant, no sentido de se contrapor às formas correntes de pensar, resistir a elas no sentido de evitar a justificação que empreendem do existente, da dominação em nome da apreensão racional da totalidade e, conseqüentemente, de uma verdade. Ela consistiria, ainda, segundo Adorno (1995b, p. 181-201), ao invés de arbitrariamente promover uma identificação entre sujeito e objeto, deveria enfocar o outro do objeto, o seu diferente, por meio de uma inflexão em direção ao sujeito, a fim de alvejar o seu núcleo ou seu conteúdo de verdade: a mitigação da subjetividade no presente. A auto-reflexão crítica sobre si mesmo, desenvolvida pelo sujeito, não teria apenas um sentido epistemológico, mas, sim, ético e político na medida em que o reconhecimento da subjetividade evanescente, no presente, significa o contato com aquilo que a racionalidade obstruiu e a possibilidade de ruptura com a frieza burguesa instaurada, desde a modernidade. Significa também a assunção de uma atitude crítica em relação a essa racionalidade e a reflexão sobre os seus efeitos (a frieza, a insensibilidade, a reificação da consciência, a inaptidão à experiência), pelo sujeito, a fim de que por aquela atitude este evite, em si mesmo, o retorno da natureza rebelde recalcada e a consecução da barbárie na civilização.

Se, para Foucault (2000, p. 172-3), a gênese do que entende por crítica estaria, historicamente, no que entende por governmentalização, produzida no século XVI, sendo a sua associação ao *Aufklärung* o elemento fundador da modernidade, para Adorno & Horkheimer (1986), ela se estabeleceria com essa mesma modernidade, no século XVIII, contendo aí já os seus traços negativos e uma promessa de emancipação, que apenas legitimaria a dominação subsequente. É desse modo que Adorno & Horkheimer (1986, p. 19-20) interpretam o *Aufklärung* no livro *Dialética do Esclarecimento* (2) - ao que parece: lido pelo filósofo francês. Os frankfurtianos desenvolvem um trabalho filosófico sobre o problema do *Aufklärung*, denunciando o não cumprimento de sua promessa de emancipação. Como não seria possível essa emancipação em razão dos fatores sociais e políticos objetivos que a impedem e reforçam a dominação social, então, manter uma atitude iluminista significaria voltar o pensamento crítico aos mecanismos subjetivos que promovessem a adaptação cega ao coletivo e ao totalitarismo, que ainda ameaçassem a reiteração destes no presente. Tentando interromper os efeitos dele decorrente e a perpetuação do totalitarismo na democracia e da barbárie na civilização, os frankfurtianos propõem um trabalho de auto-reflexão crítica sobre nós mesmos; instigando-nos a reconhecer os mecanismos inconscientes que movem aquela adesão cega e os traços da personalidade autoritária contidos em cada um, como uma tarefa necessária para evitar a repetição de *Auschwitz* - a única tarefa ética e política possível ao presente.

Essa atitude de suspeita ao *Aufklärung* empreendida pelos frankfurtianos, e elogiada pelo filósofo francês, também delimita dois campos de interrogação para o pensamento filosófico: um que interpela radicalmente o tempo presente; outro que se pergunta pelas experiências possíveis na atualidade. No que se refere a essa

crítica radical sobre o presente, os frankfurtianos entendem que as condições objetivas da sociedade administrada limitam a postulação da emancipação, deslocando-a para algo menos determinável, como a auto-reflexão crítica sobre a nossa própria minoridade e como o desenvolvimento de uma atitude de resistência à dominação e aos horrores existentes na atualidade. Para eles, essa atitude ética e política seria a única vislumbrada no campo das experiências possíveis, diante da atual inaptidão da experiência e ausência de coragem.

Não obstante esses campos de interrogação comuns, as respostas que o filósofo francês e os frankfurtianos nos oferecem se distinguem, mais em relação ao valor atribuído a cada um deles (em grau) do que em relação ao ponto de vista (ético e político) que assumem (em espécie). Isso porque o filósofo francês ao se colocar o problema do *Aufklärung*, procura apelar à atitude corajosa e entusiasta em relação ao presente e à possibilidade de nele produzir experiências com *o pensar* ou, como assinalado em sua obra subsequente, a processos de subjetivação (3), que implicariam em modos de existência em dissonância com os existentes. O que um pensamento radical *do e sobre o* tempo presente não poderia esquecer, como herança do *Aufklärung*, seria, justamente, essa atitude movida pela dinâmica de forças que implicaria na coragem de não ser governado, escapando da governamentalização por um tempo indeterminado para, então, dar vazão a alegria revolucionária e a sensação emancipatória, como parte de uma estética da existência. Dessa forma, de acordo com Martins (2000, 162-3), o pensamento de Foucault postularia certa transgressão em relação ao existente, decorrente de uma filosofia afirmativa, mas não positiva em relação a ele, porque preocupava com uma estética da existência ou com uma ontologia de nós mesmos.

Ao contrário disso, a resposta dos frankfurtianos possui um sentido diverso, pois, na relação de seu trabalho com o presente, vislumbram um sentimento de melancolia, decorrente de uma relação estética, sensível com o mundo, onde o pensamento se sente impotente e o móvel de sua ação se consubstancia em um trabalho de resistência em relação a ele. Frutos de uma atitude ética e política, da disposição daqueles que não estariam completamente enredados pela racionalidade instrumental e pelo pensamento identificante, esse trabalho seria decorrente da crítica, que tentaria comunicar o que na auto-reflexão crítica sobre si mesmo o sujeito comunicaria como o seu outro, o diferente do pensamento, deslocando para uma problemática estética e para a produção artística. Dessa perspectiva, a filosofia dos frankfurtianos parece compreender a resistência como a principal herança do *Aufklärung*, e a este como um problema atual a ser enfrentado como uma auto-reflexão crítica sobre a nossa minoridade, como uma problemática ao mesmo tempo estética e ética, produtora de outra atitude do indivíduo sobre o e no mundo.

Certamente, tanto as formas de abordarem os campos de interrogação da Filosofia quanto os sentidos diversos que imprimem aos seus pensamentos decorrem da formação desses campos acadêmicos e do contexto histórico-filosófico nos quais estão inseridos. Em outras palavras, ao formularem tais respostas ao problema do *Aufklärung* e ao recobrem deste último a atitude crítica fundadora da modernidade, os frankfurtianos e Foucault têm em vista os problemas (éticos e

políticos) de seus tempos históricos e do campo filosófico ao qual pertencem. Se suas filosofias forem pensadas como portadoras de um diagnóstico do presente ao qual estão inseridos, no qual são elementos e atores desse processo histórico, pode-se dizer que eles se referem a *presentes* diferentes (4). A crítica às relações de poder-saber no âmbito da política aproxima Foucault da Escola de Frankfurt, tanto quanto a crítica à política da verdade sobre as quais a dominação se legitima nesses contextos. Nesta última encontra-se presente uma crítica imanente aos desdobramentos do *Aufklärung* enquanto o movimento de racionalização, de cientificação e de tecnologização das instâncias dos saberes que concorreram para um desenvolvimento social nesses termos, em nome dos quais se prescreveram as liberdades e se instauraram a dominação nos micro-capilares da vida humana, desestetizando-a. As críticas ao presente vivido pelos críticos da modernidade em questão compreendem um apelo ao estético: à coragem de enfrentar os problemas decorrentes da desestetização da vida, para resistir aos poderes vigentes nas práticas filosóficas e sociais correntes, legitimadas por uma analítica da verdade, e para manter uma atitude entusiasta no que se refere às possibilidades de mudança nas esferas micro-políticas em que a dominação ocorre em escala ampliada. Ambas, desse modo, postulam uma forma de ou um caminho para a emancipação que poderia ser sintetizada na seguinte proposição geral: seremos tão emancipados quanto mais cuidarmos de nossa menoridade.

Nesse sentido, as divergências parcialmente se diluem quando Foucault assume a suspeita frankfurtiana sobre o *Aufklärung* ou tenta estabelecer os laços fraternos entre os seus pensamentos, denominado de “analítica do presente” ou de “ontologia de nós mesmos”, por meio da assunção de uma atitude em relação ao tempo presente, de virtudes próprias às suas filosofias. Mesmo que consideremos as divergências apresentadas, é importante saber se os campos de interrogação da filosofia e a atitude filosófica comuns entre esses filósofos, anteriormente enunciadas, seriam ainda atuais, tendo em vista o nosso tempo presente. Talvez, a resposta a essa questão nos auxilie a compreender as possibilidades de uma educação para a emancipação no presente, tendo em vista uma atitude filosófica, antes do que um método.

Possibilidades de uma educação para a emancipação: resistência e subjetivação

Em certa medida, as respostas divergentes anteriormente expostas, implicam olhares e sentidos filosóficos diversos sobre o presente, decorrem de suas concepções sobre um problema central, abordado em suas críticas: o da perda do sentido atual da subjetividade ou de uma idéia de sujeito universal a fundamentar o discurso filosófico da e sobre a modernidade, em suas épocas. É possível dizer que a crítica se aproximaria no frankfurtiano daquela “indocilidade refletida” assinalada pelo filósofo francês, na medida em que o que concebe enquanto tal resistiria ao domínio da razão sobre a experiência singular, bem como a compreenderia como portadora de função de desassujeitamento, em virtude de se eleger sobre objeto de seu pensamento a própria evanescência do sujeito. Porém, Adorno ainda parece insistir no fato de que conteúdo de verdade da subjetividade não seria outra coisa, no presente, senão o sentimento de compaixão pela miséria,

pela dor e pelo sofrimento alheio, ignorado pela razão subjetiva em nome da verdade contida nos conceitos. Ao ser ignorado, a razão subjetiva converteu-se em racionalidade instrumental e os conceitos perderam sua substancialidade transformando o seu teor de verdade em ideologia. O frankfurtiano denuncia, desse modo, a subjetividade burguesa e a frieza que acompanhou a sua gênese e que resultou na *sociedade administrada*, insistindo na verdade que poderia representar, caso se tornasse auto-reflexiva e reconhecesse o outro de seu processo constitutivo.

Ao analisar as possíveis relações entre o pensamento Pós-estruturalista francês e o de Adorno, Peter Dews (1996, p. 66-7) afirma que este último teria insistido no trabalho auto-reflexivo sobre o sujeito, no sentido de limitar o poder concedido a este último pela modernidade e, com isso, limitar o próprio poder, tornando-o parcialmente consciente; por sua vez, aqueles teriam tentado dissolver essa noção e substituir os dispositivos da subjetividade pela dinâmica do desejo ou das forças. Se o autor parece acertar no que se refere ao pensamento de Adorno, no caso específico de Foucault, dentre os filósofos que denomina de pós-estruturalistas, podemos dizer que, ainda, a noção de sujeito não é completamente abandonada, mas há uma visão minimalista desta. Ao menos é o que responde o próprio Foucault (2004, p. 291), quando interpelado em uma entrevista se na sua obra não haveria sujeito:

|...| penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil a essa concepção de sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antigüidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural.

Por mais que tivesse sido interpelado sobre as conseqüências políticas dessa perspectiva de liberdade na atualidade européia em que, premida pelas disputas pela hegemonia entre os blocos capitalista e comunista, teria se rendido a uma forma de total assujeitamento, na mesma entrevista, Foucault (2004, p. 291-92) considera essa perspectiva fechada demais, porém não completamente descabida de sentido. Desse ponto de vista, diz ser necessário, de um lado, recusar essas formas totalizantes próprias dos processos de globalização da economia, por assim dizer; de outro, auxiliar os que lutam localmente contra as formas de poder dela resultantes, de um modo mais eficaz e de forma a produzir outros processos de subjetivação, que subvertam o *ethos* hegemônico e concorram para a transformação da experiência social.

Talvez possamos dizer que essa posição tivesse em conta a contraposição aos dispositivos disciplinares, mesmo em uma sociedade em que se constituísse, para usar a designação de Deleuze (2000), como uma sociedade de controle. Nesta última, cada vez mais aqueles estariam subsumidos aos mecanismos gerais de controle social, forjado pelo modelo empresarial, veiculado largamente pela mídia e pela técnico-ciência, apertando ainda mais os laços para a consecução dessas

práticas de desassujeitamento ou de libertação. Contudo, mesmo na sociedade de controle, conforme indica o seguidor do projeto de Foucault, haveria espaços, embora tíbios, para a consecução de outros modos de existência, ainda que fosse para estabelecer uma ruptura com as relações de saber-poder ou de governamentalização em um dado instante e, depois, ser integrado novamente a e por elas. Tratar-se-ia, então, de vislumbrar estrategicamente esses espaços e neles atuar eficazmente tornando o seu instante de ruptura e de libertação um processo permanente, móvel, em si mesmo emancipatório, ainda que sem fim, sem télos, infinito, próprio da vida potencializada.

Contra esse diagnóstico acerca das possibilidades da emancipação, Lyotard (1993, p. 115) argumenta que, juntamente com outros filósofos franceses, Foucault teria se equivocado ao perpetuar a recordação da promessa de emancipação no presente, ao invés de postular uma “resistência mínima a todos os totalitarismos”, pois, os signos de seu ideal se confundiram e uma “guerra de libertação” não levaria necessariamente à emancipação da humanidade. Se a modernidade teria nos ensinado a desejar a extensão da liberdade política, das ciências, das artes e das técnicas e a legitimar esse desejo porque o progresso auxiliaria a emancipar a humanidade, tal promessa não foi cumprida. Diante dessa constatação, que repõe em questão o tema da resistência como a única prática política possível no mundo atual, Lyotard argumenta que não se trataria apenas de retomar os ideais modernos, invocar a universalidade da razão e partilhá-la como um princípio universal. Tratar-se-ia de focalizar pelo e no pensamento aquilo que não poderia ser compartilhado, que encerra em cada um de nós um segredo intransmissível. Nesse sentido, Lyotard (1993, p. 115) diz que Adorno teria compreendido melhor a mágoa a qual ele se refere, diante da queda da metafísica e da política, voltando-se para a arte não para acalmá-la, mas para testemunhá-la.

O que parece estar em jogo nesse debate filosófico, com isso, é o diagnóstico acerca das possibilidades de emancipação no presente, nestes casos, por intermédio dos projetos filosóficos de Adorno ou de Foucault. De um lado, Adorno afirma que, na sociedade totalmente administrada, a emancipação só teria algum sentido de fosse decorrente de um trabalho auto-reflexivo do sujeito sobre si mesmo, como uma forma de resistência à dominação vigente, entendida como um refreamento do furor do poder decorrente do processo de racionalização da sociedade. De outro, Foucault insistindo nas práticas de desassujeitamento como constitutivas da própria formação do sujeito, como importantes, não como uma forma de resistência política à minoridade, a qual a humanidade foi levada pelo seu furor à racionalização, mas como produtoras de modos de subjetivação, em uma experiência em que ecoam as possibilidades de uma emancipação. Esta última seria entendida por ele senão como um freio às formas de poder decorrentes do furor da racionalização, ao menos como parte de seu jogo, como estratégias nele assumidas para engendrar outros modos de governo e de éticas de si, no presente.

Considerações finais

Pelo exposto, o pensamento de Foucault parece ser mais proeminente do que o de Adorno no que se refere à crítica imanente do tempo presente, ao não se colocar fora do jogo de saber-poder existente, caso se assuma no debate contemporâneo ao modo de interpretação de Deleuze. Por sua vez, o pensamento deste parece ser mais radical do que aquele em relação ao diagnóstico do tempo presente, ao reconhecer a atual impossibilidade da emancipação a não ser como um trabalho auto-reflexivo sobre a nossa própria minoridade, sem nos indagarmos sobre o sentido da emancipação e recolocarmos o problema da legitimidade na qual se sustenta, caso se leve em conta a interpretação de Lyotard.

No que se refere às possibilidades de novos sentidos para uma educação para emancipação no presente, destes pontos de vistas distintos da ontologia de nós mesmos, ao retomarmos Adorno pelo viés lyotardiano a emancipação só teria sentido se fosse para retomarmos a educação em seu sentido político de resistência ao existente e ao totalitarismo, como condição para a democracia. Ao retomarmos o pensamento de Foucault pelo viés deleuziano, por outro lado, a educação seria concebida não apenas como resistência política ao existente, como também como uma forma de constituição de processos de subjetivação e de éticas de si inovadoras na experiência social.

Contudo, em ambas as interpretações o que estaria em jogo seriam as condições de possibilidade de um ou de outro sentido impressos por suas filosofias à prática política e educativa, relativas às possibilidades dessas experiências no presente, na história momentânea e na sociedade atual. Afinal, as possibilidades da educação para a educação dependem desse tempo presente e dessas experiências com o mundo em que vivem para que o educador assuma uma atitude de resistência ou de resistência e de subjetivação; uma atitude crítica conseqüente, enfim, uma atitude iluminista. Dependendo dessas circunstâncias e dessa atitude, parece ser possível pensar nas possibilidades de uma educação para a resistência e para a criação de processos de subjetivação no presente. Desde que nós ou *a gente* enquanto educadores (e quem seriam esse nós e esse a gente?) nos dispuséssemos a assumir tal atitude crítica como uma virtude – porque dependem mais de nossa coragem e de nosso não ressentimento em relação ao passado do que de nosso conhecimento –, ao menos enquanto o nosso *ethos* heterônomo e a nossa sociedade atual não oferecem as condições objetivas para a sua transformação radical.

Desses sentidos políticos e pedagógicos diversos, impressos pelas filosofias de Foucault e de Adorno, parece ser possível, levando em conta o nosso presente, verificar em que medida nós mesmos, educadores, dispomos dessa atitude comum para que, efetivamente, ocorra uma educação para a emancipação, ainda que esta consista num trabalho negativo, crítico sobre o presente, sobre a minoridade de nossa época, a nossa minoridade e quem ainda entre aqueles com os quais trabalhamos poderia ser afetado por ela. Esta parece ser uma das possibilidades da educação para emancipação no tempo presente, cujo diagnóstico e sentido radicais dependeriam de uma atitude crítica, tais quais aquelas apresentadas, caso quiséssemos pensá-la não como um simples ideal, sem conseqüência, mas por uma ontologia de nós mesmos.

Referências

- ADORNO, T.W. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz & Terra, 1995.
- _____. & HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- DELEUZE, G. **Conversações**. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- DEWS, P. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: Zizek, S. (org.) **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 51-70.
- ERIBON, D. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, volume V.
- _____. O que é crítica? (Crítica e **Aufklärung**). In: **Cadernos da FFC: Foucault:: história e destinos de um pensamento**. Marília: Unesp Marília Publicações, v.9, n.1, 2000., p. 169-89.
- _____. O que é o Iluminismo. In: **O Dossier**. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984, p. 103-12.
- LYOTARD, J.F. **O pós-moderno explicado às crianças**. (Tradução de Tereza Coelho) 2.ed.Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.
- MARTINS, C.J. Michel Foucault: filosofia como diagnóstico do presente. *Cadernos da FFC: Foucault: história e destinos de um pensamento*. Marília: Unesp Marília Publicações, v.9, n.1, 2000, p. 149-69.

(1) Professor Assistente Doutor da Universidade Estadual Paulista (FFC/Marília), onde leciona a disciplina Filosofia da Educação nos cursos de Graduação e de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências. pagni@terra.com.br

(2) Nesse livro, os frankfurtianos afirmam que o *Aufklärung* teria perseguido a meta de “livrar os homens do medo e investí-los na posição de senhores”, porém, a terra totalmente iluminada “resplandece sobre o signo de uma calamidade triunfal”. O seu programa, segundo eles, era o do “desencantamento do mundo”; a sua meta “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” - os mitos pela razão. Todavia, nesse processo de tornar os homens senhores e extirpar o medo diante do desconhecido, pelo qual eles seriam pressionados, saber e poder se aliarão, desde o início, a fim de conhecer a natureza e utilizar-se desse saber, cuja essência é a técnica - o método -, para dominá-la e para dominar os homens. Ao assim se constituir - ao se transformar em método, em técnica e em dominação -, esse

programa teria eliminado com o seu cautério “o último resto de autoconsciência”. Essa suspeita é dirigida à dominação necessária à constituição da subjetividade moderna, que ficcionalmente se originaria na odisséia de Ulisses, na exaltação da crueldade pela filosofia nietzscheana e por Sade, como momentos de uma história ficcional que prefiguram os efeitos nefastos da racionalidade moderna para a experiência humana, vistas a partir de um olhar sobre o presente: da integração e da reificação ampliada da consciência propiciada pela indústria cultural e dos mecanismos objetivos e subjetivos produtores do nazismo.

(3) Interpretando essa noção de Foucault, Deleuze (2000, p. 123-24) afirma que ela “[...] é uma individuação particular ou coletiva que caracteriza um acontecimento [...]. É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder. Foucault analisará os modos de existência gregos, cristãos, como eles entram em certos saberes, como eles se comprometem com o poder. Mas, neles mesmos, eles são de outra natureza. [...] o que interessa a Foucault não é um retorno aos gregos: mas *nós hoje*: [...] será que temos maneiras de nos constituirmos como “si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente “artistas”, para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que aí estão em jogo?”.

(4) Em suma: um deles, alemão, posterior à Segunda-guerra e ao advento do Nazismo, provocador de certa perplexidade e culpa diante das atrocidades cometidas na ocasião pelas formas totalitárias de dominação, segundo a percepção de que estas ainda se perpetuariam nas Democracias Ocidentais e alimentariam no homem uma natureza selvagem, bárbara; o outro, antecedente, contemporâneo e decorrente de maio de 1968, em que parte de um processo de acirramento das disputas entre os blocos capitalista e comunista pelo poder político-ideológico mobiliza os intelectuais franceses para buscar uma alternativa e outras práticas de libertação capazes de propiciar estilos de vida, uma ética de si, que seja inovadora para a experiência social.