

Dialética Negativa e o Pensamento Decolonial

Dialéctica Negativa y Pensamiento Decolonial

Giovane Rodrigues Jardim.

(UFPEL, giovanej@hotmail.com)

Resumo

A presente investigação pretende estabelecer uma propedêutica relação entre a obra *Dialética Negativa* e a virada epistemológica do *Pensamento Decolonial* no âmbito de uma negação determinada da dominação do humano e de sua incessante luta contra a natureza, perspectivas para a escolha de formas de vida mais simples, porém mais qualitativa em termos humanos.

Palavras-chave: Epistemologia; Ontologia; Dialética Negativa; Pensamento Decolonial; Educação.

Abstract

The present research intends to establish a propaedeutic relationship between the Negative Dialectic work and the epistemological turn of the Decolonial Thought in the scope of a determined denial of the domination of the human and its incessant struggle against nature, perspectives for the choice of simpler life forms, but more qualitative in human terms.

Keywords: Epistemology; Ontology; Negative Dialectic; Decolonial Thinking; Education.

Resumen

La presente investigación pretende establecer una relación propedéutica entre la obra *Dialéctica Negativa* y el giro epistemológico del *Pensamiento Decolonial* en el ámbito de una negación determinada de la dominación del ser humano y de su incesante lucha contra la naturaleza, perspectivas para la elección de formas de vida más simples, pero más cualitativo en términos humanos.

Página 1

Palabras clave: Epistemología; Ontología; Dialéctica Negativa; Pensamiento Decolonial; Educación.

Introdução

O pensamento decolonial latino-americano avança em uma virada epistemológica no horizonte de romper com o pensamento dominante, unidimensional, e justificador de projetos históricos estabelecidos. Assim, é possível estabelecer marcos de diferenciação em relação ao pensamento pós-colonial, sobretudo em sua postura crítica ao projeto modernizador europeu. Entretanto, é importante pôr em discussão certa perspectiva de diálogo entre a reflexão latino-americana e os pensamentos independentes de outros continentes, inclusive do europeu, para que com isso se possa ao menos compreendê-los em seu compromisso de lutar, nas palavras de Ramón Grosfoguel, “*por un mundo donde otros mundos sean posibles*”.

Neste horizonte a virada epistemológica latino americana aponta para a superação de naturalizações ontológicas, não só no âmbito de uma superioridade de uma forma de pensamento e de vida sobre as demais, como também no reconhecimento das vertigens internas do pensamento que é afirmado como natural. A desconstrução da colonização epistêmica também possibilita o reconhecimento de formas de pensar e agir desconsiderados ou marginalizados frente ao “tribunal” da sociedade estabelecida, e neste sentido, embora que de forma diversa, também no continente europeu há um processo de homogeneização e a marginalização de pensadores críticos ao sistema.

Theodor W. Adorno (1903-1969) na obra “Dialética Negativa” compartilha elementos fundamentais com o Pensamento Decolonial, sobretudo no delineamento de modelos de pensamento, em crítica a epistemologia predominante, como ponto central da retomada do sofrimento humano como denúncia do que ele nomeia de “compulsão à identidade”. Neste horizonte, a “Dialética Negativa e o Pensamento Decolonial” apontam para exigências compartilhadas: a reconstrução do ser, do poder, do saber e da relação humana com a natureza.

Dialética negativa

Adorno desenvolveu no âmago da Teoria Crítica da Sociedade uma contundente crítica ao projeto de progresso técnico das forças materiais de produção da sociedade moderna, bem como ao seu ideal de liberdade. É importante destacar que no século

passado os herdeiros do marxismo, dentre eles teóricos críticos e pensadores pós-coloniais, desenvolveram importantes tentativas de compreensão e de transformação da sociedade a partir de categorias epistêmicas não necessariamente libertas da dominação colonizadora. Neste sentido, há um movimento dialético afirmativo interno as suas negações, que desta forma se tornam em uma nova afirmação. Assim, “se a liberdade é estabelecida positivamente, como um dado ou algo inevitável em meio ao dado, ela se transforma imediatamente na não-liberdade” (ADORNO, 2009, p.196)

Adorno representa um momento central da Teoria Crítica da Sociedade em sua “travessia do deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto”, nas palavras de Walter Benjamin. Ou seja, Adorno avança para a necessidade não só de uma crítica externa ao sistema, mas de uma desconstrução interna, e está se dá no âmbito da epistemologia. Adorno retoma um tema recorrente entre os pensadores da Escola de Frankfurt – sobre tudo a partir da contribuição Freudiana – ou seja, de que a colonização não termina com a saída do colonizador, nem a escravidão com a alforria, nem mesmo o Nazismo com o fim do regime, mas que há uma interiorização dos princípios, naturalização dos modos de vida e da compreensão de mundo etc. como horizonte dos colonizados e dominados. Em termos, Adorno dá palavras a aquele problema apontado por Herbert Marcuse no prefácio político de 1966 à obra *Eros e Civilização* de que “o povo, eficientemente manipulado e organizado, é livre; a ignorância e a impotência, a heteronomia introjetada, é o preço de sua liberdade”, e ainda, que “repetidamente, povos foram libertados em todo o mundo por seus amos e senhores, e a nova liberdade dessas gentes redundou em submissão não ao império da lei, mas ao império da lei dos outros” (MARCUSE, 1999, p.14)

A “Dialética Negativa” é uma obra tardia de Adorno em que ele aprofunda muitas de duas concepções já presentes na obra compartilhada com Horkheimer, “Dialética do Esclarecimento”, e em sua “Mínima Moralía”. Adorno parte da contradição como indício da “não verdade” na tentativa de romper com a compulsão a identidade por meio da revalorização da experiência humana e de seu significado para a reconstrução epistêmica. Trata-se de uma ruptura com a tradição dialética que desde Platão se caracteriza por uma síntese afirmativa. Esta “dialética” procura, em sua síntese, não excluir as possibilidades por ela não abrangida, e assim trazer destas possibilidades, sempre que necessário, sua própria renovação a partir do confronto com o qualitativo das experiências revalorizadas pela ação humana. Frente à questão do sofrimento humano, por exemplo, a dialética negativa não objetiva sua ressignificação,

uma alegria no sofrer como expiação, mas a tomada de consciência de que o sofrer traz para a vida o limite do homem e a noção de sua finitude no mundo.

Na dialética de Adorno a negação continua sendo uma negação, não uma afirmação como na dialética idealista, pois, para ele, somente fragmentos, enquanto forma de Filosofia, são capazes de trazer para a reflexão a possibilidade de romper com o sempre igual. A partir das particularidades, e não procurando adaptá-las à “totalidade totalizante”, torna-se possível a transcendência do pensamento; trazer estas qualidades ao conhecimento é a exigência de uma Filosofia de Modelos, pois, “enquanto exigência de ser vinculante sem sistema é a exigência por modelos de pensamento”. Para ele (ADORNO, 2009, p. 33), “pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* [conjunto] de análise de modelos”

A tarefa da dialética adorniana é a crítica ao Sistema por meio daquilo que não é determinado, na busca de superar a heteronomia do previamente estabelecido. Ao deixar de lado a “essência falsificada por meio do resumo do essencial”, a filosofia se joga aos objetos no choque com o aberto e o não determinável, procurando superar o “ensaio da concretude” pelo filosofar “a partir do concreto”. A “dialética negativa” não traz garantias seguras e fundamentáveis para a reflexão, mas perspectivas justificáveis historicamente, o que, entretanto, não significa a adoção de uma concepção relativista. Para Adorno, o relativismo é o correlato do absolutismo: uma figura limitada da consciência, ou ainda, um materialismo vulgar. Desta forma, Adorno entende que na dialética aquilo que se apresenta como imediato não continuará assim, mas será transformado em momento, não em fundamento. Isso ocorre, porque a dialética é um conhecimento que “quer o conteúdo”, que almeja a utopia, ou seja, a “consciência da possibilidade que frente ao existente parece abstrata” (ADORNO, 2009. p. 56).

Aproximação com o pensamento decolonial

A consciência de que o pensamento epistemologicamente colonizado é a porta de abertura para a compreensão da decolonialidade, e a janela para vislumbrar sua diferenciação em relação aos pensadores pós-coloniais, ou mesmo, em relação a terceira geração da Escola de Frankfurt representada por Habermas e Honneth. Também torna-se importante a centralidade a questão do sofrimento humano, e a questão da raça como categoria histórica de naturalização das relações sociais, em detrimento do conceito corrente de classes sociais. Neste sentido, trata-se de um modelo de pensamento que

propõe sua própria desconstrução, enquanto negação afirmativa, em vista do reconhecimento de novas categorias que transcendam a introjeção epistemológica que ao ser reconhecida pode vir a ser superada.

Herbert Marcuse em sua releitura do pensamento de Freud em "Eros e Civilização" nomeou de "princípio de desempenho" o "princípio de realidade", ou seja, a função da razão de aprender a examinar a realidade, distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. Desta forma ele desenvolve a historicidade ontogenética e filogenética da transformação do princípio de prazer em princípio de desempenho na sociedade moderna. Esta problematização assemelha-se com a tematização sobre a "colonização do poder" de Aníbal Quijano segundo o qual a colonialidade não teve fim com o fim do colonialismo.

Neste sentido, a decolonialidade é tanto a reivindicação da América Latina como pensamento pós-colonial, como é a postulação da possibilidade de sua superação, ou seja, pelo reconhecimento que ainda é preciso superar a colonialidade e não aderir a ilusão de uma liberdade previamente concedida pelo fim do colonialismo.

Na própria diferenciação dos termos colonialismo e colonialidade, no âmbito do pensamento decolonial, encontra-se uma digressão com a dialética negativa, pois se o primeiro designa um domínio pelo estabelecimento de um aparato, o segundo configura uma compreensão de mundo. Assim, pode-se postular que a colonialidade nestes termos é a consequência de um processo de dominação do humano e de suas potencialidades, e este processo pode ser nomeado de modernidade. Neste sentido, aquilo que Robert Kurz destacou em "O colapso da modernização" (2004) torna-se presente, ou seja, de que o problema do socialismo real não foi a oposição entre dois sistemas opostos, mas a consequência lógica de um mesmo movimento constitutivo da modernidade.

Também em Robert Kurz, em "Razão Sanguenta" (2010), encontramos uma análise da contribuição de Adorno ao que o autor nomeia de "teoria da transição ou de charneira", que embora coloque que "Adorno não dissolve o construto histórico-metafísico" (KURZ, 2010, p.67). Entretanto, Kurz ao tratar da ontologia negativa de Adorno destaca algo de fundamental importância para sua aproximação ao pensamento decolonial, sobretudo a partir inflexão entre classe e raça. Segundo Kurz, Adorno "abandonou o quadro sociológico de referência", ou seja, a questão da classe" (*Idem*. p.84). Este movimento adorniano preconiza, embora não haja necessariamente uma continuidade, o que os pensadores decoloniais postularam em relação a historicidade da

invenção da raça como justificadora de desigualdades e de naturalização de relações sociais.

Rita Segato destaca que o giro decolonial –a virada epistêmica – aponta para o desconhecimento de um mundo pós-colonial, ou seja, para a consciência de que o mundo continua dominado, que a colonialidade tem continuidade após o término da ordem colonial jurídica, e que no centro do pensamento decolonial se encontra a raça como divisora do mundo. Neste ponto implica compreender a raça como uma invenção do processo colonial que conflui uma desigualdade criada pela conquista justificada pela biologia, em exclusão a todos o que não aceitam o modelo capitalista de acumulação, por exemplo, os que foram classificados de índios. Neste sentido, a raça existe como “representação social da conquista”, “como signo corporal”, e por isso “seu sentido depende de uma atribuição, de uma leitura socialmente compartilhada e de um contexto histórica e geograficamente delimitado.” (SEGATO, 2005, p.3)

Novamente nos defrontamos com a possibilidade de aproximação entre “dialética negativa” e o pensamento decolonial a partir do que Walter Dignolo (2010, p.12) enfatiza sobre a colonialidade do poder, do saber, e do ser. Dignolo ajuda-nos a compreender que, embora o pensamento decolonial procure pensar as consequências do colonialismo e da colonialidade que a América Latina sofreu infringida pela Europa, a própria modernidade é a história do imperialismo, e assim a América Latina é uma invenção “no processo de autorretrato da modernidade desta vez com a colaboração das elites crioulas e mestiças”.

A América Latina é uma consequência da colonização do saber, de forma que o que representa o racismo em questões corporais, também representa o eurocentrismo em questões de pensar. Assim como houve um processo colonial interno a Europa e homogeneizador, sobre o qual Adorno possui uma contundente crítica e desconstrução, o pensamento decolonial possui seu empenho da inversão do horizonte de análise, e desta forma na tentativa de um olhar do ponto de vista dos que inventaram também a Europa como centro do mundo, e que ainda hoje em termos de ciência e filosofia permanecem colonizados sobretudo pela incessante busca por reconhecimento. Neste ponto retomamos a proposta de uma “filosofia de modelos”, e a América Latina – que até mesmo este nome recebe pela colonialidade – reivindica não o reconhecimento, mas o respeito as suas formas de pensar e de compreender o mundo, e a si enquanto *Abya Yala*, tomando consciência que o reconhecimento implicaria não em sua valorização, mas na comprovação de que suas diferenças são insignificativas e impotentes frente ao

tribunal da modernidade uma vez que esta colonialidade se fundamenta-se justamente no não reconhecimento daquilo que não domina totalmente, daquilo que não conseguiu tornar igual.

(SER) Negação da ontologia

Alguns trabalhos sobre o Pensamento Decolonial intentam delinear a originalidade deste a partir do delineamento de perspectivas teóricas anteriores, em vista de demonstrar suas limitações, e como o decolonialismo significa em termos de superação. Entretanto, isso é desenvolvido em um perigoso jogo dialético de autoafirmação, em um processo de “luta por reconhecimento”, que de longe coloca-se para além da epistemologia dominante. Da mesma forma, surge a afirmação de um “pensamento europeu” que não obstante opera o reconhecimento de um pensamento único como representante de um continente também conflituoso em termos de pensar e das formas de seu viver.

Neste horizonte Jandir João Zanotelli em “Rio Grande do Sul: Arquétipos Culturais e Desenvolvimento Social” (2003, p.34) aponta para o processo de fusão das culturas semitas e indo-europeias, a exclusão dos pré-semitas, e o estabelecimento do que ele nomeia de Estado de Cristandade. Defrontamo-nos com a crítica a uma identidade europeia forjada e de sua transposição para a colonização da América Latina, nos termos de Enrique Dussel, entre o Ser e o Não-Ser. Assim, a ontologia preponderante na colonialidade a ser questionada não se dá somente entre a Europa e *Abya Yala*, mas já resultava em um longo processo em que na primeira se operou o esfacelamento das subjetividades e das particularidades de grupos, impondo-se um modelo homogêneo de pensar e de organizar a vida, e do não reconhecimento do outro enquanto Outro. É neste sentido que é possível afirmar que “embora a filosofia da libertação seja recente, seus antecedentes são mais antigos do que a filosofia moderna europeia” (DUSSEL, 1977, p.15).

O Pensamento Decolonial compartilha com a Dialética Negativa de oposição a ontologia clássica, e a partir do “não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem sentido”, do fragmento como vertigem, encontram perspectivas para a sua superação. É importante compreender neste ponto o significado de aproximação epistemológica entre Adorno e as reflexões latino-americanas, não somente

complementares enquanto crítica ao pensamento unidimensional colonizador, mas enquanto antídoto ao estabelecimento de um suposto pensamento europeu.

Para Adorno não é uma falha ou a não realização do progresso o problema, mas sua própria realização, da mesma forma que também para Mignolo (2005, p.75), a colonialidade não é derivada da modernidade, mas é sua constitutiva, como já foi destacado, a modernidade é um mundo unidimensional de sentidos e significados limitados a uma visão de realidade.

(PODER) Negação da identidade

Para Adorno, a sociedade moderna na era do advento da tecnologia é concebida arbitrariamente como uma espécie de segunda natureza: a “sociedade enquanto segundo plano”, uma falsa “unidade” de coesão e de administração social, resultante do ideário burguês. Entretanto, para ele, a sociedade deveria ser compreendida como plural, diversa, contraditória e conflitante, não podendo assim ser tratada como algo homogêneo, unidimensional. Assim, “se a sociedade fosse compreendida enquanto sistema fechado, e com isso, irreconciliável com os sujeitos, ela se tornaria por demais penosa para os sujeitos, se eles ainda se mostrassem como algo desse gênero” (ADORNO, 2009, p. 29). Neste sentido, segundo Quijano (2005, p.93), a colonialidade é compreendida como “elemento constitutivo e específico do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder”.

A burguesia não só idealizou uma concepção de mundo administrado e produziu uma ordem social a partir de si, como também forjou homens sujeitáveis à aceitação do sacrifício infringido pelo seu pensar administrado. Esta “lei da perpetuação do igual” é que retira da humanidade sua “possibilidade de fazer experiências”, uma incapacidade que implica na aceitação do aparente como única opção, pois impede a reflexão sobre as possibilidades transcendentais à ordem estabelecida. A incapacidade de fazer experiências formativas, a ausência de reflexão, enfim, o onipotente consenso seguro, é a marca de uma “compulsão à identidade”, uma tendência arbitrária à “totalidade”.

Esta “identidade total” é um aplainamento do humano, das suas relações, de suas condições e possibilidades; é conceder a supremacia do quantitativo sobre o qualitativo, limitando a capacidade humana de fazer experiências formativas para o exercício de sua liberdade política. Neste sentido, a “compulsão à identidade” torna a sociedade uma

substância própria a partir da simples conjunção de indivíduos, não os considerando sujeitos históricos. Em outros termos, a produção técnica da sociedade de massa é acompanhada pela manipulação dos seres humanos para a sua adequação a esta abstração e, sendo assim, a coesão social é uma identificação introjetada.

(SABER) Negação da indústria cultural

Indústria Cultural (*Kulturindustrie*) é um termo cunhado por Adorno e Horkheimer para caracterizar o movimento de transformação da arte em mercadoria na sociedade de consumo, e por meio dela, à introjeção social de novas necessidades ao homem em detrimento de suas necessidades fundamentais. Neste sentido, “indústria cultural reflete a irracionalidade objetiva da sociedade capitalista tardia, como racionalidade da manipulação das massas” (LEO MAAR, *In*: ADORNO, 2010, p. 11).

A “sociedade”, nestes termos, não é a socialização, mas uma “indústria cultural” de propagação e de perpetuação do esforço por subsistir; de uma falácia que se interpôs entre os homens e a realização de suas possibilidades, cuja condição é sua existência plural tão combatida por ser subversiva. Ela é uma “boa consciência”, ou seja, “um conformismo com a reprodução do que é sempre o mesmo” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 126).

A sociedade, enquanto “totalidade totalizante”, não é formada por cidadãos – por sujeitos históricos –, mas por “indivíduos” que são os produtos de reprodução da maquinaria não social estabelecida. O que a burguesia produziu em larga escala em nome de um vago ideal de liberdade foi, para Adorno, uma situação de homens padronizados, igualados, descaracterizados de suas possibilidades. Dessa forma, “a cultura de massas revela o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era burguesa, e seu único erro é vangloriar-se por esta duvidosa harmonia do universal e do particular” (Idem, 2006, p. 128).

Adorno não nega que exista uma igualdade comum em todos que possuem rosto humano enquanto condições e possibilidades. Sua crítica, porém, dirige-se à “má igualdade”, a esta igualdade abstrata dos homens como ideia a partir da qual todo o diferente, aquele que se recusa ao adestramento do igual, é afastado e excluído. Isso implicaria não em incluir o excluído na sociedade enquanto sistema, mas em rejeitar como um todo o estabelecimento desta realidade, a qual está fundada em um sistema de exclusão, de determinação – colonização – do ser, do poder e do saber.

Neste sentido, a indústria cultural determina o que as pessoas devem e podem pensar, confunde-as entre opinião pública e opinião publicada, e introduz padrões de comportamento e de pensamento, que na lógica moderna se reduzem no produzir, consumir, e descartar. Assim, os pensamentos não determinados – não idênticos – são desconsiderados como não necessários, não civilizados, não científicos; as tradições orais, os mitos e fábulas, são modificadas em vista de naturalizar compreensões de uma realidade ideologizada, e tudo que a transcende é condenada como utopia. Entretanto, “um conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia. Essa consciência da possibilidade se atém ao concreto como a algo desfigurado. Ele é o possível, nunca o imediatamente realizado e efetivo que obstrui a utopia; é por isso que, em meio ao subsistente, ele aparece como abstrato” (ADORNO, 2009, p.56).

(NATUREZA) Educação para imaginação

O propedêutico percurso em que intentamos refletir sobre o ser a partir da negação dos modelos ontológicos vigentes, bem como poder enquanto ordem social estabelecida, e do saber nos moldes da introjeção de necessidades naturalizadas, aponta para a questão de uma educação decolonial, e neste sentido, para um projeto de emancipação. Entretanto, esta educação não pode vislumbrar a realização de uma emancipação limitada a sociedade estabelecida, ou ao conceito moderno de liberdade econômica, mas sua negação determinada que encontra na pacífica relação dos homens com a natureza a possibilidade de uma vida mais simples, porém mais qualitativa em termos humanos. Neste horizonte situa-se a relação com o “bem viver” em oposição ao “viver bem” que caracteriza a burguesia e sua incessante luta contra a natureza.

Assim, a interculturalidade proposta pelo decolonialismo – bem como a perspectiva da pluralidade da sociedade histórica de Adorno – pode ser pensada como uma tentativa crítica de superação da oposição entre natureza e sociedade, e isso a partir de outras formas de compreender o planeta terra, seus recursos naturais, e a própria existência humana. O conhecimento e o reconhecimento das experiências indígenas brasileiras, por exemplo, podem apontar pistas importantes para uma reflexão mais aprofundada sobre os modos de produção e compartilhamento do conhecimento, para além da “compulsão à identidade” e da indústria cultural. Assim, embora se considere a necessidade de uma educação indígena, nos referimos aqui a uma educação não indígena – para não indígenas – que considere a sua relação com a natureza, suas

formas de vida e conhecimentos como modelos de contraposição a racionalidade como logos de dominação, ao pensamento racionalizado e colonizador da sociedade moderna burguesa.

Adorno destaca que a “perda da capacidade de fazer experiências formativas” é uma tendência objetiva da sociedade, modo de sua produção e reprodução, que contrata com a vivência de povos e culturas que ainda resistem a identidade repressiva da sociedade capitalista, e que mesmo que se relacionem com esta sociedade, preservam em sua existência modos de ser e viver subversivos ao princípio de desempenho. Assim, a partir destas experiências subversivas, demonstra-se a coexistência de projetos históricos alternativos, de não oposição entre os seres humanos e vida pacificada com a natureza. Neste sentido, pode-se compreender a afirmativa de Adorno de que a sociedade histórica é mais plural do que desejaram os seus administradores e detentores da maquinaria de controle social, e nesta diversidade subjugada reside à possibilidade de uma realidade humana mais qualitativa, de desenvolvimento e fluência de potencialidades.

Na pluralidade histórica resiste subversiva a possibilidade de uma educação que recapacite para experiências formativas, em uma interligação entre educação e estética que para além da indústria cultural apontem para elementos de transformação. Adorno investe-se da experiência estética para pensar na educação como um fator necessário, embora não suficiente, para o processo de emancipação da sociedade. Assim, educação para a emancipação é sinônima de uma educação para a imaginação, pois é preciso contrapor o vigente com as possibilidades que ele intenta ofuscar do horizonte histórico, das experiências humanas, e de sua pacífica relação com a natureza. Este caráter transcendente da arte e da educação – sua dimensão estética – significa a condição de vislumbrar uma tendência de autorrealização de uma organização mais qualitativa para a vida humana, e nestes termos, da perspectiva de uma educação estética formativa das novas gerações como sua condição de possibilidade.

Para além da sociedade administrada, a educação e a arte possuem elementos significativos para a imaginação humana, para seu pensar e agir, sobretudo a partir de experiências formativas que os recapacitem para a superação do estereótipo que os desqualifica, desumaniza. Na sociedade administrada o caráter subversivo da educação e da arte, mesmo que incapazes de transformação social, reside em externar ao sofrimento humano sua finitude, de comunicar sua não liberdade, de não mascarar a

realidade estabelecida como natural e imprescindível. Neste sentido, para Adorno a tarefa fundamental da educação é evitar a desumanização do mundo humano.

Em contraponto com a semiformação responsável pela perpetuação do estabelecido, Adorno (2010, p.119) insere uma exigência frente à consequência desta formação na sociedade de massas; “a exigência que *Auschwitz* não se repita é a primeira de todas para a educação.” Assim, a educação para a experiência – para a conscientização de si e do mundo – é uma educação contra a barbárie, uma experiência estética de recusa da substituição repressiva da capacidade de imaginar pelo primado do “saber fazer”.

O pensamento decolonial enquanto Teoria Crítica Latino Americana introduz tanto necessidades teóricas próprias, como também possibilidades históricas sobretudo a partir dos modos de vida e das tradições coexistentes ao modelo moderno, e em sua relação mais qualitativos em termos humanos. Ao não aceitar a associação entre vida e produção, entre trabalho e repressão, entre necessidade e mais repressão, significa a resistência da pluralidade humana, das múltiplas formas de pensar e agir no mundo, bem como de um bem viver que transcende bens materiais ou realizações individualistas em uma diversa concepção epistêmica de existência e/ou coexistência humana. Uma educação para a emancipação é uma recapacitação para a imaginação de mundos possíveis, bem como para experiências formativas que possibilitem, como destaca Catherine Walsh (2012, p.69), “criar outras condições de poder, saber, ser, estar e viver, que apontem para a possibilidade de conviver numa nova ordem lógica que partam da complementaridade e das particularidades sociais”.

Considerações Finais

A perspectiva adorniana de “modelos de pensamento” não objetiva encontrar lugar para encaixar outras formas de pensar, mas justamente negar a existência de uma Filosofia, ou de um pensamento unidimensional. Negar neste sentido não a sua existência, o que seria ingenuidade no horizonte da sociedade moderna, mas negar sua naturalidade e mesmo a sua necessidade. Neste sentido, o pensamento decolonial pode ser compreendido como um importante modelo de pensamento no que concerne a compreensão da América Latina enquanto construção do processo modernizador, bem como enquanto *Abya Yala* pela resistência e decolonialidade enquanto movimento de resistência epistêmico, cultural, político, etc.

Torna-se imprescindível do ponto de vista do pensamento decolonial compreender-se como uma importante contribuição na história do pensamento em oposição a modelos hegemônicos, mas compreender-se também em suas limitações enquanto ainda em um mundo de colonialidade. Da mesma forma, é importante reconhecer que há inúmeras contribuições que embora reflitam momentos ou objetos diferentes, corroboraram com os intentos de compreensão e de autonomia reflexiva, não como tribunais de reconhecimento, mas como momentos de diálogo e inflexão.

Desta forma, há equívocos na simples afirmação do pensamento Latino Americano em oposição ao pensamento europeu, mesmo que isso demonstre a sua independência, realiza um movimento dialético de afirmação do que nega, de reconhecimento do inexistente, ou seja: da existência de um pensamento europeu. Neste ponto a contribuição da dialética negativa de Adorno postula-se importante, uma vez que oportuniza a negação determinada não só dos ditames do pensamento unidimensional, mas em reconhecê-lo como não autêntico.

Indubitavelmente a ênfase a historicidade da raça, e não da classe, representa um cerne importante para o pensamento decolonial, e emblemático para o estabelecimento de políticas públicas, sobretudo no embate político que ensejam em países em cuja questão de classe também possuem grande relevância. A questão do humano, do seu sofrimento, a rejeição a identidade compulsiva, sobretudo por entremeio de um processo formativo podem contribuir no horizonte da educação para uma decolonialidade do ser, do poder, do saber, e da relação humana com o planeta, com a natureza e os animais.

A perspectiva de uma vida humana mais simples, mas mais qualitativa, é compartilhada tanto por Adorno e Marcuse, como pelos pensadores decoloniais, de forma que a perspectiva do “bem viver” em oposição ao projeto moderno de um “viver bem” torna-se um paradigma para em uma nova forma de vida o estabelecimento de novos princípios – de prazer – para uma pacificação da existência humana entre si e em sua relação com o mundo. Assim, no processo formativo decolonial emerge a urgência de uma educação para a imaginação como forma de lutar “*por un mundo donde otros mundos sean posibles*”.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- _____. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial, 6 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **Razão Sangrenta**. São Paulo: Hedra, 2010.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud**. 8 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

_____. **Desobediência epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277.

SEGATO, Rita Laura. **Raça é Signo**. Série Antropologia 372, Brasília: 2005.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas**. Visão Global. Joaçaba, v. 15, n. 1-2, jan/dez. 2012. pp. 61-74.

ZANOTELLI, Jandir João (et. al). **Rio Grande do Sul: Arquétipos culturais e desenvolvimento social**. Pelotas: Educat, 2003.