

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**O “MODELO DA RECOGNIÇÃO” EM FILOSOFIA  
A PARTIR DA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO***

**Gabriel Cunha Hickmann  
Professor Orientador: Felipe Gonçalves Silva**

**2015**

## RESUMO

Esse trabalho propõe uma leitura da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, para a qual a obra referida pode ser entendida como tendo parte na história da emergência do primado da “diferença” em filosofia. A filosofia da diferença se caracteriza por tratar a identidade como mero efeito colateral da diferença, por oposição ao que fazia o “modelo da reconhecimento”, para o qual, em uma linha que se estende do pensamento arcaico até o nosso século – tendo talvez Kant como seu principal articulador -, todo conhecimento que não se articulasse com os demais de modo a formar um sistema baseado em princípios universais não teria valor para o filósofo, geralmente entendido como um mediador entre as diferentes disciplinas que deveria estabelecer a base dessas através de um processo eminentemente reflexivo. Veremos que a *Dialética do Esclarecimento*, apesar de diagnosticar de mitológica a essência do modelo da reconhecimento, ao propor uma alternativa acaba se deixando guiar pela mesma ideia que criticava: a de uma negação do tempo como força criadora.

## **AGRADECIMENTOS**

Enquanto marca da finalização de meu percurso junto à universidade, ao menos naquilo que é sua primeira fase, cabe aqui agradecer não apenas a meu atual orientador, Felipe Gonçalves Silva, mas também aos outros professores que contribuíram com minha formação: Raphael, Sílvia, Eros, Lia, Pertille, Inara, Paulo e outros. Obrigado!

Devo muito, também, a meu pai, a minha mãe e a meus amigos. Obrigado!

**Sumário**

PREFÁCIO .....	1
INTRODUÇÃO: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA OBRA, APRESENTAÇÃO DO TRABALHO.....	2
O FRACASSO DA CRÍTICA MARXISTA .....	5
O PENSAMENTO QUE RETORNOU AO MITO: A CRÍTICA DE HORKHEIMER AO PRAGMATISMO E AO POSITIVISMO .....	8
A APORIA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO .....	12
O CONCEITO DE ESCLARECIMENTO .....	14
O MITO JÁ É ESCLARECIMENTO: A ODISSÉIA, DE HOMERO .....	16
INTROVERSÃO DO SACRIFÍCIO: A ASTÚCIA RENUNCIANTE .....	18
PRINCÍPIO DA IMANÊNCIA: DEFINIÇÃO E PRESENÇA NO MITO .....	24
O APORTAR DO PRINCÍPIO DA IMANÊNCIA EM FILOSOFIA.....	27
CONCLUSÃO: A PROPOSTA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO .....	30

## **PREFÁCIO**

A presente monografia foi desenvolvida como Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em cumprimento ao preceito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) para a finalização de meu processo de graduação em Filosofia (bacharelado) e concluído no mês de dezembro de 2015. Representa a concretização de minha vontade de me iniciar nos estudos da teoria crítica, e é constituído de um sobrevoo nos aspectos mais importantes do primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, com eventuais percursos a outras obras desses autores com o fim de clarificar a primeira, foco do estudo. Dessa forma, procurei me afastar de disputas interpretativas nas quais, no atual estágio do meu relacionamento com os autores em questão, não teria condições de participar. Se meu trabalho for útil para que o leitor obtenha uma iniciação clara e coesa com respeito a meu objeto de estudo, meu objetivo terá sido cumprido.

## INTRODUÇÃO: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA OBRA, APRESENTAÇÃO DO TRABALHO

A *Dialética do Esclarecimento* foi finalizada por Max Horkheimer e Theodor Adorno em 1944 e publicada pela editora Querido em Amsterdã no ano de 1947, enquanto seus autores permaneciam exilados na Califórnia por conta da tomada de poder por Adolf Hitler na Alemanha, em 1933. Horkheimer e Adorno eram, na época, figuras chave do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, berço daquilo que ficou conhecido como “a Escola de Frankfurt” e da teoria crítica como um todo. O Instituto havia sido fundado em 1923 com o intuito de unir uma vasta gama de intelectuais vinculados ao materialismo histórico e à tarefa de atribuir uma unidade da teoria crítica de Marx com a prática revolucionária<sup>1</sup>. Os anos 40 representam uma guinada nesse otimismo da Escola de Frankfurt. Em uma carta para Leo Lowenthal, datada de 1942, Horkheimer expressa as dificuldades que estava enfrentando em seu trabalho, dizendo: “o argumento filosófico (...) me parece impossível”<sup>2</sup>. Numa carta posterior do mesmo ano, escreve que “a filosofia é esmagadoramente complicada, e o procedimento é depressivamente lento”, adicionando que “(...) não podemos ver [outros corações e cérebros que se sintam como os nossos] (...)”<sup>3</sup>. Como mencionado, a *Dialética do Esclarecimento* teve de esperar 3 anos para ser publicada e só o foi por uma editora holandesa, o que justifica o sentimento de Horkheimer. Foi apenas nos anos 60 que a obra atingiu uma audiência mais significativa, tornando-se um clássico *underground* na Alemanha<sup>4</sup>. Juntamente com *Eclipse da Razão* e *Minima Moralia*, a obra apresenta uma guinada tão radical na crítica à sociedade ocidental que tudo o que seus autores publicaram posteriormente pode ser considerado variações sobre esse mesmo tema<sup>5</sup>.

As razões para que Adorno e Horkheimer tenham abandonado, nos anos 40, o elemento de normatividade em sua teoria crítica podem ser associadas a três experiências históricas “cujo ponto comum é a frustração de expectativas revolucionárias”<sup>6</sup>. Foram elas (a) a desilusão com a União Soviética, (b) a ascensão dos regimes fascistas europeus, que haveria mostrado que “sociedades capitalistas avançadas em situações de crise são capazes de (...) absorver a resistência dos

---

<sup>1</sup> JAY, Martin. *The Dialectical Imagination*. London, Heinemann, 1974, p. 253

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 255

<sup>3</sup> *Idem*

<sup>4</sup> *Idem*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 256

<sup>6</sup> HABERMAS, Jurgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 630

trabalhadores”<sup>7</sup> e, por fim, (c) a emergência da cultura de massas nos Estados Unidos, que “vincula a consciência de amplas camadas da população ao imperativo do *status quo*”<sup>8</sup>. A pergunta que orientava os freudo-marxistas e até certo ponto os frankfurteanos em sua “fase alemã”, anterior aos eventos mencionados, era: “Como é possível que a classe operária pense e aja contra seus próprios interesses?”<sup>9</sup>. Essa pergunta havia sido formulada em uma época “em que a assimilação da classe operária ao sistema capitalista era ainda incompleta”<sup>10</sup>, o que permitia que ainda se considerasse o proletariado como força motriz da revolução. Tratava-se de “explicar a defasagem da consciência proletária e sua situação real”<sup>11</sup>, ou seja, de trazer a realidade para depôr contra as “promessas utópicas da ideologia” a respeito de uma ordem futura que viria anular o sofrimento. No entanto, a partir da década de 40 “a pauperização não podia mais ser definida em termos materiais”, porque “a dominação se exercia *na e pela* abundância”<sup>12</sup>. Aquilo que leva os frankfurteanos à tese de que a ideologia se funde com o real é a consequência de a ideologia ter se tornado afirmativa do real: “o presente já é a utopia realizada”<sup>13</sup>. A pergunta, então, passou a ser: “Como é possível que *a maioria da população*, nos países industrializados do Leste e do Oeste, pense e aja num sentido favorável ao sistema que a oprime?”<sup>14</sup>. Podemos já notar que a dominação não poderá ser definida no mesmo sentido para as duas “fases” da teoria crítica, pois vimos que na década de 40 seu modo de exercício e seus diagnósticos de tempo sofrem uma grande mutação. Por isso, não se trata apenas de uma diferença no escopo da faixa da “falsa consciência”, antes limitada à classe operária e agora aplicada quase que à totalidade da população. A dominação deixa de ser algo exercido de fora e que se expressaria em uma luta de classes, motor da história para o marxismo ortodoxo, e passa a ser algo exercido também de dentro pela própria consciência, através de uma relação supostamente necessária entre racionalidade e dominação: “o foco agora era no conflito mais largo entre homem e natureza, tanto interna quanto externa, um conflito cujas origens remetem a antes do capitalismo (...)”<sup>15</sup>. Essa necessidade de reconceitualização é confirmada pelo fato que a dominação passou a tomar formas cada vez mais “diretas, não-econômicas”<sup>16</sup>. O modo de produção capitalista, de fato, seria agora considerado como uma “forma recente [do entrelaçamento entre racionalidade e poder], e não sua origem. (...) existe dominação de classe antes de haver dominação de classe capitalista

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 631

<sup>8</sup> Idem

<sup>9</sup> ROUANET, Paulo Sérgio. Teoria Crítica e Psicanálise. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001, p. 70.

<sup>10</sup> Idem

<sup>11</sup> Ibid., p. 71.

<sup>12</sup> Idem

<sup>13</sup> Idem

<sup>14</sup> Idem (ênfase adicionada)

<sup>15</sup> JAY, Martin, Op. Cit, p. 256.

<sup>16</sup> Idem

(...) existem sujeitos antes de haverem sujeitos burgueses (...) [e] o fim do capitalismo e suas relações de propriedade (...) não necessariamente asseguraria um fim à dominação”<sup>17</sup>.

Conforme Habermas, a teoria crítica conservou, nos anos 30, “uma parte da confiança (...) no potencial racional da cultura burguesa, que deveria ser liberado sob a pressão das forças produtivas desenvolvidas”<sup>18</sup>, para nos anos 40, então, considerar “a crítica marxista da ideologia como esgotada”<sup>19</sup> e deixar, conseqüentemente, de “procurar respostas a questões culturais na subestrutura material da sociedade”<sup>20</sup>. De fato, mesmo Marx haveria de ser criticado pela Escola de Frankfurt: conforme Horkheimer, “implícito na redução do homem a um *animal laborans* (...) estava a reificação da natureza como um campo para a exploração humana”<sup>21</sup>. Aliás, o nome de Marx aparece apenas uma vez na *Dialética do Esclarecimento*, e então na expressão “Irmãos Marx”<sup>22</sup>, um toque de ironia segundo Josef Fruchtl. Mas isso não deve nos enganar. A teoria crítica teve como característica desde seu início a recusa a “considerar o marxismo um corpo fechado de verdades recebidas” e seus teóricos desde a fundação do Instituto haviam se proposto a mudar as “construções teóricas geradas para dar sentido [à realidade social]” conforme essa mesma mudasse<sup>23</sup>. O modelo para o materialismo não-dogmático da obra em discussão pode ser encontrado, então, na insistência de Marx de que “a história pode ser considerada por dois lados, a história da natureza e a história da humanidade. Mesmo assim não existe separar os dois lados; enquanto seres humanos existirem, a história natural e a humana vão condicionar uma a outra”<sup>24</sup>. Afinal, e como exploraremos em maior detalhe, é exatamente o fato do condicionamento mútuo da natureza e da humanidade, o “conflito mais largo entre homem e natureza” já mencionado, que explica a possibilidade de a dominação ter tomado formas “cada vez mais diretas, não econômicas” no século XX: “apenas uma teoria que pressupõe o domínio [total] da natureza pode considerar a intersubjetividade como uma esfera que de alguma forma se separou do natural”, nos diz Simon Jarvis procurando defender a *Dialética do Esclarecimento* da crítica feita por Axel Honneth segundo a qual a obra confundiria dominação social e natural. A pretensão dessa separação da cultura e da natureza é aquilo contra a qual luta a obra: “o impulso central da *Dialética do Esclarecimento* é em vista da possibilidade de uma reconciliação da natureza e da cultura”<sup>25</sup>, ou seja, de trazer à consciência esclarecida o ponto em que ela própria depende da natureza e está nessa

<sup>17</sup> JARVIS, Simon. Adorno: A Critical Introduction. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 28.

<sup>18</sup> HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 168.

<sup>19</sup> Idem

<sup>20</sup> JAY, Martin, Op. Cit., p. 259.

<sup>21</sup> Idem

<sup>22</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 40.

<sup>23</sup> JAY, Martin, Op. Cit., p. 254.

<sup>24</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 40.

<sup>25</sup> Ibid., p. 35.



inserida.

## O FRACASSO DA CRÍTICA MARXISTA

De qualquer forma, o modelo de crítica econômica marxista estava esgotado. As consequências assimiladas pelos frankfurtianos em vista disso são, em primeiro lugar, a de que “não resta nada a que poderia apelar a crítica da ideologia” e, em segundo, a de que “não há mais dinâmica alguma na qual a crítica pudesse depositar suas esperanças”<sup>26</sup> (como havia para Lukács, por exemplo, que achava que “pelo fato de o trabalhador individual estar coagido a separar sua força de trabalho como função de sua personalidade plena, e a objetivá-la como mercadoria, (...) sua subjetividade se vê (...) estimulada à resistência”<sup>27</sup>). Com isso em mente, podemos entender porque os autores dizem, no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, que “o pensamento crítico (...) exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história”<sup>28</sup>. Em seguida falam que “hoje importa mais conservar a liberdade, ampliá-la e desdobrá-la, em vez de *acelerar*, ainda que indiretamente, a *marcha em direção ao mundo administrado*”<sup>29</sup>. Essa “marcha” da qual nos falam os autores nessas duas passagens é a marcha do esclarecimento, e “conservar a liberdade” hoje significa fazer o esclarecimento “tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos”<sup>30</sup>. Essa tomada de consciência, por sua vez, significa fazer a razão acolher “dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo”<sup>31</sup>, a saber, sobre seu “retorno ao mito”. Esse retorno ao mito caracteriza, para Adorno e Horkheimer, a situação atual do pensamento, em que a razão perdeu seu elemento crítico, estando hoje sem saída, inexorável perpetuadora do *status quo*, enquanto o pensamento mitológico, de modo análogo, via a humanidade como vítima inexorável de um destino pré-determinado e inescapável:

“É característico de uma situação sem saída que até mesmo o mais honesto dos reformadores, ao usar uma linguagem desgastada para recomendar a inovação, adota também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dele, e

<sup>26</sup> HABERMAS, Jürgen. 2002, p. 169.

<sup>27</sup> HABERMAS, Jürgen. 2012, p. 633.

<sup>28</sup> ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 9. (ênfases adicionadas).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 10 (ênfases adicionadas)

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 13.

assim reforça o poder da ordem existente que ele gostaria de romper”<sup>32</sup>.

O pensamento mitológico via o homem como sujeito do “ciclo inescapável da natureza”<sup>33</sup>, considerando, então, “a culpa e a expiação, a ventura e a desventura como dois lados de uma única equação”<sup>34</sup>. O homem de hoje haveria transformado esse “princípio da igualdade”<sup>35</sup> em fetiche, cristalizando “a insossa sabedoria [mítica] para a qual não há nada de novo sob o sol”<sup>36</sup> mesmo após a “passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata”<sup>37</sup>. A *Dialética do Esclarecimento* procura responder à pergunta “o que deve ter acontecido para o nosso pensamento ter se tornado o que se tornou?”, ou seja, como é possível que o esclarecimento tenha retornado ao mito, sendo essa situação atual do pensamento o ponto de partida da teoria, que “em vez de contar uma história, que começaria em alguma distante e inevitavelmente hipotética 'origem' (...), começa por onde estamos agora, pelas assunções sobre conceitos e sobre o mundo que habitualmente utilizamos”<sup>38</sup>. A resposta à pergunta, como a percorreremos, consiste em dizer que mito e esclarecimento não se opõe diametralmente como o queriam os teóricos do segundo, mas compõem uma dialética.

O primeiro capítulo da obra, “fundamento teórico dos seguintes”<sup>39</sup>, “procura tornar mais inteligível o entrelaçamento (...) da natureza e da dominação da natureza”<sup>40</sup>. Veremos que esse entrelaçamento significa que a razão é essencialmente dominadora desde seu início, com a diferença de que, na época primitiva da magia, “a dominação ainda não é negada, ao se colocar, transformada na pura verdade, como a base do mundo que a ela [à dominação] sucumbiu”<sup>41</sup>. Deixar de negar a dominação, deixar de pensar na dominação como “a pura verdade”, de modo a, através da “negação determinada”, rejeitar as “representações imperfeitas do absoluto”<sup>42</sup>, é prolongar a esperança: “[a religião judaica] associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus” e o conhecimento para ela consiste “na denúncia da ilusão”<sup>43</sup>. Conforme Habermas, Adorno e Horkheimer “renunciam à teoria [positiva] e praticam *ad hoc* a negação determinada, opondo-se com isso àquela fusão entre razão e poder [transformação da dominação em pura verdade] que

---

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Ibid., p. 27.

<sup>34</sup> Ibid., p. 26.

<sup>35</sup> Ibid., p. 27.

<sup>36</sup> Ibid., p. 23.

<sup>37</sup> Ibid., p. 27

<sup>38</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 21.

<sup>39</sup> ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. Op. Cit., p. 15.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> Ibid., p. 21

<sup>42</sup> Ibid., p. 32.

<sup>43</sup> Idem.

obstrui todas as aberturas [as possibilidades críticas]”<sup>44</sup>. A passagem sobre a religião judaica é muito significativa levando-se em conta que Horkheimer e Adorno eram judeus e que no prefácio da obra se estabelece como objetivo “resgatar a esperança passada”<sup>45</sup>. Por isso, não há na obra nenhuma elaboração de uma visão positiva utópica para a sociedade, nem uma indicação de um caminho a ser perseguido em direção à verdade. Conforme Martin Jay, “a relutância da Escola de Frankfurt em desenvolver uma visão utópica reflete a convicção de seus membros de que a verdadeira reconciliação nunca poderá ser atingida pela filosofia apenas”<sup>46</sup>, sendo necessária uma drástica alteração das condições sociais até que a filosofia tenha um papel maior a cumprir: “nós somos movidos pelo princípio da negação a evitar que verdades relativas se transformem em falsos absolutos”<sup>47</sup>. Conforme Jarvis, escapar à racionalidade dominadora “iria requerer mais do que uma nova teoria da experiência social, mas uma mudança na experiência social e em suas estruturas”<sup>48</sup>. Resta aos autores, então, denunciar “o esclarecimento que se tornou totalitário” e fazer isso “com os meios do próprio esclarecimento”<sup>49</sup>, metodologia essa cujas motivações ficarão mais claras na *Dialética Negativa* de Adorno: “levar o sujeito a uma tomada de consciência sobre aquele déficit cognitivo (...) é a maior tarefa da filosofia enquanto dialética negativa”<sup>50</sup> e essa “tomada de consciência” deve ser feita com “os meios do próprio esclarecimento”, porque é pressuposto pelos autores que “a única maneira de chegar no que está por baixo do conceito é indo através dele” e que “opor cognição conceitual a outra forma de saber é exatamente repetir as oposições rígidas [do esclarecimento]”<sup>51</sup>.

## O PENSAMENTO QUE RETORNOU AO MITO: A CRÍTICA DE HORKHEIMER AO PRAGMATISMO E AO POSITIVISMO

Primeiramente, começemos pela pista de Simon Jarvis quando nos diz que a *Dialética do Esclarecimento* “começa por onde estamos agora, pelas assunções sobre conceitos que atualmente utilizamos”. Para isso, o primeiro capítulo de *Eclipse da Razão*, de Horkheimer, fortemente influenciado pela colaboração com Adorno<sup>52</sup>, será-nos apropriado. Ali, Horkheimer concentra-se naquilo que chama de uma “profunda mudança de perspectiva” que haveria tomado lugar no

<sup>44</sup> HABERMAS, Jürgen. 2002, p. 183.

<sup>45</sup> ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. Op. Cit., p. 15.

<sup>46</sup> JAY, Martin, Op. Cit., p. 263.

<sup>47</sup> HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*. London and New York: Continuum, 2004, p. 183.

<sup>48</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 33.

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. 2002, p. 170.

<sup>50</sup> FOSTER, Roger. *Adorno: The Recovery of Experience*. Albany: State University of New York Press, 2007, p. 11.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>52</sup> JAY, Martin. Op. Cit., p. 254.

pensamento ocidental nos últimos séculos: por um longo tempo, haveria sido sustentada uma ideia de racionalidade segundo a qual essa seria “uma força não somente no indivíduo mas também no mundo objetivo”, de modo a conseqüentemente ser atribuída como tarefa do pensamento a reconciliação dessa “força” racional do mundo objetivo com a existência humana. Assim, as vidas de diferentes indivíduos poderiam ser consideradas como tendo, umas em relação com as outras, diferentes “níveis de razoabilidade”, nível esse que seria estipulado “de acordo com sua harmonia com [esse mundo objetivamente racional]”<sup>53</sup>. Esse tipo de racionalidade, nomeada “razão objetiva”, seria, em uma palavra, “a faculdade do sujeito individual de perceber a eterna ordem das coisas e, conseqüentemente, a linha de ação que deveria ser tomada”<sup>54</sup>. A isso se contraporía o “homem comum” da época de Horkheimer, que, perguntado sobre o que considera ser a racionalidade, haveria de dizer, segundo o autor, que “coisas razoáveis são coisas (...) úteis”, associando a faculdade da razão essencialmente à “adequação de procedimentos para propósitos mais ou menos tomados por garantidos” e mostrando pouca preocupação com a questão a respeito da racionalidade desses propósitos<sup>55</sup>. Esse tipo de racionalidade, a que o autor chama “razão subjetiva”, não seria algo surgido agora; o fato antes seria que, durante os últimos séculos, essa concepção de razão teria se tornado totalitária, reclamando a si o estatuto de única possibilidade para o pensamento humano, enquanto antes teria sido considerada apenas uma expressão “parcial, limitada (...) de uma racionalidade universal”, racionalidade universal essa que, por sua vez, estaria preocupada essencialmente com a tarefa de “nos prover de chaves para harmonizar a vida humana com a natureza tanto no mundo externo quanto dentro do próprio ser do homem”<sup>56</sup>. A razão subjetiva, para ter certeza, “demonstra ser a habilidade de calcular probabilidades e então de coordenar os meios certos para um fim dado”<sup>57</sup>.

No entanto, não é a postura do homem comum de seu tempo o alvo principal de Horkheimer nesse texto. Em vez disso, suas críticas são aos filósofos de sua época. Analisando o posicionamento de Horkheimer em relação a seus contemporâneos poderemos melhor entender o sentimento de isolamento expressado naquela carta a Lowenthal e o porquê de ele e Adorno estarem vendo um “retorno ao mito” no século XX. O primeiro antagonista a ser mencionado em *Eclipse da Razão* é Bertrand Russell, para o qual, nos diz Horkheimer, não existe uma propriedade análoga à verdade que possa pertencer a um julgamento ético, isso sendo suficiente para que seja enquadrado entre os “subjetivistas”, ou seja, entre aqueles para os quais a razão se reduz àquele aspecto

---

<sup>53</sup> HORKHEIMER, Max. 2004, p. 4.

<sup>54</sup> Ibid., p. 8

<sup>55</sup> Ibid., p. 3.

<sup>56</sup> Ibid., p. 11.

<sup>57</sup> Ibid., p. 4.

calculador que, enquanto totalitário, está sendo denunciado no texto. Apesar disso, Russell há de ser considerado por Horkheimer como “o pensador mais objetivista entre os subjetivistas”, isso devido, no entanto, à inconsistência de sua filosofia, que se fosse levada a cabo até suas últimas consequências, diz Horkheimer, haveria de obrigá-lo a afirmar que “não existem ações horríveis ou condições desumanas”. Essa crítica a Russell já nos dá uma pista sobre o foco do desgosto de Horkheimer e sobre o motivo da referida impossibilidade do exercício da crítica social, aporia na qual a *Dialética do Esclarecimento* está enveredada: a subjetivização da razão fez com que fossem removidas do mundo aquelas características que podem ser associadas com projeções do ser humano na natureza, como os conceitos de “horrível” e de “desumano”, exatamente conceitos que Adorno e Horkheimer gostariam de utilizar mas que haveriam perdido seus significados: “a presente crise da razão consiste (...) no fato que (...) o pensamento ou se tornou incapaz de conceber essa objetividade ou começou a negá-la como ilusão”<sup>58</sup>. De acordo com a filosofia do “intelectual moderno comum”, diz Horkheimer, a ciência é a única autoridade, e para ela tudo o que não pode ser provado não é considerado conhecimento legítimo: “a afirmação de que justiça e liberdade são melhores em si mesmos do que injustiça e opressão é cientificamente inverificável e inútil”<sup>59</sup>. É verdade, nos diz Horkheimer, que o homem médio de sua época ainda lhe parecia conectado com esses velhos ideais; no entanto, não acha que isso contradiria sua análise. Se a tradição, e não mais a razão, é o que passou a ser invocado em defesa de valores como a liberdade e a justiça, isso por si só já desvalorizaria esses valores: “se a tradição, tão frequentemente denunciada na história política e científica moderna, é agora invocada como medida para qualquer verdade ética, essa verdade já foi afetada e deve sofrer de uma falta de autenticidade”<sup>60</sup>.

Russell só é discutido a título de passagem em *Eclipse da Razão*. Mais tarde, ainda no mesmo capítulo, as críticas tomam um caráter mais programático e se dirigem dessa vez à escola pragmatista, em especial a Dewey, Charles Sanders Peirce e William James: “o coração dessa filosofia é a opinião de que uma ideia, um conceito ou uma teoria não é nada além de um esquema ou plano de ação, e então a verdade não é nada mais do que a bem-aventurança de uma ideia”<sup>61</sup>. Horkheimer acusa essa escola de reduzir o pensamento à predição do futuro, o que eliminaria da esfera do pensamento o significado atual de uma proposição: “o julgamento de que (...) a humanidade está em agonia não é prever o futuro”. Conforme as palavras de Dewey: a filosofia “se torna não uma pesquisa contemplativa da existência nem uma análise do que passou, mas um olhar

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 6.

<sup>59</sup> Ibid., p. 16.

<sup>60</sup> Ibid., p. 23.

<sup>61</sup> Ibid., p. 29.

nas futuras possibilidades com o objetivo de atingir o melhor e evitar o pior”<sup>62</sup>. O pragmatismo, nos olhos de Horkheimer, mina qualquer possibilidade de crítica social porque reduz a verdade à utilidade para o sujeito, sem se perguntar a respeito das motivações desse sujeito que fizeram com que determinada ação ou pensamento lhe fosse útil em primeiro lugar. Segundo William James, para que se decida a respeito do significado de um conceito deve-se perguntar “que diferença sensível para alguém sua verdade vai fazer?”<sup>63</sup>. Disso se segue, nos diz Horkheimer, “que o comportamento das pessoas decide o significado do conceito”<sup>64</sup>, sendo que novamente se deixa de perguntar a respeito das motivações desse comportamento, o que seria importante já que os desejos das pessoas são “condicionados por todo o sistema social em que elas vivem, um sistema que torna mais do que duvidoso se esses desejos são verdadeiramente delas”<sup>65</sup>. Dessa forma, a filosofia pragmatista seria um perfeito instrumento de perpetuação do *status quo*. Esse instrumento até poderia ser perfeitamente desejável no caso de já habitarmos uma sociedade justa e livre, mas isso não é o caso segundo os filósofos de Frankfurt, para os quais “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”<sup>66</sup>. No fim, Horkheimer concede que Peirce e James escreveram “em um período em que a prosperidade e a harmonia entre grupos sociais e nações parecia disponível, e nenhuma maior catástrofe era esperada”<sup>67</sup>.

Não é a primeira vez que Horkheimer dedicou tinta para criticar seus contemporâneos em filosofia. No artigo *O Último Ataque à Metafísica*, oriundo de sua época propriamente marxista, seu alvo principal era o empirismo lógico: “a essência da última escola do positivismo é a união do empirismo com a lógica matemática moderna”<sup>68</sup>, ela sustenta que “todo o conhecimento sobre objetos deriva de fatos da experiência sensível”<sup>69</sup>. Para o empirismo lógico, conforme Horkheimer, a verdade de uma teoria é determinada pela “predição bem sucedida da ocorrência de dados sensíveis”<sup>70</sup>. No entanto, diferentemente do empirismo clássico, cujos representantes citados são John Locke e David Hume, o critério da experiência para esse empirismo moderno não é mais, nos diz Horkheimer, a impressão sensível mas o julgamento formulado sobre a impressão: “a ciência e consequentemente a filosofia científica tem, então, de lidar com o mundo dado apenas na forma de sentenças sobre ele”<sup>71</sup>. O problema dessa abordagem reside, para Horkheimer, em que “a análise do

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 30.

<sup>63</sup> Ibid., p. 32.

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Ibid., p. 37.

<sup>66</sup> Adorno, T e Horkheimer, M. Op. Cit., p. 17.

<sup>67</sup> HORKHEIMER, Max. 2004, p. 36.

<sup>68</sup> HORKHEIMER, M. Critical Theory. Selected Essays. New York: Continuum, 2002, p. 140.

<sup>69</sup> Ibid., p. 141.

<sup>70</sup> Idem.

<sup>71</sup> Idem.

processo pelo qual a experiência é traduzida [em uma sentença] pertence ao domínio da psicologia empírica”<sup>72</sup> que, por sua vez, também não lida diretamente com a experiência mas com os “fatos certificados por um grande número de observadores, ou seja, fatos formulados em juízos”<sup>73</sup>. Isso é um problema para Horkheimer porque a esfera do desconhecido, ou seja, daquilo que não foi possível enquadrar em um juízo, não pode mais cumprir um papel no pensamento, reduzido que foi unicamente àquelas sentenças que podem ser confirmadas pela maioria dos observadores: é nesse sentido que o empirismo lógico pode ser considerado solipsista, porque reduz o mundo àquilo que o mundo é para os sujeitos que nele habitam; sujeitos que, como vimos ser a opinião da Escola de Frankfurt, estão sob o regime da opressão, não necessariamente econômica, mas psicológica inconsciente. Se toda teoria científica legítima deve ser redutível a sentenças “protocolares”, ou seja, a sentenças simples que pretendem se reportar a experiências sensíveis acessíveis por qualquer sujeito, segue-se daí que nenhuma teoria científica vai poder afirmar a falta de liberdade ou a injustiça no mundo, pois mesmo sentenças como “aquele homem está sofrendo” perderiam espaço para dar lugar a sentenças comportamentais como “aquele homem está gritando”, pois quanto a essa última seria mais fácil entrar em acordo sobre sua verdade, em relação à primeira. Além disso, Horkheimer nos diz que a metodologia filosófica do empirismo lógico, em seu coletar de sentenças protocolares, age como se “a seleção, descrição, aceitação e síntese de fatos nessa sociedade não tivesse nem ênfase nem direção”<sup>74</sup>, ou seja, essa metodologia pressupõe uma sociedade livre da dominação, e não deixa que a dominação seja verificada segundo seus meios: “não existe modo de pensamento adaptado aos métodos e resultados da ciência (...) que pudesse criticar suas formas conceituais e seu padrão estrutural”<sup>75</sup>. Por esse motivo, “a estrutura do conhecimento e consequentemente da realidade (...) é tão rígida para [o empirista] quanto o é para qualquer dogmático”<sup>76</sup>.

## **A APORIA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO**

Já estamos em condições de entender o caráter aporético da *Dialética do Esclarecimento*. Se para o intelectual médio da época em que o livro era escrito a ciência era a única autoridade detentora do conhecimento legítimo, e se “não existe modo de pensamento adaptado aos métodos da ciência que pudesse criticá-la”, qualquer crítica à injustiça social ou à metodologia científica que

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 142.

<sup>73</sup> Ibid., p. 143.

<sup>74</sup> Ibid., p. 145.

<sup>75</sup> Idem.

<sup>76</sup> Ibid., p. 146.

se pudesse fazer inevitavelmente violaria essa metodologia científica que, em sua passagem do domínio da “razão objetiva” para o domínio da “razão subjetiva”, dispensou progressivamente todos aqueles conceitos suspeitos de serem projeções do ser humano na natureza, como “injustiça” e “sofrimento”: esse é, aliás, o percurso do esclarecimento como vai ser conceituado no livro e com o qual lidaremos com maior detalhe mais adiante. Por agora, basta notar que, para o empirismo, filosofia da ciência moderna, os conceitos de “essência e aparência, identidade na mudança, racionalidade dos fins, aliás, o conceito de homem, de personalidade, até mesmo de sociedade e classe”<sup>77</sup> não fazem mais sentido. As atividades por excelência da ciência moderna, “o trabalho de classificação, subsunção, explicação, dedução”<sup>78</sup> devem, se querem cumprir as exigências rigorosas que a tarefa da predição do futuro demanda, operar com a orientação de “desvincular [um item] dos estados subjetivos que sua presença provoca”, porque é apenas quando isso é feito que esse item pode ser “considerado como pertencente à mobília do mundo”<sup>79</sup>.

A elaboração teórica da motivação dessa transformação do pensamento nem sempre foi a mesma para Horkheimer. No artigo que vinhamos analisando, *O Último Ataque à Metafísica*, a causa desse enaltecimento dos procedimentos das ciências naturais, da transposição desses procedimentos à metodologia por excelência do pensamento, era “o presente estado triste da classe média”, cujos membros “tendo perdido toda a esperança de melhorar sua condição através de sua própria atividade (...) jogaram-se nos braços dos líderes econômicos da burguesia”<sup>80</sup>. Como mencionado, o artigo foi escrito por um Horkheimer ainda preso à ortodoxia marxista. Na ocasião da escrita da *Dialética do Esclarecimento* com Adorno, as causas dessa recusa progressiva à “projeção do subjetivo na natureza”<sup>81</sup> teriam sido reelaboradas, tendo em vista aquela mudança qualitativa no conceito de dominação já indicada na primeira parte desse trabalho. *A aposta dos autores nesse livro é a de comparar essa metodologia do pensamento com suas motivações originárias com vistas a demonstrar sua irracionalidade*, já que a única maneira de reabrir a possibilidade de crítica social seria puxar o tapete daquilo que se tornou o pensamento que agora trava a possibilidade dessa crítica: “existiu um desparelhamento entre os objetivos e ideais do esclarecimento e seu método de desmitologização progressiva”<sup>82</sup>, entendendo-se “desmitologização” como aquele processo de “desvincular um item dos estados subjetivos que sua presença provoca”. Essa conexão do mito com a projeção do subjetivo na natureza vai ficar mais

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 145.

<sup>78</sup> BERNSTEIN, J. M., Adorno: Disenchantment and Ethics. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.

<sup>79</sup> Idem.

<sup>80</sup> HORKHEIMER, M. 2002, p. 140.

<sup>81</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M., Op. Cit., p. 19.

<sup>82</sup> BERNSTEIN, J. Op. Cit.



clara no decorrer desse trabalho. O fato de o percurso realizado na *Dialética do Esclarecimento* julgar a racionalidade do método científico e filosófico, entendido enquanto eliminação do subjetivo da natureza, com base na motivação inicial desse próprio método, isto é, seus “objetivos e ideais”, faz da crítica realizada nessa obra uma crítica imanente: “nenhuma crítica pode ser levantada de fora contra um ramo da ciência técnica”<sup>83</sup>, pois “cada resistência espiritual que [o esclarecimento] encontra serve apenas para aumentar sua força” e “quaisquer que sejam os mitos de que se possa valer a resistência, o simples fato de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adotam o princípio de racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento.”<sup>84</sup>. Ou seja, Adorno e Horkheimer não se propõem a elaborar uma alternativa ao esclarecimento, afinal ele é “irresistível” como o “movimento do próprio pensamento”<sup>85</sup>, mas a identificar a metafísica subjacente ao processo do esclarecimento, metafísica da qual esse se pretende livre: “tal [pretensa] neutralidade [do pensamento esclarecido] é mais metafísica que a metafísica”<sup>86</sup>. A *Dialética do Esclarecimento* pretende trazer a metafísica subjacente a essa suposta neutralidade à consciência do pensamento esclarecido, para que esse “se confesse (...) e se retrate na natureza”<sup>87</sup>. Veremos que essa metafísica subjacente ao esclarecimento é a mesma que subjaz ao pensamento mitológico, justificando assim a tese do retorno ao mito: “o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”<sup>88</sup>. Portanto, se confessar e se retratar na natureza depende essencialmente de o esclarecimento trazer ao nível da reflexão sua própria relação com o mito, que, dado o retorno, não vai poder ser a de simples oposição.

## O CONCEITO DE ESCLARECIMENTO

Até agora trabalhamos com o contexto da *Dialética do Esclarecimento*, em primeiro lugar seu contexto histórico (as três frustrações de expectativas revolucionárias), em segundo lugar seu contexto intelectual (o pensamento “retornando ao mito” na forma do pragmatismo e do positivismo). O projeto da obra, levando em conta o que vimos até agora, pode ser entendido como a explicação de como o esclarecimento pôde ter retornado ao mito, o que por sua vez explicaria o fracasso da crítica: “o que nos propuséramos era (...) descobrir por que a humanidade (...) está se afundando em uma nova espécie de barbárie”. Essa passagem se torna especialmente ilustrativa se

<sup>83</sup> HORKHEIMER, M., 2002, p. 145.

<sup>84</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit, p. 19.

<sup>85</sup> Ibid., p. 29.

<sup>86</sup> Ibid., p. 31

<sup>87</sup> Ibid., p. 44.

<sup>88</sup> Ibid., p. 15.

colocarmos a seu lado a conceituação que Schiller, “o primeiro a enunciar inequivocamente que cultura e barbarismo não são um par de opostos mutuamente exclusivos”<sup>89</sup>, nos oferece da barbárie: de acordo com ele, o ser humano pode “ser oposto de duas maneiras diferentes: ou como uma besta selvagem, quando seus sentimentos dominam seus princípios, ou como um bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos”<sup>90</sup>. O que os frankfurteanos estão vendo na metodologia do esclarecimento é um *prelúdio* dessa “destruição dos sentimentos” em nome de princípios metodológicos rigorosos: as consequências do esclarecimento “devem ser seguidas até suas últimas conclusões lógicas para que o conceito de esclarecimento seja completamente visualizado”<sup>91</sup>. Como vimos em *Eclipse da Razão*, Horkheimer chamou a atenção para o fato que, se a filosofia de Russell fosse seguida pelo próprio *até as últimas consequências*, esse teria de admitir que não existem “ações inumanas” ou “coisas horríveis”, ou seja, seus sentimentos seriam “destruídos”, algo indesejável em um mundo no qual, como vimos, a razão se resumiria ao cálculo dos meios, estando a serviço de qualquer objetivo. Esse seguir “até as últimas consequências” o esclarecimento significa “preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega”<sup>92</sup>. A tarefa do primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, “O Conceito de Esclarecimento”, é, em uma palavra, conceitualizar positivamente o esclarecimento. Uma vez que essa definição positiva for alcançada, entenderemos porque a estrutura da realidade, conforme o diagnóstico de Horkheimer explorado acima, tornou-se novamente mitológica para o olhar da “razão subjetiva”, ou, o que é o mesmo, entenderemos o porquê de o pensamento ter eliminado de seu escopo a esfera do desconhecido, limitando-se a trabalhar com o que é dado. Mais importante, estaremos então em condição de entender o aspecto “embusteiro”<sup>93</sup>, dominador, inseparável do pensamento esclarecedor: a conclusão da *Dialética do Esclarecimento*.

O que é o esclarecimento, afinal, e por que é necessário que se forme dele um conceito positivo?

Começemos pela primeira questão. Esclarecimento é tradicionalmente entendido como o período no qual a Europa começou a emergir da suposta irracionalidade da Idade Média, sendo sinônimo de “Idade das Luzes” e sua localização temporal sendo comumente associada ao século XVIII<sup>94</sup>. No ano de 1784, a revista *Berlinische Monatsschrift* convidou seus leitores a enviarem à editoria respostas à questão “o que é o esclarecimento?”, para a qual o filósofo prussiano Immanuel

<sup>89</sup> FRUCHTL, Josef. *Our Enlightened Barbarian Modernity and the Project of a Critical Theory of Culture*. Amsterdam: Amsterdam UP, 2007, p. 11.

<sup>90</sup> FRUCHTL, Josef. *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>91</sup> WILSON, Ross. *Theodor Adorno*. Routledge Critical Thinkers. Routledge, 2007, p. 15.

<sup>92</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>93</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>94</sup> WILSON, Ross. *Op. Cit.*, p. 11.

Kant elaborou uma resposta que se tornaria um dos mais importantes documentos concernentes à auto-compreensão desse movimento<sup>95</sup>. O material, escrito em Kognisberg e datado de 30 de setembro daquele ano, enfatiza o esclarecimento como “human being's emergence from his self-incurred minority.”<sup>96</sup>. O texto define “minoridade” como “inability to make use of one's own understanding without direction from another”<sup>97</sup>, sendo ela “auto-inculcada” por ter como causa “lack of resolution and courage”<sup>98</sup>. A definição inicial de esclarecimento proposta por Adorno e Horkheimer ecoa, em algum sentido, a de Kant<sup>99</sup>. A *Dialética do Esclarecimento* se inicia com uma proposta de definição do esclarecimento como o “progresso do pensamento” em sentido amplo, cujas metas seriam “livrar os homens do medo”, “investi-los [os homens] na posição de senhores”, “dissolver os mitos” e “substituir a imaginação pelo saber”<sup>100</sup>. Podemos logo notar aqui tanto a influência do texto de Kant como o fato de que a definição kantiana não esgota aquilo que Adorno e Horkheimer entendem pelo termo. Para os últimos, *qualquer* tentativa de explicação racional de fenômenos previamente inexplicados é uma empreitada do esclarecimento. Essa expansão do conceito vai impedir que restrinjam o esclarecimento ao “século das luzes”: “as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem (...) mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir (...) do fim do feudalismo medieval”. Assim, os mitos são também considerados como parte constituinte do “progresso do pensamento”: “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”<sup>101</sup>. A consequência da constatação desse ponto em comum das elaborações míticas do mundo com as explicações tidas então como esclarecidas é a primeira tese pronunciada no prefácio da obra: “o mito já é esclarecimento”. Essa constatação, por sua vez, começa a criar dificuldades para aquela definição provisória de esclarecimento herdada, em parte, do texto de Kant, segundo a qual uma das metas do esclarecimento seria a dissolução dos mitos: ou poderia o esclarecimento ser a dissolução daquilo que já é esclarecimento? Por isso, e respondendo agora à segunda questão, é preciso que se formule o conceito positivo de esclarecimento.

Aqui, surge uma questão importante. O Horkheimer de *Eclipse da Razão* nos havia falado na consequência do processo em direção à “razão subjetiva” como a eliminação gradual das propriedades que, em um objeto, seriam relativas a um sujeito: lá, um dos aspectos citados a respeito da “razão subjetiva” é sua vocação crítica para denunciar a mitologia como “falsa

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 12.

<sup>96</sup> KANT, I. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant—Practical Philosophy. Cambridge, 1996, p. 17.

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> Conforme também acredita WILSON, Ross. Op. Cit., p. 13.

<sup>100</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit, p. 17.

<sup>101</sup> Ibid., p. 20.

objetividade, isto é, como *criação do sujeito*<sup>102</sup>. Embora a *Dialética do Esclarecimento* não se expresse utilizando o termo “razão subjetiva”, aquele diagnóstico pode ser transplantado para entendermos a obra de agora. Aqui, vemos o instrumento do esclarecimento ser associado à abstração e sua operação, como também a ocupação do próprio esclarecimento, à tarefa de dissolver os mitos, cujo elemento básico “sempre foi o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza”<sup>103</sup>. Mas, se o mito é a projeção do subjetivo na natureza e se de fato podemos identificar o mundo completamente esclarecido com aquele no qual a razão se tornou “razão subjetiva”, aquela para o qual o mundo foi desantropomorfizado, isso não seria, então, suficiente para separarmos definitivamente o mito do esclarecimento, o mito estando ligado à natureza antropomórfica e o esclarecimento à natureza objetiva?

Horkheimer e Adorno nos sugerem a resposta negativa, não apenas porque o mito já executa, em algum nível, a desantropomorfização da natureza, mas também porque a natureza enquanto interpretada pelo sujeito esclarecido é ainda parcial, porque responsiva aos interesses da razão, interesses dos quais essa não está livre por ser essencialmente dominadora. Vejamos, portanto, e em primeiro lugar, de que forma o mito já leva a cabo a desantropomorfização da natureza, para depois vermos em que sentido a natureza supostamente livre das projeções humanas ainda escapa ao sujeito, enquanto esse se tornou o perpetuador inconsciente do *status quo*.

## O MITO JÁ É ESCLARECIMENTO: A ODISSÉIA, DE HOMERO

O grande movimento que os autores fazem para demonstrar o caráter racional da narrativa mítica é trazer à discussão sua interpretação da *Odisseia* de Homero, naquilo que na *Dialética do Esclarecimento* se chama o “primeiro excursus”. A motivação de Adorno e Horkheimer para trazerem a *Odisseia* à mesa é a constatação de que a obra homérica “diz tanto respeito à racionalidade moderna e sua organização do lazer e do trabalho quanto a respeito de Homero”<sup>104</sup>. A *Dialética do Esclarecimento*, cujo título que recebeu na ocasião de sua primeira aparição era *Fragments Filosóficos*, é composta de diversos ensaios que “abordam, de uma série de ângulos diferentes, questões relacionadas”<sup>105</sup>. Essa metodologia é melhor compreendida quando nos atentamos ao que alhures nos disse Adorno sobre filosofia e ciências sociais: “em ambas, nada é enunciado de modo inteiramente literal. (...) esse elemento não inteiramente literal testemunha a

<sup>102</sup> HORKHEIMER, Max. 2004, p. 5 (ênfase adicionada).

<sup>103</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit.

<sup>104</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 24.

<sup>105</sup> Ibid., p. 21.

tensa não-identidade entre essência e aparência”<sup>106</sup>. Ou seja, o que os conceitos filosóficos e sociológicos expressam deve ir além daquilo que eles literalmente dizem, uma vez que “é mais provável que a especificidade qualitativa da experiência social fique encoberta na ciência social quando essa tenta ser absolutamente literal na sua apresentação de seus resultados”<sup>107</sup>. Dessa forma, a *Dialética do Esclarecimento* pode trabalhar com conceitos cuja definição não pode ser fixada do modo como a ciência positiva gostaria: “‘Antigo’ e ‘moderno’ não designam categorias dadas e radicalmente separadas, mas são conceitos que dependem da sua contrapartida caso queiram ter qualquer significado”<sup>108</sup>. Dessa forma, o livro apresenta uma organização retórica cujo objetivo é acentuar as semelhanças entre o antigo e o moderno<sup>109</sup>, por exemplo quando se refere ao produtor cinematográfico como teólogo medieval na seção sobre a indústria cultural: “nenhum teólogo medieval poderia ter determinado o grau do tormento a ser sofrido pelo danado (...) mais meticulosamente do que os produtores (...) calculam a tortura a ser sofrida pelo herói”<sup>110</sup>. O que motiva, por sua vez, essas comparações é a ideia já mencionada de “marcha da história” relacionada ao progresso do pensamento. Como nos diz Simon Jarvis, o ponto de se traçar esse tipo de paralelo é “superar a escolha entre dois tipos de males que surgem quando tentamos considerar a relação entre nossa própria experiência e sua história”<sup>111</sup>, esses males sendo o humanismo a-histórico e o historicismo radical. Para o primeiro, seria muito fácil tomar Homero como o “agente de uma verdade humana atemporal não menos relevante agora do que o foi sempre”<sup>112</sup>; o segundo, por sua vez, insistiria na total incomensurabilidade da vida moderna em relação à realidade grega arcaica. A escolha retórica de Adorno e Horkheimer permite que reconheçamos as semelhanças entre o antigo e o moderno, e então que visualizemos como a dominação persiste ainda no mundo moderno<sup>113</sup>.

O aspecto sistematizante da *Odisséia* faz com que a obra de Homero “ao se apoderar dos mitos, ao organizá-los, (...) entr[e] em contradição com eles”<sup>114</sup>, ou seja, ela produz “a universidade da linguagem”<sup>115</sup>; é por isso que os mitos, “como os encontram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo [da] disciplina e [do] poder”<sup>116</sup>. Pela mesma razão, é fato já que “os poderes originários enaltecidos”, como o foram por Homero, “já representam uma fase do esclarecimento”<sup>117</sup>. Ao

---

<sup>106</sup> ,

<sup>107</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 21.

<sup>108</sup> Ibid., p. 22

<sup>109</sup> Ibid., p. 23

<sup>110</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit.

<sup>111</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 24.

<sup>112</sup> Idem.

<sup>113</sup> Idem.

<sup>114</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 47.

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Ibid., p. 20.

<sup>117</sup> Ibid., p. 49.

mesmo tempo em que o próprio relato de Homero em sua *forma*, “a unidade extraída às lendas difusas”<sup>118</sup>, já testemunha a dialética do esclarecimento, a obra em seu *conteúdo* é “a descrição do trajeto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas”<sup>119</sup>: por isso, Adorno e Horkheimer dizem que nesse “texto fundamental da civilização europeia” forma e conteúdo “não se separam simplesmente, mas se (...) elucidam mutuamente”<sup>120</sup>. O que está sendo executado por Homero é o esclarecimento, e o que está sendo narrado na obra simboliza e descreve seu percurso. São essas as duas razões que justificam que a obra grega seja trazida à mesa pelos frankfurtianos.

### INTROVERSÃO DO SACRIFÍCIO: A ASTÚCIA RENUNCIANTE

É do princípio arcaico do sacrifício que Adorno e Horkheimer cobram a conta da racionalidade no mito: “o princípio arcaico do sangue e do sacrifício já está marcado por algo da má consciência e da astúcia da dominação”<sup>121</sup>. Aqui, a ideia dos autores é comparar a troca, esquema do comércio capitalista, com o sacrifício, que “já aparece como o esquema mágico da troca racional”<sup>122</sup>. Afinal, o sacrifício, que “anuncia o princípio do equivalente”<sup>123</sup>, faz com que os deuses recebam simbolicamente o equivalente de suas prestações. No entanto, assim como a vítima sacrificada e a moeda de troca significam ao mesmo tempo aquilo que são e aquilo que não são, ou seja, na medida em que são concretos mas também simbólicos, assim também o *conceito* “já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que é tornando-se aquilo que ela não é”<sup>124</sup>. Se referir a uma árvore como “árvore” é falar de uma árvore em particular, constituindo-a discursivamente, mas utilizando um nome genérico, que por ser genérico necessariamente não se adequa à especificidade última do objeto, aquilo que o distingue de seus semelhantes. Com isso, a linguagem “passa da tautologia à linguagem”<sup>125</sup>, exprimindo “a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não-idêntica”<sup>126</sup>. Para Adorno e Horkheimer, essa distinção entre a coisa e o conceito que a subsume tem origem em uma distinção mais fundamental, a saber, na distinção arcaica entre o conhecido e o desconhecido, venerado sob o nome de “mana”: “primário, indiferenciado, ele é tudo

---

<sup>118</sup> Idem.

<sup>119</sup> Idem.

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> Idem.

<sup>122</sup> Ibid., p. 51.

<sup>123</sup> Ibid., p. 50.

<sup>124</sup> Ibid., p. 26.

<sup>125</sup> Idem.

<sup>126</sup> Idem.

o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida”<sup>127</sup>. Por mais de uma vez a *Dialética do Esclarecimento* faz questão de deixar claro que essa distinção dos arcaicos, diferentemente do que o psicologismo faz crer, não se refere a uma transposição da alma para a natureza. A distinção não se basearia em uma “superestimação dos processos psíquicos por oposição à realidade”<sup>128</sup>, sendo em vez disso ela própria o “o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens”<sup>129</sup>.

Nesse momento, começamos a tocar no coração da composição conceitual presente na obra de Adorno e Horkheimer. Toda comparação da magia e do mito com a economia capitalista, com a indústria cultural, com a febre nazista e com o esclarecimento em geral seria inócua não fosse remontada pelos autores a origem fundamental que motiva o processo em seu desencadeamento: “Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento”<sup>130</sup>. O grito de terror do selvagem face ao desconhecido, à indiferença e à brutalidade da natureza, anuncia a astúcia obrigatória ao pensamento se esse quer escapar às “forças da dissolução”, pensamento cujo padrão deve ser, a partir de agora, o da “autoconservação, a assemelhação bem ou malsucedida à objetividade de sua função e aos modelos colocados para ela”<sup>131</sup>. Vemos aqui, com clareza, a coloração propriamente marxista da obra, em sua tentativa de trazer à tona a dependência do pensamento em relação à realidade material na qual esse está desde o início inserido, e sua conseqüente intenção de recuperar a memória a respeito do ponto em que a racionalidade é dependente da natureza: “o esclarecimento se consuma e se supera quando (...) a natureza ignorada pela ciência dominadora”<sup>132</sup> é recordada como país de origem.

Se terminássemos dizendo que o trajeto de Ulisses cumpre o esclarecimento somente na medida em que o protagonista da *Odisséia* leva a cabo aquelas práticas sacrificiais aos deuses olímpicos, nossa análise permaneceria incompleta, como também o seria para Adorno e Horkheimer. Na obra de Homero, o que mais interessa aos autores é a formação e a consolidação do ego através do sacrifício introvertido, que não mais se aplica à vítima abatida na carne mas ao próprio sujeito abrindo mão de sua espontaneidade, de seu caráter mais propriamente vivo, em nome da permanência ao longo do trajeto que percorre. Essa introversão do sacrifício, por sua vez, é – de acordo com os autores – intrinsecamente problemática, na medida em que

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 25.

<sup>128</sup> Ibid., p. 22.

<sup>129</sup> Ibid., p. 25.

<sup>130</sup> Ibid., p. 26.

<sup>131</sup> Ibid., p. 35.

<sup>132</sup> Ibid., p. 46.

“o domínio do homem sobre si mesmo (...) é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância (...) dissolvida pela autoconservação nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram (...) as atividades de autoconservação, (...) exatamente aquilo que (...) devia ser conservado”<sup>133</sup>.

Ulisses engana o ciclópe Polifemo dizendo que se chama “ninguém”: quando o gigante acorda e nota que foi cegado, grita a seus companheiros que “Ninguém o tinha cegado”, grito que ficou, então, privado de seu poder de provocar alarme. Ulisses “sacrifica” temporariamente sua própria identidade para se auto-conservar perante aquele “celerado sem lei”, numa ação auto-sacrificial que prenuncia o fato que “o homem ocidental de fato perdeu sua identidade, enquanto a linguagem (...) foi substituída por uma linguagem capaz apenas de agir como um instrumento (...)”<sup>134</sup>. O estratagema do herói grego, nessa passagem, pressupõe e leva a cabo a separação entre o signo e a imagem, entre o sentido da palavra “ninguém” e a própria palavra, separação inconcebível para o pensamento “assistemático, rapsódico”<sup>135</sup> do ciclópe: “a astúcia” é um “meio de uma troca onde tudo se passa corretamente, onde o contrato é respeitado e, no entanto, o parceiro é logrado”<sup>136</sup>. Ulisses respeita o contrato na medida em que se atribui um nome, e seu parceiro, Polifemo, é logrado justamente devido ao significado da palavra usada nesse nome. A constituição da divisão entre a palavra enquanto símbolo e a palavra enquanto portadora de sentido, por sua vez, vai demarcar, na civilização ocidental constituída, o território da ciência e o da arte: “É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes”<sup>137</sup>. Assim, os homens, no trajeto para a ciência moderna, “renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”<sup>138</sup>, do mesmo modo com que Ulisses, para escapar de Polifemo, renunciou ao sentido da palavra “ninguém”, utilizando-a unicamente enquanto fórmula. Dizer-se “ninguém” não o tornou ninguém de fato: o eu é preservado, escapa ao gigante, ao custo do sacrifício do poder da palavra. A hipostasiação dessa operação é o positivismo moderno, cujo desagrado do qual é alvo pelos frankfurteanos já foi anteriormente exposto, embora seja apenas aqui, na *Dialética do Esclarecimento*, que essa crítica tome um caráter tão violentamente genealógico.

A passagem que acabamos de analisar ilustra ironicamente o trajeto de Ulisses que, dizendo a Polifemo que se chamava “Ninguém”, prenuncia a perda da identidade do homem ocidental ao longo do processo do esclarecimento, perda causada por causa daquele próprio processo que o

<sup>133</sup> Ibid., p. 54.

<sup>134</sup> JAY, Martin. Op. Cit, p. 263.

<sup>135</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 61.

<sup>136</sup> Ibid., p. 58.

<sup>137</sup> Ibid., p. 27.

<sup>138</sup> Ibid., p. 18.



permitiu distinguir entre signo e imagem em primeiro lugar. A filosofia que é consciente desse processo tem como tarefa, nos dizem Adorno e Horkheimer, fechar “o abismo que se abriu com a separação [do signo e da imagem]”<sup>139</sup>. Horkheimer, em *Eclipse da Razão*, nos diz que “a filosofia é o esforço consciente para sintetizar todo nosso conhecimento (...) em uma estrutura linguística na qual *todas as coisas sejam chamadas por seus nomes corretos*”<sup>140</sup>, ou seja, para negar a indiferença do conceito com relação à coisa, exatamente a indiferença levada a cabo por Ulisses no episódio do ciclópe.

Mais importante nesse episódio, e isso é essencial, é o fato de o procedimento de Ulisses ser oriundo do *medo* que esse sente do gigante e de sua conseqüente atenção para a auto-conservação. A inverdade desse procedimento, para Adorno e Horkheimer, está em sua origem: o grito de terror de Ulisses. Seu caráter pragmático o desmente enquanto pretendente do conhecimento. Eis a petição de princípio da *Dialética do Esclarecimento*, que não sucumbe à unidade entre poder e saber, como já nos mostrou Habermas. A essas alturas, isso não deve mais nos surpreender. Se o procedimento do esclarecimento é a redução de todas “as figuras míticas (...) ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito”<sup>141</sup>, a abrangência da esfera de possíveis aplicações desse procedimento não se limita ao sobrenatural: o próprio “pensamento é negado pelos (...) dominadores como mera ideologia”<sup>142</sup>. A única *possibilidade lógica* para não “obstruir a abertura” do pensamento crítico como o entendem Adorno e Horkheimer é *negar* o princípio que inspirou a metodologia do esclarecimento em primeiro lugar, ou seja, *negar* que a verdade esteja ao alcance do espírito humano, e não pela falta de meios técnicos para o exercício do conhecimento, mas porque “o espírito não existe” sem a “dominação da natureza”<sup>143</sup>, ou seja, porque a razão é *essencialmente* poder. Essa passagem deve nos manter cuidadosos a respeito da alegação de Simon Jarvis, segundo a qual a *Dialética do Esclarecimento* “rejeita a teoria pessimista de que a natureza humana é irrevogavelmente fundada na dominação”<sup>144</sup>. Por um lado, é verdade que, como nos mostra uma passagem-chave da obra, o espírito humano, quando “se confessa como dominação”, “perde a pretensão senhorial que (...) o escraviza à natureza”<sup>145</sup>. Logo, é possível que o espírito humano se exerça sem essa “pretensão senhorial”, marca fundamental do esclarecimento. No entanto, quando Jarvis vai além e afirma que as análises dos frankfurtianos acerca do mito e da magia estão ali para, através da constatação de que “o entrelaçamento da racionalidade com a dominação mudou qualitativamente”, nos sugerir que

<sup>139</sup> Ibid., p. 28.

<sup>140</sup> JAY, Martin. Op. Cit., p. 262 (ênfase adicionada).

<sup>141</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 19.

<sup>142</sup> Ibid., p. 42.

<sup>143</sup> Ibid., p. 44.

<sup>144</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 39.

<sup>145</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 44.

“esse entrelaçamento não precisa ser uma condição necessária de qualquer experiência”<sup>146</sup>, essa alegação, dependendo do ângulo com que é lida, é uma violação à letra do texto. Os autores são claros: “Pensando, os homens se distanciam da natureza (...) de modo a ser dominada”<sup>147</sup>. Algumas linhas depois, nos dizem que “o pensamento se torna ilusório sempre que tenta renegar sua função separadora, de distanciamento e objetivação”<sup>148</sup>. Se, porém, Jarvis estiver se referindo ao entrelaçamento da racionalidade com a *pretensão* de dominação, isso já nos pareceria correto: o espírito, ao constatar que “a dominação da natureza (...) consiste em sucumbir a natureza”, não mais se pretenderia imune de sua inserção e perpétua dependência em relação à natureza, e logo deixaria de se pretender independente dela, ou seja, seu senhor. Essa redenção, disponível ao espírito, permitiria o que na *Dialética Negativa* vai ser chamada “experiência espiritual”, e então Jarvis estaria certo quando nos diz que a dominação não é condição necessária de qualquer experiência.

Se o episódio do ciclope nos permite visualizar o entrelaçamento do esclarecimento com o medo, não nos deixa no entanto ainda em condições de entendermos o que exatamente é sacrificado pelo eu em nome do eu, o que se perde no trajeto. A escolha da *Odisséia* como objeto de reflexão por Adorno e Horkheimer não seria tão adequada não nos oferecesse ela uma ilustração também a esse respeito, dessa vez no episódio das Sereias, cuja “sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou”<sup>149</sup>: “ninguém que ouve sua canção pode escapar a ela”<sup>150</sup>. Ulisses, “igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade”<sup>151</sup>, amarra-se no mastro do navio para que não tenha a chance de sucumbir à beleza do canto. Diferentemente de Polifemo, as Sereias têm algo a oferecer: elas sabem “tudo o que jamais ocorreu sobre a terra tão fértil”<sup>152</sup>, e “o preço que cobram por esse conhecimento é o futuro”<sup>153</sup>, ou seja, a sobrevivência do ego no tempo. O que as Sereias oferecem é a dissolução do indivíduo na natureza indiferenciada, uma “promessa de felicidade que ameaçava a cada instante a civilização”<sup>154</sup>. É nesse momento que o esclarecimento entra em jogo, erigindo em necessidade absoluta a escolha entre dois rumos de ação: “os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”<sup>155</sup>: submeter o canto das Sereias ao controle, amarrando-se ao mastro, para que esse canto perca sua potência de dissolução,

<sup>146</sup> JARVIS, Simon. Op. Cit., p. 30.

<sup>147</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 43.

<sup>148</sup> Idem.

<sup>149</sup> Ibid., p. 38.

<sup>150</sup> Ibid., p. 39.

<sup>151</sup> Idem.

<sup>152</sup> Idem.

<sup>153</sup> Idem.

<sup>154</sup> Idem.

<sup>155</sup> Ibid., p. 38.

ou se submeter ao canto, “perdendo-se”. Ulisses sacrifica seu instinto, sua vontade de sucumbir à potência mítica das Sereias, em nome da continuidade de um ego cada vez mais destituído de qualquer substancialidade, assim como “o indivíduo burguês recebe sua individualidade como algo intransferível para que possa com a mesma segurança se livrar dela”<sup>156</sup>.

A renúncia, portanto, é levada a cabo tanto no episódio do ciclope Polifemo quanto no episódio das Sereias: sempre com vistas a auto-conservação, Ulisses, no primeiro caso, renuncia a se chamar pelo nome verdadeiro e, no segundo, renuncia à felicidade imediata oferecida pelas Sereias. Essa renúncia, como vimos, é provocada pelo medo da dissolução do eu, seja nas mãos do gigante, seja no canto das Sereias. Em ambos os episódios, o pensamento de Ulisses está fundamentalmente voltado para a sobrevivência do ego, ou seja, para seu futuro, exatamente como o positivismo e o pragmatismo, segundo Horkheimer, anunciam que deve ser. Dissemos, anteriormente em nossa análise, que o mito já levava a cabo a desantropomorfização da natureza, e agora já estamos em condições de entender como se dá esse processo. Quando Ulisses renuncia a se nomear verdadeiramente, está também negando aquilo que, na palavra, é seu sentido: Ulisses não se considera ninguém, mas apenas assim se nomeia. Negar o sentido da palavra, por sua vez, é desantropomorfizar a natureza. Conforme Adorno e Horkheimer, a linguagem, para conhecer a natureza, “deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela”<sup>157</sup>, ou seja, deve se negar como natural. No caso das Sereias, a natureza é desantropomorfizada na medida em que Ulisses escolhe não dar vazão a seus instintos, à natureza dentro de si. Segundo os autores, onde quer que o sentimento de horror se encontrasse, ele já tinha “recebido a sanção pelo menos dos mais velhos da tribo” de modo que esses expandissem “seu saber corporativo e seu poder”<sup>158</sup>, e “a primeira coisa que o feiticeiro fazia em sua cerimônia era delimitar em face do mundo ambiente o lugar onde as forças sagradas deviam atuar”<sup>159</sup>. Em suma, onde quer que se encontre o mito, já se encontra também o pensamento ordenador e a dominação, ou seja, o esclarecimento. O mito já é esclarecimento.

## **PRINCÍPIO DA IMANÊNCIA: DEFINIÇÃO E PRESENÇA NO MITO**

O objetivo do excursão na *Odisséia* é o de testemunhar a favor da primeira tese da *Dialética*, “o mito já é esclarecimento”, demonstrando que “a emergência de atores sociais, do mercado de

---

<sup>156</sup> Idem.

<sup>157</sup> Ibid., p. 27.

<sup>158</sup> Ibid., p. 30.

<sup>159</sup> Ibid., p. 28.

trocas e do *homo oeconomicus* já é uma preocupação consciente da cultura pré-helênica”, o que entra em choque com as tentativas reacionárias dos teóricos nazistas de assimilarem “a cultura heróica do mito e da lenda”<sup>160</sup> através de uma leitura “sentimental e nacionalista”<sup>161</sup> dos antigos gregos. Essa primeira tese da obra, portanto, embora relevante na medida em que cria consciência de uma continuidade histórica de longa data, parece-nos menos interessante que a próxima, cujo objeto que põe em questão é o significado do pensamento e de suas pretensões. Nesse ponto, chega a hora de nos voltarmos para essa segunda tese, “o esclarecimento retorna ao mito”. A ideia, aqui, não é simplesmente dizer que tanto o *lógos* mitológico do mundo quanto o positivista estão fundados no grito de horror do homem arcaico, embora seja isso que *permita* o retorno do esclarecimento ao mito (conferindo-lhes uma origem comum). Antes, o fato é que o pensamento nunca deixou de ter como ponto de partida o *princípio da imanência*, “a explicação de todo acontecimento como repetição”<sup>162</sup>, tanto nas narrativas mitológicas do homem arcaico quanto nas filosofias pretensamente esclarecidas que dominavam o século XX na época da escrita da *Dialética*. A ideia que subjaz esse princípio é aquela segundo a qual o mundo verdadeiro é aquele desprovido de qualquer projeção do ser humano: a natureza é considerada, em virtude disso, como matéria bruta, objeto das leis da física, seu futuro já estando contido no presente. Paradoxalmente, no entanto, o esclarecimento critica o princípio da imanência tal como presente no mito: a ideia de um mundo baseado na culpa e na expiação, no eterno retorno do mesmo, é por ele considerada como a projeção no mundo do fato inevitável da vida e da morte do indivíduo, de sua aventura e desventura: “a própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada”, como o próprio princípio da imanência, metafísica subjacente ao esclarecimento, “acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença”<sup>163</sup> - eis a “autodestruição”<sup>164</sup> do esclarecimento, que acaba por se converter ele próprio em “magia animista”<sup>165</sup>, serpente que devora-se a si mesma.

Formulemos com mais cuidado o princípio da imanência. Após, tentemos identificá-lo nas narrativas míticas arcaicas de modo mais concreto.

Conforme Bernstein, o princípio da imanência está em operação quando a cognição ou a explicação de um item ou de um evento é identificada com seu *reconhecimento*: “apenas quando [o item] é classificado (...), quando é demonstrado, por subsunção, que ele compartilha características

<sup>160</sup> ROBERTS, Julian. 'A Dialética do Esclarecimento', em F. Rush (org.) Teoria Crítica. Ideias & Letras, 2008, p. 87.

<sup>161</sup> Ibid., p. 93.

<sup>162</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 23.

<sup>163</sup> Idem.

<sup>164</sup> Ibid., p. 13.

<sup>165</sup> Ibid., p. 23.

ou propriedades com outros itens”<sup>166</sup>, ele é então reconhecido. Da mesma forma, um evento “é explicado se puder ser mostrado que ele se enquadra dentro do âmbito de um padrão de ocorrência conhecido, se ele se enquadra no escopo de uma regra conhecida ou se é dedutível de uma lei conhecida”<sup>167</sup>. Traçando o paralelo com o empirismo lógico tal como vimos Horkheimer caracterizá-lo, o princípio da imanência significaria traduzir uma experiência em um conjunto de sentenças simples capaz de ser objeto de um acordo intersubjetivo: a experiência deve se conformar à linguagem mais do que a linguagem à experiência. Esse trabalho, por sua vez, faz com que a experiência seja “desvinculada de seu impacto sensorio imediato”<sup>168</sup> no sujeito cognoscente, porque “classificação e explicação negam a imediação e, conseqüentemente, objetificam a experiência”. Isso permite que Adorno e Horkheimer digam que o esclarecimento “tornou tabu o conhecimento que atinge efetivamente o objeto”<sup>169</sup>; afinal, quanto mais bem enquadrado estiver um objeto em um sistema de classificação, mais manipulável esse objeto será. O preço, no entanto, “que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder”<sup>170</sup>. Por oposição ao feiticeiro arcaico, que buscava seus fins pela mimese, “tomando o aspecto do espírito que queria influenciar”, o cientista se mantém sempre o mesmo e opera com o exemplar, com o representante de um gênero e não com a coisa em sua singularidade.

Conforme o historiador Mircea Eliade, as sociedades pré-modernas, ou seja, aquilo que é comumente chamado de mundo “primitivo” e as culturas arcaicas da Europa, da Ásia e da América, apesar de não fundamentarem em uma linguagem teórica seus conceitos metafísicos, ainda assim nos revelam, se analisarmos o significado de seus símbolos e mitos, “um reconhecimento de uma certa situação no cosmos”, o que, conseqüentemente, “implica um posicionamento metafísico”<sup>171</sup>. Para o homem arcaico, nos diz Eliade, “nem os objetos do mundo externo nem os atos humanos (...) têm qualquer valor autônomo intrínseco”<sup>172</sup>. Esses objetos, continua ele, adquirem significado aos olhos das sociedades pré-modernas na medida em que “participam de uma realidade que os transcende”, e os atos humanos, igualmente, herdam seu valor do fato que reproduzem “um ato primordial” ou que “repetem um exemplo mítico”<sup>173</sup>. A vida do homem primitivo, portanto, “é a repetição incessante dos gestos iniciados por outros”<sup>174</sup>. Eliade nos expressa a sua impressão de que “para as sociedades arcaicas, a vida não pode ser reparada, mas somente recriada mediante um

---

<sup>166</sup> BERNSTEIN, Op. Cit.

<sup>167</sup> Idem.

<sup>168</sup> Idem.

<sup>169</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 25.

<sup>170</sup> Ibid., p. 21.

<sup>171</sup> ELIADE, M, *Cosmos and History*, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 3.

<sup>172</sup> Idem.

<sup>173</sup> Ibid., p. 4.

<sup>174</sup> Ibid., p. 5.

retorno às fontes”<sup>175</sup>. Minha hipótese é que seja esse elemento das narrativas mitológicas que Adorno e Horkheimer têm em mente e que permite que o princípio da imanência seja aí identificado, hipótese reforçada quando os vemos se referirem à ilusão fundamental do mito como aquela segundo a qual os homens “pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder”<sup>176</sup>. De fato, nos rituais de cura dos antigos indo-tibetanos, ainda conforme Eliade, “o xamã não somente resume a cosmogonia, como invoca a Deus e *lhe suplica que crie o mundo de novo*”<sup>177</sup>: na tentativa de se curar, de “escapar ao poder da natureza”, procuram a repetição da cosmogonia. Quando fala sobre os Navajo, tribo indígena da América do Norte, Eliade nos diz que seus rituais de cura eram feitos de modo que o doente fosse “conduzido (...) até a origem do mundo” e assistisse, “assim, à cosmogonia”<sup>178</sup>.

No nível das narrativas, essa necessidade pela cura e pelo escape aos poderes da natureza toma a forma do recalque do poder do tempo como progressão, da negação da história. Confirmando o veredito nietzschiano segundo o qual não é o sofrimento o mais insuportável para o homem, mas o sofrimento sem sentido, escreve Eliade: “qual fosse sua natureza e sua causa aparente”, o sofrimento do homem arcaico “tinha um sentido; ele correspondia, se não sempre a um protótipo, pelo menos a uma ordem cujo valor não era contestado”<sup>179</sup>. O sofrimento só era perturbador quando não se lhe havia diagnosticado a causa: “assim que o feiticeiro ou o padre descobre o que está fazendo as crianças ou os animais morrerem (...) o sofrimento começa a se tornar tolerável; ele tem um sentido e uma causa, logo pode ser enquadrado em um sistema e explicado”<sup>180</sup>. Assim, os indianos conceituaram a lei do karma, uma concepção de causalidade universal segundo a qual o sofrimento não é apenas significativo mas chega a ser desejável, na medida em que reduz o débito kármico que o indivíduo carrega consigo para existências futuras<sup>181</sup>. Na Mesopotâmia, os sofrimentos humanos eram conectados com os de um deus: o mito do sofrimento, da morte e da ressurreição do deus Tammuz foi replicado por quase todo o oriente antigo, e a lembrança de sua história tornava tolerável qualquer revés humano: “pois esse drama mítico lembrava os homens que o sofrimento *nunca é definitivo*; que a morte sempre é seguida pela ressurreição; que toda derrota é anulada e transcendida pela vitória final”<sup>182</sup>.

Segundo Eliade, a estrutura desses mitos deriva de mitos lunares muito antigos, nos quais tudo acontece de modo cíclico: “existe em toda parte a concepção do fim e do início de um período

<sup>175</sup> Ibid., p. 26.

<sup>176</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 23.

<sup>177</sup> ELIADE, M. Mito e realidade. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 25.

<sup>178</sup> Ibid., p. 23.

<sup>179</sup> ELIADE, Mircea. 1982, p. 96 (traduções minhas).

<sup>180</sup> Ibid., p. 98.

<sup>181</sup> Ibid., p. 99.

<sup>182</sup> Ibid., p. 100.

temporal” e “uma regeneração periódica do tempo pressupõe, de uma forma mais ou menos explícita (...) uma nova criação, isto é, uma repetição do ato cosmogônico”<sup>183</sup>. Com efeito, nas comemorações arcaicas de ano novo, “testemunhamos (...) a abolição do ano passado e do tempo passado”<sup>184</sup>. Eliade vê nesses ritos e atitudes arcaicas a “vontade de desvalorizar o tempo”<sup>185</sup>: “o primitivo vive num presente contínuo. (...) ele repete os gestos de outro e, através dessa repetição, vive sempre em um presente atemporal”. O tempo cíclico, com efeito, é um presente eterno: “tudo começa de novo no seu começo. O passado é prefiguração do futuro. Nenhum evento é irreversível e nenhuma transformação é final”<sup>186</sup>. Em suma, nada de novo acontece para a visão arcaica do mundo, já que tudo se reduz a repetições de arquétipos: o tempo não tem influência na existência das coisas, ele apenas torna possíveis seu surgimento e sua existência<sup>187</sup>.

Sob essas duas formas, portanto: nos rituais que repetem a cosmogonia e nas narrativas que assertam o eterno retorno, o homem arcaico desprovia a história de forças transformadoras próprias e submetia o mundo a um eterno presente. É apenas com a emergência do pensamento judaico que o tempo toma um outro sentido, progressivo, o da linha reta: no judaísmo, “fatos históricos se tornam 'situações' do homem a respeito de Deus, e assim adquirem um valor religioso que antes nada havia sido capaz de os conferir”. No entanto, mesmo aí ainda vemos uma atitude anti-histórica: o Hebreu tolera a história “na esperança de que ela vá algum dia terminar, em um momento futuro mais ou menos distante”<sup>188</sup>.

## O APORTAR DO PRINCÍPIO DA IMANÊNCIA EM FILOSOFIA

Dizíamos que o pensamento arcaico procurou dar sentido aos fatos e aos itens do mundo a partir de seu reconhecimento em relação a modelos extrahumanos (arquétipos). Em virtude disso, não é difícil entender por quê, para Eliade, a filosofia de Platão é a representante filosófica dos modos de vida e comportamentos das sociedades arcaicas<sup>189</sup>. Platão nos diz, com efeito, que todo conhecimento é reminiscência: reconhecimento de Formas arquetípicas primordiais, contempladas diretamente em um passado pré-encarnação<sup>190</sup> de um plano supraterebre. Na teoria platônica, o

---

<sup>183</sup> Ibid., p. 52.

<sup>184</sup> Ibid., p. 54.

<sup>185</sup> Ibid., p. 85.

<sup>186</sup> Ibid., p. 89.

<sup>187</sup> Ibid., p. 90.

<sup>188</sup> Ibid., p. 111.

<sup>189</sup> Ibid., p. 33.

<sup>190</sup> KAHN, Charles., 'Plato on Recollection', in H. Benson (ed.), *A Companion to Plato* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 124: é verdade que “apenas os filósofos sabem o que estão fazendo quando rememoram, porque só filósofos podem distinguir Formas de particulares e reconhecer a deficiência dos últimos. Mas todos os seres humanos

mundo fenomênico é aparência: a essência se encontra acima e deve ser atingida pelo pensamento<sup>191</sup>. Em filosofia moderna, Descartes e Leibniz consideravam Platão, por sua teoria da reminiscência, um predecessor com respeito à teoria das ideias inatas<sup>192</sup>, que também vai cumprir um papel em Kant<sup>193</sup>. Kant nos parece fornecer, aliás, a grande fundamentação teórica do princípio da imanência. Gilles Deleuze, em *Diferença e Repetição*, obra cujo terceiro capítulo consiste em uma denúncia do que ele chama de “modelo da reconhecimento” do pensamento (cuja formulação, aliás, em muito se assemelha à definição do princípio da imanência proposta por Bernstein), nos dá a pista: “Quer se considere o Teeteto de Platão, as Meditações de Descartes, a Crítica da Razão Pura de Kant, é ainda este modelo que reina e que 'orienta' a análise filosófica do que significa pensar”<sup>194</sup>. Por isso, não será à toa passarmos em revista por essa fundamentação kantiana do princípio da imanência. “O modelo do falso esclarecimento é fornecido, acima de tudo, por Kant”<sup>195</sup>.

Bem se sabe do envolvimento de Kant com a filosofia humeana, a qual, se lhe causava admiração, igualmente lhe preocupava e lhe demandava uma reversão teórica, a qual passou boa parte da vida procurando formular<sup>196</sup>. Encontramos a preocupação elaborada pelo próprio Kant em uma nota dos *Prolegômenos*: Hume teria “perdido de vista o dano positivo que resulta de privar a razão de suas mais importantes perspectivas, que, só elas, lhe permitem sinalizar, para a vontade, o objetivo mais elevado de todos os seus esforços”<sup>197</sup>. Kant se refere, aqui, ao fato que a filosofia humeana, ao simplesmente postular princípios segundo os quais a razão opera, permanecendo sem justificá-los (o que envolveria determinar seu escopo de aplicação), impossibilita qualquer fundamentação racional da moralidade, cuja condição, a de que a liberdade possa ser pensada, não tem lugar no empirismo de Hume, para o qual a ideia de “eu”, ou seja, de “agente”, não existe<sup>198</sup>. É

---

implicitamente se referem às Formas em todo julgamento perceptivo”

<sup>191</sup> REALE, G. e ANTISERI, D. História da Filosofia. Antigüidade e Idade Média. São Paulo: Editora Paulus, 1990, p. 137: as ideias são “aquilo que o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o 'verdadeiro ser', o 'ser por excelência.” E continua: “as Ideias platônica são as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é”.

<sup>192</sup> KAHN, Charles. Op. Cit., p. 119.

<sup>193</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 71: “Em Kant, tanto quanto em Leibniz e Descartes, a racionalidade consiste em “levar a cabo a conexão sistemática, tanto ao subir aos gêneros superiores quanto ao descer às espécies inferiores”.

<sup>194</sup> DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição. Graal, 1988, p. 223.

<sup>195</sup> ROBERTS, Julian. Op Cit, p. 98.

<sup>196</sup> GARDNER, Sebastian., Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason, London and New York: Routledge, 1999, p. 6: “O golpe mais poderoso nos dogmas da época (...) foi, é claro, o empirismo cético de Hume.(...) E se tornou mais e mais claro que Hume demandava uma resposta”.

<sup>197</sup> KANT, Immanuel. Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se Como Ciência. Estação Liberdade, 2014, p. 26, nota 2.

<sup>198</sup> HUME, David. Tratado da Natureza Humana. Editora Unesp, 2000, p. 284: “não possuímos nenhuma ideia de *eu* da maneira aqui descrita. Pois de que impressão poderia ser derivada essa ideia? (...) Conseqüentemente, não existe tal ideia”.



claro, no entanto, que Kant não poderia propôr a recusa ao empirismo nessas bases demasiado sentimentais. Obstruir nosso acesso cognitivo à coisa em si, limitando-o ao fenômeno (à coisa como nos aparece), deve superar a dificuldade, presente em Hume, de explicar como nossos princípios de associação se aplicam ao mundo: enquanto Hume, para isso, invocava o simples fato de uma harmonia pré-estabelecida entre a ordem das ideias e a ordem das coisas, Kant nos diz que essa harmonia não é um acaso, já que os princípios atuantes de nosso conhecimento não são simples princípios da natureza humana, mas princípios necessários para toda e qualquer experiência, se essa deve ser experiência de um sujeito<sup>199</sup>. O sujeito é, portanto, ativo e não apenas passivo quando experiencia o mundo, e a experiência, conseqüentemente, é conceitual já desde o início, ela forma um sistema no qual todos os termos estão relacionados uns com os outros a partir da relação fundamental de todos eles com o sujeito. Por serem necessários, esses conceitos que governam a estruturação da experiência devem ter sua origem na mente, pois, segundo Kant, a experiência nunca nos fornece o universal e o necessário, mas somente essa ou aquela particularidade (o fato que uma coisa aconteceu de tal maneira no passado, e não a asserção de que deve ser assim novamente). Logo, o mundo em si mesmo está livre desses compromissos: pensar em termos de causas e efeitos não é mais que uma exigência da mente. Agora deve ser possível, ou assim espera Kant, que se articule uma teoria moral racional: um dos resultados da *Crítica da Razão Pura*, nos diz o autor, é que uma ação “pode ser pensada como necessariamente conforme às leis naturais, portanto como *não livre*, e, de outro lado (...) como livre, sem que se suceda aí qualquer contradição”<sup>200</sup>, adicionando que sem o estabelecimento de sua teoria “a liberdade, e com ela a moralidade (...) teriam de dar lugar ao *mecanismo da natureza*”<sup>201</sup>.

Contrariamente a Kant, Hume não via problemas em considerar a moralidade uma paixão do espírito, fato que já é em si mesmo relevante na medida em que nos ilustra, nesse movimento de insatisfação kantiano, a tendência do esclarecimento a considerar racional somente aquilo que tenha parte em um sistema unificado por meio de princípios<sup>202</sup>. Para Adorno e Horkheimer, a doutrina moral kantiana, como outras do esclarecimento, testemunham tentativas desesperadas “de colocar no lugar da religião enfraquecida um motivo intelectual para perseverar na sociedade quanto o interesse falha”<sup>203</sup>. Kant, no entanto, haveria limitado sua crítica esclarecedora para salvar a

<sup>199</sup> Parece-nos, no entanto, que o “acaso” da concordância de nossos princípios com os princípios da natureza, como está em Hume, torna-se menos problemático com o advento do pensamento evolucionista, que talvez tivesse tornado dispensável o trabalho kantiano, houvesse sido formulado mais cedo.

<sup>200</sup> KANT, I., *Crítica da razão pura*, B XXVIII

<sup>201</sup> *Ibid.*, XXX.

<sup>202</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, *Op. Cit.*, p. 71: “O pensamento, no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios”. E sobre o sentimento de compaixão, p. 86: “Para Kant, ela é ‘uma certa sentimentalidade’ e não teria em si ‘a dignidade da virtude’.

<sup>203</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, *Op. Cit.*, p. 74.

possibilidade da razão<sup>204</sup>, pois “sua tentativa de derivar de uma lei da razão o dever do respeito mútuo (...) não encontra nenhum apoio na crítica”. Adorno e Horkheimer não empreendem uma refutação sistemática da doutrina moral de Kant, mas talvez possamos os entender, a menos à título de hipótese, se nos lembrarmos que, no kantismo, para cada faculdade humana (conhecer, desejar, sentir prazer e dor – os temas de cada uma das três críticas de Kant) corresponde uma coordenação particular entre o entendimento, a razão e a imaginação; e que o fato que a razão deve comandar na prática moral permanece tão carente de justificativa quanto o fato que o entendimento deve comandar na prática do conhecimento. Em outra via, poderíamos dizer que Kant apenas conseguiu pensar em um imperativo categórico – ou seja, em uma lei moral – conforme o princípio da imanência, tomado de empréstimo da faculdade de conhecer: só conseguimos pensar a aplicação da lei moral pensando a ação como conforme a um modelo suposto<sup>205</sup>. Talvez o fracasso da engenharia kantiana nos permita concluir, como Deleuze, que a falha da filosofia moderna está em esperar conseguir “separar no espírito sua razão e seu delírio, seus princípios permanentes e universais, e seus princípios variáveis, fantasistas, irregulares”, pois não teríamos “os meios de escolher o entendimento contra as sugestões da imaginação”<sup>206</sup>. Ou ainda como Hume, que nos parece sintetizar bem aquilo a respeito de que Adorno e Horkheimer esperam que se crie consciência, caso o esclarecimento possa se reconciliar com a natureza: “O entendimento, quando age isoladamente e segundo seus princípios mais gerais, se destrói completamente a si próprio e não deixa o menor grau de evidência à proposição alguma da vida corrente e da filosofia”<sup>207</sup>.

## CONCLUSÃO: A PROPOSTA DA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO*

Dizíamos, no início desse trabalho, que a alienação é o tema subjacente à *Dialética do Esclarecimento*. Adorno e Horkheimer veem seu oposto no que chamam “a sacralidade do aqui e agora”: a inabilidade para realizar nossa existência é caracterizada pela “inabilidade de ver ou sentir o que está aqui e agora diante de nós”<sup>208</sup>. A “reconciliação” é o necessário para nos relacionarmos com essa realidade genuína, e nossos esforços para dominar a natureza, apesar de tornarem as circunstâncias da vida mais agradáveis, representam uma *hybris* que pede um retorno à natureza

<sup>204</sup> Ibid., p. 80.

<sup>205</sup> Essa é a leitura de DELEUZE, Gilles. Op. Cit., p. 26.

<sup>206</sup> DELEUZE, Gilles. Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.

<sup>207</sup> Hume apud DELEUZE, Gilles., 2001.

<sup>208</sup> ROBERTS, Julian. Op Cit, p. 88.

desdenhada<sup>209</sup>. Por isso, os comentários a respeito de Ulisses são basicamente aprovadores: sua astúcia vai apenas longe o suficiente para se desviar dos perigos da existência natural. Mas, se o esclarecimento retorna ao mito, é porque ele confunde seu método astucioso com a verdade, reduz conhecimento a poder. Essa confusão é o retorno, e desfazê-la é a reconciliação: “Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza”<sup>210</sup>. Vemos, portanto, que a saída visualizada pelos autores não é recuar o esclarecimento, mas levá-lo até o fim. Assim, nos diz Bernstein, sobre Adorno: “ele irrestritamente afirmou os valores do Esclarecimento, e acreditava que a modernidade sofria de um déficit, e não de um superávit de razão e racionalidade”<sup>211</sup>. Esse déficit é o que fez com que Kant, tentando articular conceitualmente a possibilidade da autonomia humana, acabasse “caindo num jogo abstrato cujo conteúdo substancial é poder”<sup>212</sup>. Para Adorno e Horkheimer, a moralidade genuína se articula “em emoções que são – do ponto de vista de qualquer cálculo de interesses – obtusas e fúteis”<sup>213</sup>. Tem, portanto, uma base intuitiva, e assim também o conhecimento, que, segundo os autores, se inicia com a mimese, a imitação física da natureza exterior, caracterizado pela mistura da percepção com o dado. Aliás, o conhecimento, segundo Adorno e Horkheimer, nunca escapa à mimese: eles falam no pensamento pretensamente esclarecido como “mimese da morte”: o cientista, tratando o objeto como um exemplar, como algo substituível, se torna ele também algo sem substância, “morto”. O fracasso desse “esclarecimento pela metade” em que, segundo os autores, nos encontramos, é justamente a inabilidade para perceber que a mimese é inevitável: que a relação entre o sujeito e o objeto é aquela de um mútuo dar e receber<sup>214</sup>.

Para Julian Roberts, não é claro se a *Dialética do Esclarecimento*, apesar de ser “um poderoso manifesto em prol da luta contra a barbárie moderna”, supera “o conservadorismo essencial que caracterizava grande parte do pensamento alemão da época”<sup>215</sup>. Roberts continua, afirmando que as prescrições de Adorno e Horkheimer para uma nova iniciativa intelectual “parecem, de maneira desconcertante, fracas”<sup>216</sup> e que o ímpeto por trás da obra “representa a ansiedade e o ressentimento para com as muitas indignidades do exílio”<sup>217</sup>. Seja como for, um ponto nos chama atenção: a *Dialética do Esclarecimento*, apesar de se manifestar contrariamente (pelo

<sup>209</sup> Ibid., p. 89.

<sup>210</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 44.

<sup>211</sup> BERNSTEIN, J. 2001, p. 4.

<sup>212</sup> ROBERTS, Julian. Op Cit, p. 95.

<sup>213</sup> Ibid., p. 94.

<sup>214</sup> Ibid., p. 98.

<sup>215</sup> Ibid., p. 101.

<sup>216</sup> Ibid., p. 102.

<sup>217</sup> Ibid., p. 103.

menos em sua pretensão à verdade) ao pensamento que “expulsa de si a diferença”<sup>218</sup>, parece cair vítima desse mesmo procedimento nas análises que propõe de outros filósofos, uma análise que aplaina as diferenças e tende, assim, à homogeneizar diferentes teorias, no momento em que as remete ao percurso do Esclarecimento (Klapwijk teve essa mesma impressão: “if one portrays an entire period of history or even history as a whole as an immanent unfolding and drawn-out antagonism of the enlightenment, isn't the portrayal itself also totalitarian?”<sup>219</sup>). Adorno e Horkheimer parecem escrever a partir de um oculto “sabemos tudo” muito aparentado ao princípio da imanência, que na *Dialética do Esclarecimento* toma a forma do postulado de um déficit cognitivo do qual seríamos os herdeiros inalienáveis. Com efeito, o método filosófico entendido como dialética negativa, proposto por Adorno, é tão somente um meio para que criemos consciência dessa herança. O método consiste em uma crítica, em uma reflexão sobre nossos conceitos, que revelaria seus limites (sua insuficiência) e que provocaria, por conta disso, uma “experiência espiritual”, em que o sujeito se daria conta de sua dependência em relação à natureza e, por isso, se reconciliaria com ela<sup>220</sup>. Talvez seja esse método dialético, essa ênfase na “conversação”, que motiva Roberts a diagnosticar de “conservação” o empreendimento da *Dialética do Esclarecimento*. O próprio procedimento de relativização histórica das filosofias praticado o tempo todo por Adorno e Horkheimer poderia ter lhes dado a ideia que a dialética responde fundamentalmente a uma necessidade da sociedade, sociedade cujo objetivo essencial é inserir uma certa fixidez na mobilidade universal, justamente aquela atitude anti-histórica que os autores chamam de mitológico no Esclarecimento<sup>221</sup>. Também o sentimento de nostalgia que parece percorrer a obra testemunha uma comunidade com as narrativas mitológicas, para as quais o tempo era sempre degradação<sup>222</sup>.

Em suma, a *Dialética do Esclarecimento* apresenta uma poderosa crítica às filosofias positivistas e à ideia segundo a qual conhecimento equivale a poder, articulando sua genealogia em uma necessidade da humanidade arcaica. No entanto, a obra falha em oferecer qualquer alternativa mais substancial ao princípio da imanência: talvez possamos ver aí seu “pessimismo”. Um trabalho mais interessante nesse sentido (o de articular o que seria uma reversão do modelo de reconhecimento em filosofia) foi feito por Gilles Deleuze no já mencionado *Diferença e Repetição*, obra que nos convida a pensar “a diferença em si mesma (...) independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo”<sup>223</sup>, ou seja, a pensar em itens do mundo, eventos, etc sem recurso a

<sup>218</sup> ADORNO, T e HORKHEIMER, M, Op. Cit., p. 74.

<sup>219</sup> KLAPWIJK, Jacob. *Dialectic of Enlightenment: Critical Theory and the Messianic Light*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2010, p. 90.

<sup>220</sup> FOSTER, Roger. Op. Cit., p. 115.

<sup>221</sup> A esse respeito ver “O Pensamento e o Movente”, de Henri Bergson.

<sup>222</sup> DELEUZE, Gilles, 1988.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 16.

arquétipos ou a ideias no sentido platônico, que como vimos “contaminam” a história da filosofia e encontram em Kant sua principal elaboração (um comentador de Deleuze sugere que o século XX obstinou-se a não pensar a diferença em si mesma por ter sido um século “profundamente kantiano”<sup>224</sup>). Pela própria recepção de Kant já se pode medir o potencial de cada uma dessas filosofias que se pretende consciente da insuficiência do modelo da reconhecimento. Para Adorno, a tese kantiana é uma “philosophical expression of the historical process of disenchantment”<sup>225</sup> e revela a verdade sobre “what has happened to cognition in the course of disenchantment”. Assim, é apenas um eufemismo quando Adorno nos diz que o modelo da reconhecimento é verdadeiro historicamente – se partíssemos de um outro vocabulário, menos engajado com a tese de que a verdade é histórica (tese aliás logicamente insustentável), seria preciso dizer que a teoria kantiana, se verdadeira apenas historicamente, é por isso mesmo falsa. Henri Bergson, que fala da “intuição” como método filosófico capaz de capturar as diferenças de natureza entre as coisas, sofre o mesmo tipo de crítica nas mãos de Adorno, que o relativiza historicamente e rejeita a sua alternativa ao modelo da reconhecimento com base no fato que Bergson estaria demasiadamente comprometido com sua época<sup>226</sup>. A filosofia de Wittgenstein não é tratada com mais caridade<sup>227</sup>. Assim, a recepção que Adorno propõe da filosofia de Kant e de outras nos faz pensar em um buraco negro que desfaz todas as determinações, semelhantemente às mencionadas celebrações de ano novo dos arcaicos que pediam que o mundo fosse criado de novo. Impossível também deixar de lembrar do conceito do “irônico” delineado por Kierkegaard: “Para o sujeito irônico a realidade perdeu toda sua validade, ela se tornou para ele uma forma incompleta que incomoda ou constringe por toda parte. O novo, por outro lado, ele não possui”<sup>228</sup>. Martin Jay traça um paralelo dessa “unwillingness to outline a utopian vision” com o fato que os judeus não chamam Deus pelo seu nome próprio porque “the messianic age has not yet arrived”<sup>229</sup>: o silêncio de Adorno e Horkheimer quanto a uma filosofia positiva, que propusesse algo mais que a reconciliação através do reconhecimento de nossa dependência em relação à natureza, justificar-se-ia pelo fato que, no momento histórico atual, há pouco que a filosofia possa fazer – devemos esperar que as condições sociais se alterem antes, e drasticamente<sup>230</sup>. Ora, mas se os autores procuravam derivar de uma má filosofia as catástrofes pelas quais passava o século XX, não seria antes o caso de procurar substituir esse modelo filosófico, em vez de simplesmente se criar consciência dele? Concedo que a resposta pode não ser

<sup>224</sup> GUALANDI, A. Deleuze. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 23.

<sup>225</sup> FOSTER, Roger. Op. Cit., p. 11.

<sup>226</sup> Ibid., p. 127.

<sup>227</sup> Ibid., p. 31.

<sup>228</sup> KIERKEGAARD, S. O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates. Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 1991, 3a ed, p. 245.

<sup>229</sup> JAY, Martin. Op. Cit., p. 262.

<sup>230</sup> Ibid., p. 263.

óbvia<sup>231</sup>. No entanto, devemos admitir ser um pouco frustrante ver o contraste entre a boa capacidade de penetração histórica de Adorno e Horkheimer e a orientação que daí tiram para um método filosófico. Não vemos os autores em nenhum momento em busca de uma criação de conceitos que devessem ser aptos a fornecerem uma reversão do modelo da reconhecimento. Talvez o único conceito próprio da obra seja o de “Esclarecimento”, conceito aliás totalitário, veste muito larga que tudo abarca e que é de pouca ou nenhuma utilidade para nos colocar no “aqui e agora” tão esperado pelos autores.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006
- BERNSTEIN, J. M., *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Graal, 1988.
- DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- ELIADE, M. *Cosmos and History*, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- FOSTER, R. *Adorno: The Recovery of Experience*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- FRUCHTL, Josef. *Our Enlightened Barbarian Modernity and the Project of a Critical Theory of Culture*. Amsterdam: Amsterdam UP, 2007.
- GARDNER, S., *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London and New York: Routledge, 1999.
- GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

---

<sup>231</sup> Espinosa demonstrou bem a proposição 7 da quarta parte da *Ética*: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”. (por afetos contrário Espinosa entende simplesmente aqueles que conduzem a direções diferentes).

- HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HORKHEIMER, M. Critical Theory. Selected Essays. New York: Continuum, 2002
- HORKHEIMER, M. Eclipse of Reason. London and New York: Continuum, 2004.
- HUME, D. Tratado da Natureza Humana. Editora Unesp, 2000.
- JARVIS, S. Adorno: A Critical Introduction. Cambridge: Polity Press, 1998.
- JAY, M. The Dialectical Imagination. London, Heinemann, 1974.
- KAHN, C., 'Plato on Recollection', in H. Benson (ed.), A Companion to Plato (Oxford: Blackwell, 2006)
- KANT, I., Critica da razão pura. Trad. de F. Costa Mattos. Petrópolis, Vozes, 2012.
- KANT, I. Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se Como Ciência. Estação Liberdade, 2014.
- KANT, I. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant—Practical Philosophy. Cambridge, 1996.
- KIERKEGAARD, S. O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates. Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 1991, 3a ed.
- KLAPWIJK, Jacob. Dialectic of Enlightenment: Critical Theory and the Messianic Light. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2010.
- REALE, G. e ANTISERI, D. História da Filosofia. Antigüidade e Idade Média. São Paulo: Editora Paulus, 1990.
- ROBERTS, J. 'A Dialética do Esclarecimento', em F. Rush (org.) Teoria Crítica. Ideias & Letras, 2008.
- ROUANET, P. S. Teoria Crítica e Psicanálise. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- WILSON, R. Theodor Adorno. Routledge Critical Thinkers. Routledge, 2007.