

ENCARTE DIGITAL 1 | VARIA

Saber, abstração e poder na *Dialética do esclarecimento*: um comentário crítico

*Knowledge, Abstraction and Power in Dialectic
of Enlightenment: a Critical Commentary*

* Verlaine Freitas

Resumo: Este artigo aborda criticamente alguns conceitos referentes ao vínculo entre racionalidade, abstração e poder, tomados em contraste com a noção de mimesis, tal como Adorno e Horkheimer concebem na *Dialética do esclarecimento*. Partindo da diferenciação de quatro conceitos de esclarecimento, procuramos demonstrar o caráter inadequado da equalização entre esclarecimento e exercício violento e ideológico do poder, mostrando como o conceito de abstração, que nos parece servir de base para o primeiro capítulo daquela obra, permite delinear melhor a cisão entre as formas de conhecimento miméticas e as que lhe sucederam, tomando como ponto de partida a concepção mítica grega arcaica.

Palavras-chave: Abstração. Dialética do esclarecimento. Poder. Saber.

Abstract: This paper discusses critically some concepts concerning the relationship between rationality, abstraction and power, taken in contrast with the notion of mimesis, as conceived by Adorno and Horkheimer in *Dialectic of Enlightenment*. From the differentiation of four concepts of enlightenment, we demonstrate the inappropriate character of equalization between enlightenment violent and ideological exercise of power, showing how the concept of abstraction, which seems the basis for the first chapter of that work, allows a better delineation of the split between the mimetic forms of knowledge and its successor, taking as its starting point the mythical conception in the ancient Greek.

Keywords: Abstraction. Dialectic of Enlightenment. Power. Knowledge.

* Doutor em Filosofia pela UFMG, possui pós-doutorado pela University of Windsor, Canadá. Atualmente é professor associado do Departamento de Filosofia da UFMG e pesquisador do CNPq.



Introdução

Tomando como referência textos fundamentais da Teoria Crítica, como *Dialética do esclarecimento* e *Eclipse da razão*, vemos que o movimento de apropriação cognitiva da realidade sempre foi algo que *progressivamente* salientou a unidade, tanto do real, quanto do sujeito, e, assim, desde que abandonou de forma significativa a onipresença dos impulsos de mimetismo inconscientes (não produzidos a partir de qualquer teleologia reflexivamente orientada), o pensamento significou a tentativa de se afastar da realidade para poder discernir suas diferenças e especificidades, ao mesmo tempo em que, com tal afastamento, proporcionava o espaço necessário para a constituição da *consciência*. Em virtude desse progressivo distanciamento, parece difícil estabelecer um *começo* para um movimento *decisivo* de ruptura entre pensamento e realidade.

Segundo pensamos, tal início é delineado por Adorno e Horkheimer através do conceito de esclarecimento, que por sua vez deve ser entendido como se fundando no conceito de *abstração*. Considerando que, no horizonte conceitual da *Dialética do esclarecimento*, essa ruptura cognitiva sujeito-objeto se deu em um *crescendo*, podemos formular inicialmente duas questões: haveria como se falar que o esclarecimento *sempre* foi a marca da existência humana? – ou podemos estabelecer uma etapa que, diferenciando-se qualitativamente das que lhe precederam, *instaura* o processo do esclarecimento?

Tal como é de praxe salientar nos comentários dessa obra conjunta de Adorno e Horkheimer, seu conceito de esclarecimento é bem incomum, uma vez que a palavra *Aufklärung* e a que normalmente se usa para traduzi-la em português, “iluminismo”, dizem respeito tradicionalmente ao movimento cultural, filosófico e político do século XVIII, sendo ela empregada de modo bem mais extenso na obra que estamos comentando. O problema reside precisamente em saber até onde vai essa ampliação praticada pelos autores. Os intérpretes do texto não tomam isso como *problema* propriamente, pois já assumem uma posição teórica determinada, sem considerar a dificuldade que o texto efetivamente nos coloca para assumir uma ou outra hipótese de interpretação.

De acordo com nossa leitura do texto, podemos levantar, inicialmente, quatro concepções de esclarecimento que estipulam para ele começos diferentes. Vejamos quais são elas.

Quatro conceitos de esclarecimento

Caminhemos do sentido mais específico para o mais genérico. O primeiro deles seria o do esclarecimento *burguês*, normalmente

usado pela historiografia para localizar o começo do processo de construção da ideia de razão moderna. Embora ele seja também usado pelos autores, qualquer leitor da *Dialética do esclarecimento* sabe muito bem que se trata apenas uma parte de um processo mais amplo. O segundo é o que começa com a Filosofia. Em diversas passagens, os autores referem-se ao pensamento que surgiu com os filósofos pré-socráticos como *esclarecimento filosófico*, em contraste com outro que o teria antecedido. Até aqui, não há propriamente problema na consideração desses conceitos, posto que ambos são admitidos como se referindo apenas a uma parte de um processo mais amplo.

O terceiro conceito é o de que o *mito* seria o início do processo de esclarecimento, em contraste com a magia, por exemplo. Essa definição já coloca dificuldades, pois, apesar de ser explicitado como uma das teses centrais do livro, há outro conceito, *bem* mais amplo, que faz com que tomemos, inclusive, esse esclarecimento mítico como parte de um processo maior: trata-se da concepção de esclarecimento como identificado com todo e qualquer pensamento em geral, mesmo o mais rudimentar e precário da pré-história da humanidade. Analisemos esses dois últimos conceitos.

Quando os autores dizem que “o mito já é esclarecimento” (DA 6/15¹), Soung-Suk Nho observa que se deve prestar atenção no advérbio “já”: “ele não significa, aqui, apenas uma sucessão temporal, mas, sim, uma referência retrospectiva conceitual ao mito. Através disso salienta-se ainda que o mito, em certo sentido, também já deve ser conceituado como esclarecimento”². Não nos parece esclarecedora essa observação, pois o que ela exclui é evidente, dado que não se trata mesmo de uma consideração cronológica. Mas a continuação da passagem também não acrescenta nada ao que a frase original já dizia, pois apenas diz o que também é evidente, que o mito deve já ser *conceituado* como esclarecimento. O que significaria, então, o advérbio “já”? Segundo pensamos, ele tem, de certa forma, uma conotação *temporal* sim, mas em um sentido *genealógico-histórico*, ou seja, é preciso pensar como o mito pode ser pensado como uma *fase* do desenvolvimento da consciência humana. Considerando essa sua especificidade, ele deve ser diferenciado das formas *anteriores e posteriores* de assimilação do

¹ A *Dialética do esclarecimento* será referida no texto através das iniciais DA (*Dialektik der Aufklärung*), seguidas dos números de página de uma de suas edições alemãs: Frankfurt am Main: Fischer, 1997, bem como da primeira edição brasileira, feita por Guido de Almeida: Rio de Janeiro: Zahar, 1985; quando houver alterações, indicaremos com “tradução modificada”, e em alguns casos explicitamos em nota o motivo da modificação.

² NHO, S. *Die Selbstkritik und Rettung der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000, p. 57.

mundo. Tal especificidade é delineada na seguinte passagem em que os autores dizem explicitamente que o mito já é esclarecimento:

[...] os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. [...] O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas, também, expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixou de ser um relato, para se tornarem uma doutrina. Todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo a ser influenciado pela magia. Esse elemento teórico do ritual tornou-se autônomo nas primeiras epopeias dos povos (DA 14/23).

A maioria dos comentadores usa esse conceito para referir-se àquilo que poderia ser a primeira fase do esclarecimento. Essa concepção não salienta uma distinção interna ao mito que consideramos de fundamental importância, que é a *entre o mito patriarcal grego e os outros mitos* (africanos, orientais, etc.). Daniel Kipfer, por exemplo, toma o mito em geral como já sendo esclarecimento:

Em contraste com o mito – que já possibilitou um acesso estruturante à natureza (e, nessa medida, já era esclarecimento) –, a estruturação cognitiva da natureza e sua apropriação, através do esclarecimento das imagens de mundo míticas, supõem imperativos metódicos e são conduzidas metodicamente³.

Hauke Brunkhorst chega a falar o *contrário* da ideia que advogamos, pois, baseando-se em Max Weber, diz que ela não é válida:

[...] não apenas o relativamente tardio mito patriarcal, pois já o mágico arcaico é, para Weber, o primeiro protótipo do profissional racional, tal como Ulisses, para os autores da *Dialética do esclarecimento*, é a primeira forma, ainda miticamente encantada, do burguês. A Razão, que, como diz Weber, esconde-se na 'mágica racional', na 'empresa' do 'mágico profissional', na 'mais antiga de todas as profissões', é já a razão da *autoconservação*: a meta da magia é a 'influência racional dos espíritos no interesse da ciência'⁴.

Posição idêntica é a de Fredric Jameson; ela engloba a magia no mesmo processo global: "pois se trata também de 'esclarecimento': o

³ KIPFER, D. *Individualität nach Adorno*. Tübingen: Francke, 1999, p. 91.

⁴ BRUNKHORST, H. "Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte". In: Willem van Reijen & Gunzelin S. Noer *Verzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947 bis 1987*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, p. 162.

objetivo e função do xamã – como dos filósofos e cientistas posteriores – consiste em controlar a natureza [...]”⁵. Essa colocação de Jameson nos possibilita passar para a última das concepções de esclarecimento, que o iguala ao próprio pensar que dispõe da natureza.

Esclarecimento *qua* dominação ideológica

Antes de dizer em que consiste essa concepção, vamos situá-la no corpo argumentativo da *Dialética do esclarecimento*.

A nossa tese é a de que as três primeiras partes do livro de Adorno e de Horkheimer, “Conceito de esclarecimento” e os Excursos I e II: “Ulisses ou mito e esclarecimento” e “Juliette ou Esclarecimento e moral”, *operam com duas concepções distintas de esclarecimento*. Segundo pensamos, a primeira dessas partes procura conceber a relação do homem com o mundo prioritariamente em termos *gnosiológicos*, fundando as relações de poder, de dominação social, de coletividade, etc., no *modus cognoscendi* instaurado pela racionalidade ocidental em contraste com o do pré-animismo, da magia e do mito, ao mesmo tempo em que mostra seu entrelaçamento com essas formas arcaicas de assimilação do mundo. O conceito mais fundamental para marcar o plano de clivagem entre uma racionalidade e outra seria o de *abstração*. Trata-se de uma categoria que pode envolver um aspecto *teleológico*, é verdade, mas a vemos mais propriamente como *epistemológica*, sendo um meio importante para se perceber como a razão surge a partir de uma *dupla* relação com a mimesis: reprimindo-a, negando-a, e acabando por continuá-la, seja usando-a como seu meio (inconsciente), ou desaguando nela como seu destino regressivo.

Por outro lado, os Excursos I (sobre Ulisses) e II (sobre Juliette) constroem uma abordagem *prática* da assimilação do mundo, ou seja, procuram compreendê-la a partir do *exercício de domínio* sobre a natureza interna e externa e sobre os outros, procurando conceber a origem da subjetividade burguesa a partir da elaboração épica dos mitos gregos e da moral do esclarecimento moderno. Nesse contexto, é fundamental a ideia de que a dominação da natureza esteve desde sempre imiscuída de má-consciência. O que os autores pretendem é derivar a astúcia esclarecida de lograr a natureza a partir do engodo que eles veem sempre ter existido em *todo e qualquer sacrifício*.

Inicialmente, no Excurso I, é invocada a ideia de Nietzsche de que o esclarecimento tem um duplo aspecto histórico-social: por um

⁵ JAMESON, F. *Marxismo tardio. Adorno, ou a persistência da dialética*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp & Boitempo Editorial, 1996, p.135.

lado, tornar os governantes conscientes de seu procedimento como sendo “uma mentira deliberada”; por outro, servir de instrumento para governar, tornando os homens, na democracia, por exemplo, facilmente governáveis. Dada essa dupla característica do esclarecimento, “seu conceito como pensamento progressivo é estendido até o início da história tradicional” (DA 51/54). Essa “porta de entrada” do Excurso mostra que o conceito de razão esclarecida terá como *Leitmotiv* a questão do exercício do poder. Embora não esteja explícito o que seria a história tradicional (se a partir do começo da escrita, por exemplo), é certo que se inicia bem antes de qualquer processo de abstração significativo do pensamento:

De fato, as linhas da razão, da liberdade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir tão somente do fim do feudalismo medieval. Ao identificar o burguês justamente onde o humanismo burguês mais antigo presumia uma aurora sagrada destinada a legitimá-lo, a reação neorromântica identifica a história universal e o esclarecimento. A ideologia na moda, que faz da liquidação do esclarecimento a primeira de suas causas, prestathe uma reverência involuntária e se vê forçada a reconhecer a presença do pensamento esclarecido até mesmo no mais remoto passado (DA 512/54).

Dado que, desde os primórdios da história da humanidade, a sobrevivência sempre somente foi assegurada através de algum processo de domínio sobre o que poderia causar a morte, é de se esperar que a consciência da necessidade de *impor* tal domínio tenha existido precocemente. Desde os movimentos de mimetismo que já poderiam ser minimamente articulados de forma consciente, passando pela relação dirigida teleologicamente com os deuses, até o mito mais desenvolvido, é claro que a questão do domínio sobre um outro, seja ele a natureza ou a sociedade, sempre envolveu a premência de *conhecer* para poder preservar a vida. Mas os autores não se contentam em fazer o conceito de esclarecimento recobrir esse processo de domínio: dizem que este *sempre foi acompanhado de má-fé*.

A substitutividade específica na magia, que opera através de uma relação – que hoje chamaríamos de metonímica – entre as partes e o todo, envolve a prática de sacrifícios, sejam eles humanos ou através de representantes, como de um carneiro em lugar do filho, etc. Segundo os autores, essa substituição tem um fim precípua: enganar o deus no mesmo ato em que este é satisfeito, “e o logro de que ele é objeto se prolonga sem ruptura no logro que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade crédula” (DA 57/58). A ideia dos autores é que os sacerdotes sempre souberam que seu procedimento era falso: “a experiência de que a

comunicação simbólica com a divindade através do sacrifício nada tem de real *só pode ser [muß] uma experiência antiqüíssima [uralt]*” (idem – grifos nossos). A relação com a transcendência mágica seria apenas um meio de os sacerdotes racionalizarem o “assassinio pela apoteose do escolhido” (idem). Em outras palavras, a substitutividade mágica do sacrifício – e, por extensão, de todas as práticas – *sempre teria sido ideologia*. Segundo os autores, “pode ser que, em determinada época dos tempos primitivos, os sacrifícios tenham possuído uma espécie de racionalidade crua que, no entanto, já então mal se poderia separar da sede de privilégios. [...] As ideologias mais recentes são apenas reprises das mais antigas, que se estendem tanto mais aquém das ideologias anteriormente conhecidas quanto mais o desenvolvimento da sociedade de classes desmente as ideologias anteriormente sancionadas” (DA 5960/5960)⁶.

A intenção dos autores é derivar a astúcia esclarecida de Ulisses a partir da conscientização da falsidade da relação com a transcendência: “o que Ulisses faz é tão-somente elevar à consciência de si a parte de logro inerente ao sacrifício, que é talvez a razão mais profunda para o caráter *ilusório* do mito” (DA 57-8/58 – grifos nossos). Não há dúvida: os autores consideram realmente que a magia e o mito estão fundados em algo falso, e que seus praticantes têm consciência disso. “O que Wilamowitz censura aos mitos posteriores, o arbítrio da invenção, já devia estar presente nos mais antigos em virtude do *pseudo* dos sacrifícios” (DA 55 – nota/245 – nota). Ora, se “a comunicação simbólica com a transcendência” já era reconhecidamente falsa no sacrifício, o que nos leva a concluir que os autores a tomariam como verdadeira para os sacerdotes em relação à natureza em geral? Por que a magia seria tomada como verdadeira pelos sacerdotes para fazer o trigo crescer, por exemplo, mas seria falsa em relação ao sacrifício humano? Os sacerdotes, no momento do sacrifício humano, *passariam a descrer* no poder da magia em que acreditariam quando o aplicavam nos processos naturais? Como chega a ser até mesmo ridículo pensar que os sacerdotes viviam realmente a força de sua magia no processo de controle da natureza, mas descreditavam-na ao fazerem sacrifícios humanos, somos levados a concluir que Adorno e Horkheimer pensavam mesmo que a magia *tout court* era concebida como algo falso pelos seus praticantes sacerdotais.

Ora, compare-se esse “desmascaramento” da operação de contato simbólico com os deuses com outra passagem do primeiro capítulo:

⁶ A concepção de ideologia de Adorno é tão extrema, que ela se estende a todo pensamento: “A ideologia deve sua força de resistência contra o esclarecimento à cumplicidade com o pensamento identificador: com o pensamento em geral” (ND 151); mas até mesmo ao âmbito animal (!): “se o leão tivesse uma consciência, sua fúria contra o antílope que quer comer seria ideologia” (ND 342).

Os ritos do xamã dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não a matérias ou exemplares. Não era um e o mesmo espírito que se dedicava à magia; ele mudava igual às máscaras do culto, que deviam se assemelhar aos múltiplos espíritos. [...] O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave (DA 156/24).

Ora, à luz dos parágrafos acima, somos forçados a pensar que essa passagem descreveria uma cena de *fingimento deliberado*. Que valor esse procedimento do xamã tem em termos de delineamento da mimesis como processo de assimilação do mundo, se o que ele fazia era apenas uma “mentira deliberada” de modo a alcançar e manter uma rede de “privilégios” no meio social? Se a ordem social é um espelho da ordem da natureza, que é trazida para o meio coletivo através dos símbolos, e se tal ordem, em que “o destino mítico, *fatum*, e a palavra falada eram uma só coisa” (DA 67/65), então essa comunicação com a transcendência que garante o ciclo eterno das coisas valia apenas para os dominados, sendo usada pelos sacerdotes apenas como um meio conscientemente fraudulento?

Creemos que a comunicação com a transcendência era algo que os sacerdotes *realmente* colocavam a seu serviço, mas que eles tivessem consciência de que ela era *falsa* é algo que não podemos compartilhar. Para justificar essa nossa assertiva tão enfática, devemos atentar para o fato de que os procedimentos de magia estão imersos em um plano de conexão com a realidade propriamente mimética que possui uma característica pré-conceitual forte. A substitutividade mágica, incrustada em uma época claramente carente da abstração conceitual, dificilmente deixaria margem para a má-fé por parte dos sacerdotes⁷. Segundo pensamos, por mais que a magia tenha sido usada *deliberadamente* como instrumento de domínio, não é forçado, apenas devido essa instrumentalidade do procedimento xamanístico, que seu realizador pensasse que se tratava de uma farsa. *Tomar a magia como instrumento de poder significa ter consciência de que ela seja ilusória?*

Esse complexo argumentativo dos autores no Excurso I deixa muito pouca margem para uma concepção de mimesis que a tome a *sério* como um procedimento específico usado para assimilar uma determinada realidade, pois estende o conceito de razão esclarecida muito além de um ponto em que consideramos razoável supor o começo de uma diferença qualitativa entre os modos de assimilação esclarecido e mimético. A

⁷ Não que o caráter abstrato do pensamento configure, *per se*, a má-fé dele, mas institui sua condição de possibilidade. A própria ideologia também poderia ser pensada como se originando na abstração, de acordo com as formulações de Adorno na *Dialética negativa*.

rigor, essa extensão acaba sendo total, indefinida. Tal como comenta Fredric Jameson,

[...] deve-se notar que a originalidade peculiar da concepção de Adorno e de Horkheimer de uma ‘dialética do esclarecimento’ consiste em que ela exclui um início ou um primeiro termo, e descreve o ‘esclarecimento’ especificamente como um processo ‘sempre-já’⁸, cuja estrutura reside precisamente em sua geração da ilusão de que aquilo que a precedera (que era também uma forma de esclarecimento) era esse momento ‘original’ do mito, da união arcaica com a natureza, que é a vocação ‘própria’ do esclarecimento anular⁹.

O problema é que essa “originalidade” acabou dificultando a concepção de mimesis que deveria surgir a partir da obra conjunta de Adorno e de Horkheimer, fazendo com ela, a mimesis, acabasse podendo ser vista por inúmeros comentadores como aquilo que disse Habermas: “um fragmento de natureza incompreendida”¹⁰. A primeira frase da *Dialética negativa*: “a Filosofia, que outrora pareceu ultrapassada, mantém-se viva, porque o momento de sua efetivação foi desperdiçado” (ND 15¹¹), poderia ser aplicada, com certo exagero, à construção de uma teoria crítica sobre a mimesis, posto que a obra que deveria efetivá-la, colocou-lhe esse enorme obstáculo, que foi a hipóstase histórica da falsa consciência dos meios de dominação¹².

Segundo pensamos, o esclarecimento, como fenômeno histórico, acabou sendo *mitificado* na obra conjunta de Adorno e de Horkheimer. A falsa consciência esclarecida da dominação passou a ser considerada à maneira de um evento primordial *mítico*, cuja presença “até mesmo no mais remoto passado” reclama sua atualização compulsiva, tal como a origem deve se efetivar de novo em cada ser e acontecer, obscurecendo as inúmeras diferenças qualitativas entre todos os fenômenos.

⁸ Esse termo Jameson toma de empréstimo a Althusser.

⁹ JAMESON, F. *Marxismo tardio. Adorno, ou a persistência da dialética*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp & Boitempo Editorial, 1996, p. 134.

¹⁰ HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Tradução de Thomas McCarthy. Boston, MA, 1984, vol. 1, p. 382.

¹¹ A *Dialética negativa* será referida no texto como ND (*Negative Dialektik*), seguida do número de página no original alemão: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997; todas as traduções dessa obra são de nossa autoria.

¹² É verdade que os autores deixam margem para a mimesis em relação aos dominados, posto que dizem que estes seriam crédulos, ao contrário dos sacerdotes. Entretanto, isso não é suficiente para salvarmos a teoria da mimesis, uma vez que, *ao ser instrumento de domínio*, ela perderia sua especificidade. A tese que advogamos é a de que nem todo exercício de dominação foi ideológico ou acompanhado de má-fé, exercido fraudulentamente, ou congêneres. Cremos que, sem essa ressalva, a teoria da mimesis, embora não seja simplesmente anulada, fica bastante prejudicada.

Como dissemos, esse conceito de esclarecimento *qua* dominação está presente nos Excursos I e II, mas há duas passagens na primeira parte que também apontam para ele. A primeira delas é precisamente a frase inicial: “no sentido mais amplo de pensamento progressivo, o esclarecimento sempre perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de investilos na posição de senhores” (DA 9/19 – tradução modificada). O pensamento seria caracterizado pelo fato de, *inevitavelmente*, fazer progressos, que é o que se vê explicitamente na segunda passagem:

Não é apenas o esclarecimento do século XVIII que é irresistível, como atestou Hegel, mas (e ninguém sabia melhor do que ele) o movimento do próprio pensamento. Tanto o mais baixo, quanto o mais elevado discernimento já contêm o de sua distância com relação à verdade, que faz do apologeta um mentiroso (DA 26/33 – tradução modificada).

Apesar dessas duas ocorrências, toda a primeira parte do texto está fundada, segundo pensamos, em uma outra concepção de esclarecimento, que não considera este processo de racionalização como definido pelo exercício violento de poder. Esse primeiro capítulo enfatiza, em relação ao comportamento mimético, a diferença qualitativa do esclarecimento, que dá sua *especificidade* como uma forma *determinada* de domínio da realidade. Esta residiria, segundo pensamos, *na emergência significativa do processo de separação do pensamento frente à realidade*, pois, como dizem os autores, a abstração “é o instrumento do esclarecimento” (DA 19/27). Além disso, se, no Excurso I, é construída a história primeva da subjetividade, e, de acordo com uma passagem da *Dialética negativa*, “a abstração [...] é o próprio princípio através do qual o sujeito se torna, em geral, sujeito, é sua própria essência” (ND 182), logo o conceito de esclarecimento, até mesmo no Excurso I (sobre Ulisses), deveria fundar-se mais extensamente no de abstração. A ideia dos autores explicitada no prefácio de 1969 da *Dialética do esclarecimento* de que “atualizar todo o texto teria significado nada menos do que um novo livro (DA X/10)” talvez se aplique mais propriamente a reformular o conceito de esclarecimento *qua* dominação que serve de guia para os dois Excursos. Qual a ligação entre *atualizar* o livro e o conceito de esclarecimento enquanto dominação? Ora, sabemos que o livro foi redigido sob o influxo da Segunda Guerra Mundial, em que o exercício do poder se dava de uma maneira imediata e perversa, com o assassinio refinadamente cruel de milhões de pessoas. Dada a meta dos autores de descortinarem, na razão, o germe que conduziu ao nazifascismo como seu desdobramento último, nada mais compreensível do que os autores terem estendido o conceito de esclarecimento “até o mais remoto passado”, de modo a se perceber como as atrocidades do nazismo já se gestavam em todas as

formas de racionalidade, fazendo com que ficasse *totalmente* fora de questão a ideia de que tal movimento totalitário fosse apenas um acidente de percurso da razão.

Segundo pensamos, um dos princípios-base que teria justificado escrever um novo livro seria a ideia de reformular o conceito de esclarecimento dos Excursos para um que contemplasse a abstração como fator que caracteriza propriamente a emergência e desenvolvimento da razão esclarecida em contraste com a mescla indissolúvel entre razão, poder, ideologia e violência desde tempos imemoriais. É precisamente o estabelecimento desse plano de clivagem entre mimesis e esclarecimento que é feito, segundo nossa interpretação, na primeira parte do livro, a qual os autores dizem que é o fundamento conceitual das outras.

A pergunta é: houve uma forma historicamente determinada de conceber a realidade em que tal abstração se mostrou claramente distinta, se comparamos essa forma com as que a antecederam? De acordo com o primeiro capítulo da *Dialética do esclarecimento*, trata-se da mitologia grega¹³.

O mito grego como início do esclarecimento

A passagem que citamos no penúltimo item, quando nos referíamos à caracterização do mito (em geral) como já sendo esclarecimento – e que é invariavelmente empregada pelos comentadores para justificar essa ideia –, terminou dizendo que o elemento “teórico” do ritual, ao ser uma representação que quer influenciar a realidade, tornou-se autônomo “nas primeiras epopeias dos povos”. Ora, é de se supor que outros povos, além do grego, tivessem epopeias, ou seja, tudo o que se falou antes sobre o aspecto ordenador e explicador dos mitos como configurando-os enquanto esclarecimento poderia servir para todos os mitos em geral. Mas as próximas frases que se seguem a essa última deixam pouca margem para dúvidas quanto a qual mito os autores se referiam e o motivo para isso:

Os mitos, como os encontram os *poetas trágicos*, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar. O lugar dos espíritos e dos demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades *olímpicas* não se identificam mais *diretamente* aos elementos, mas passam a *significá-los*. Em Homero, Zeus preside o

¹³ Na verdade, os autores também se referem ao mito indiano como contendo as características que apontaremos. Para simplificar a argumentação, vamos nos referir apenas ao mito grego, mas tendo-se em mente que elas também se aplicam, de alguma forma, àquele outro.

céu diurno, Apolo guia o sol, Hélios já tende para o alegórico. Os deuses *separam-se* dos elementos materiais como sua suprema manifestação. De agora em diante, o ser se resolve no *lógos* – que, com o progresso da filosofia, se reduz à mônada, mero ponto de referência – e na massa de todas as coisas e criaturas exteriores (DA 14/23 – grifos nossos).

Com essa separação, que possibilita a objetivação da natureza, os autores concluem: “o mito *converte-se* em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade” (DA 15/24 – grifos nossos).

Todos os mitos necessitaram de um desenvolvimento da linguagem capaz de sedimentar uma nova maneira de conceber o real a partir de uma origem sagrada, constituindo-se como uma narrativa propriamente, e não mais apenas como rituais mágicos dirigidos para certos aspectos da natureza a ser influenciada¹⁴; mas a língua grega propiciou uma mudança qualitativa em relação aos mitos anteriores:

Enquanto totalidade desenvolvida linguisticamente, que desvaloriza, com sua pretensão de verdade, a crença mítica mais antiga – a religião popular –, o mito *patriarcal* solar é ele próprio esclarecimento, com o qual o esclarecimento filosófico pode-se medir no mesmo plano. [...] A própria mitologia desfechou o processo sem fim do esclarecimento [...] (DA 17/256 – tradução modificada; grifos nossos).

Creemos que essas duas passagens sejam suficientemente enfáticas para mostrar aquilo que colocamos como pedra de toque de nossa argumentação: a emergência do esclarecimento – como forma específica de relação com o mundo em que se procura objetificar a natureza de tal modo a propiciar um domínio sobre ela a partir de um novo modo de conhecê-la – é determinada pela abstração do pensamento frente à realidade, que se iniciou de modo enfático com o mito grego, uma vez que as divindades não se *confundiam* mais com as forças da natureza, “mas passam a significá-las”. Trata-se de um processo de referência a *distância*, não de um sentimento de produção da realidade tal como na dimensão imagética vivencial dos deuses das mitologias africanas, egípcias, etc¹⁵. Todo o âmbito do *lógos* já estava lançado na *separação* entre a divindade grega e a natureza que ela *representava*. Nesse sentido, a mitologia grega é o passo, em termos de genealogia da razão ocidental, que dizemos como estabelecendo a distinção entre o *pensamento* e a vivência *imagética*, intuitiva, corporal, concreta, em relação à natureza. Tal como lemos as

¹⁴ Sobre o movimento progressivo de diferenciação da narrativa mítica perante as outras formas anteriores de trânsito com as forças mágicas e sobrenaturais, cf. CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen*. Vol. II. Berlin: Bruno Cassirer, 1925.

¹⁵ Sobre essa produção da realidade a partir do próprio discurso, cf. Eliade, M. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1996, p.19ss.

respectivas formulações na *Dialética do esclarecimento*, não havia essa diferenciação entre o transcendente e a vivência *concreta* relativa à imagem do poder da natureza, percebido como sagrado nos mitos não gregos. O que se vê como marca inconfundível da racionalidade ocidental, a saber, os conceitos de *eidós*, de essência, de Ideia, de substância (em oposição a *hylé*, aparência, manifestação, acidente), já havia se configurado na abstração dos deuses gregos, pois estes “*separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação*”, tal como a essência, por exemplo, é também pensada como, *ao mesmo tempo*, separada (de modo enfático em Platão, mas também de certa forma em Aristóteles) e condensando o que há de *mais real* nas coisas:

As categorias, nas quais a filosofia ocidental determinava sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica. Assim como as *imagens* da geração a partir das águas do rio e da terra, que vieram do Nilo e chegaram até os gregos, tornaram-se¹⁶ aqui *princípios* hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriante plurivocidade dos demônios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas (DA 112/21 – tradução modificada; grifos nossos).

Desse modo, vemos que o aspecto ordenador dos mitos não gregos não configura, *per se*, o aspecto propriamente *esclarecido* deles, mas tão-somente a marca que os diferencia da magia plurianimista. O que marca o mito *grego* como esclarecimento é a diferenciação mais enfática – diríamos até *qualitativamente* significativa – entre os deuses e a natureza.

A questão colocada como título do livro de Paul Veyne, “Acreditavam os gregos em seus deuses?”¹⁷, à qual o autor responde afirmativamente, é um indicativo para nossa argumentação. É totalmente apropriado falar de *crença* nos mitos *fora da Grécia*? Segundo nos parece, a resposta é *não*, pois se trata de uma vivência concreta, sentida, do *poder* imediato dos deuses em relação à vida, e não de uma adesão *consciente* a uma ideia que poderia não ser realizada. A relação com o poder imagético, que é preenchido pela forma com que entidades sobrenaturais são diretamente evocadas, é pré-conceitual, não depende, para sua força vivencial, do que *sabemos* sobre o mundo. No caso da crença, já se

¹⁶ Nesse ponto, a tradução de Guido de Almeida omite a referência ao Egito, traduzindo *die vom Nil zu den Griechen kamen, hier zu hylzoistischen...* por simplesmente “se tornaram, entre os gregos, princípios...”; essa diferenciação da concepção mitológica egípcia para a grega, segundo nossa leitura, é significativa.

¹⁷ Veyne, P. *Acreditavam os gregos em seus deuses?* Tradução de Horacio Gonzalez e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

faz valer essa mediação do *pensamento*, do *conceito*, na relação com o transcendente. Os mitos gregos puderam ser questionados, tal como Xenófanes criticou o aspecto projetivo dos deuses¹⁸, precisamente porque os gregos *acreditavam* neles, não os vivenciando como uma imagem com poder de produção da realidade. A crença, portanto, já é um *afastamento* em relação à transcendência, e *radical*, se comparado ao que houve nas fases anteriores de assimilação do mundo.

O que marca mais profundamente a diferença do esclarecimento em relação às formas miméticas de assimilação do mundo (pré-animismo, magia e mitos anteriores à Grécia) é o fato de que o ser humano, devido à capacidade de conceber os deuses – agora tomados como meras representações mentais –, passou a se considerar *igual* a eles. A proximidade em relação à força divina de criação é a *justificativa* para a *exploração*, tanto do material caótico da natureza, transformado em uma multidão de coisas a serem dominadas, quanto da maioria da comunidade, que sempre teve que ser expulsa do conluio com as benesses das divindades. Na magia, a *diferença* em relação aos deuses não é negada – o que se mostra precisamente pela necessidade de o feiticeiro ter que se assemelhar a eles através do ritual. Esse “reconhecimento” implícito da diferença, acompanhado do movimento rumo à identificação com o outro é algo próprio da mimesis. Unificando a fonte de autodeterminação do sujeito, o esclarecimento deu fim a essa ambiguidade através da abstração do pensamento. O ímpeto para tal abstração veio precisamente da consciência de que “o pensamento só tem poder sobre a realidade pela distância” (DA 76/72).

Origem do sujeito nas relações de poder

A abstração do mito grego propiciou um importante hiato reflexivo entre o saber e a realidade, que possibilitou a tomada de consciência ulterior de que o que estrutura o real é a dominação sobre ela. Se o mito em geral colocou a relação de poder dispersa da magia no núcleo de explicação da origem, por sua vez o mito grego, separando a divindade da natureza, pôde fornecer o distanciamento suficiente para que se percebesse que tal explicação possuía como seu fundamento a estruturação das coisas a partir de um processo de ordenação através de *domínio*. Se as coisas são *inteligíveis* a partir da transcendência sagrada, isso somente acontece devido ao fato de que elas são reconhecidas

¹⁸ “[...] se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos e pudessem com elas desenhar e criar obras como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, e fariam os corpos [dos deuses – v] tais quais eles próprios têm”. Xenófanes, DK 21 B 15. In: *Pré-socráticos*. Tradução de Wilson Régis. São Paulo: Abril, 1973, p.70. (Col. *Os Pensadores* – tradução modificada).

como sujeitas ao poder dos deuses. Mas, ao mesmo tempo, o mito grego também já reconhece que esse inestimável poder de inteligência do real proporcionado pelos deuses tem um ônus: é preciso submeter-se àquilo que dá o poder sobre as coisas: “perante os deuses, só consegue se afirmar quem se submete sem restrições” (DA 15/24). É verdade que a supremacia dos deuses sobre tudo já estava estampada em todos os mitos, mas a diferença fundamental é a de que ela, agora, ganha uma evidência qualitativamente diferente, devido ao fato de ela ter sido *reconhecida* em sua relativa autonomia, ou em seu peso próprio:

O despertar do sujeito tem por preço o *reconhecimento* do poder como o princípio de todas as relações. Em face da unidade de tal razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde a mais antiga crítica de Homero. Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando (DA 15/24; grifos nossos).

O sujeito pôde configurar-se como tal em seu surgimento pelo fato de que a consciência reflexiva do poder como sede da possibilidade de inteligência do real proporcionou sua *unificação*. É exatamente pelo fato de reconhecer o domínio como fonte de compreensão que ele pôde se ver como algo unificado em torno daquilo que seria a fonte desse domínio. O correlato simultâneo dessa unificação do sujeito como origem do poder é o nivelamento do *objeto* que sofre tal domínio, com a conseqüente *separação*, distanciamento, de um em relação ao outro: “o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los” (DA 15/24). Em vez de uma relação difusamente mimética com o poder, em que o poder transcendente só é alcançado a partir da igualação do sujeito a cada manifestação divina, tem-se, agora, a identificação do sujeito com *a fonte do poder em geral*.

O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave. Embora seu ofício seja a repetição, diferentemente do civilizado – para quem os modestos campos de caça se transformam no cosmo unificado, no conjunto de todas as possibilidades de presas – ele ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível. É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável. É à identidade do espírito e a seu correlato, à

unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. [...] Como a ciência, a magia visa a fins, mas ela os persegue pela mimesis, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto (DA 167/245).

Com base nisso, cremos que agora esteja clara a impropriedade de se estabelecer um conceito de esclarecimento *qua* dominação ideológica, sem que se reconheça que a cisão conceitual operada pelo processo de abstração do pensamento frente à realidade tenha um peso expressivo para delinear a ruptura entre um conhecimento mimético e outro conceitual esclarecido:

A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado. [...] A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceitual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador (DA 20/28).

Mas há que se ter em mente que o mito grego ainda não contém o elemento *teórico* que caracterizará a ciência esclarecida. Embora já tenhamos um processo de abstração significativo entre pensamento e realidade através da separação entre deuses e natureza, trata-se ainda de *deuses*, ou seja, de forças *sagradas* que exigem sua obediência, que impõem um modo de vida, um sentido para a existência a partir da devoção a seus preceitos, etc. No mito grego, sobrevive a experiência do poder infinito da natureza, através do entrelaçamento entre os deuses olímpicos e os deuses ctônicos, assim como “as potências do bem e do mal, a graça e a desgraça, não eram claramente separadas” (DA 201/28). Deus e o diabo são as duas faces de uma mesma moeda: um só faz sentido pela proximidade do outro. A promessa de um paraíso sempre esteve ligada à ameaça de perdição, assim como o progresso sempre só fez sentido como ideia legitimadora do domínio da natureza na medida em que sua ausência ou diminuição era pensada como levando ao retrocesso e à morte.

A construção simbólica do mito grego ainda era carregada da dimensão *vivencial*, vinculada a um cosmo estruturado segundo uma vivência coletiva que se decantava nos mitos antropomórficos. Apesar de a ciência moderna ter expurgado de suas fórmulas essa dimensão

imagética, prática, concreta, podemos ver que em todo o processo de constituição de um pensamento que foi aos poucos se destacando mais e mais da realidade múltipla e dispersa, a *linguagem* configurou-se como a depositária das forças sobrenaturais e humanas.

Linguagem e coletividade: a metafísica como expressão de poder

A universalidade da designação, o acordo tácito social, intersubjetivo, em relação à percepção do mundo, não é algo neutro ou desvinculado das relações de poder. O próprio acordo da *força designativa* da palavra congrega e *sublima* a presença da força de coesão social. “Poder e conhecimento são sinônimos” (DA 10/20) – a pregnância hiperbólica dessa fórmula que lhe confere sua aparente inadequação parece obscurecer o que ela tem de profundamente verdadeiro em termos *genealógicos*, ou seja, não apenas em termos *históricos*, mas de uma origem constituidora de um sentido que não se perdeu apenas como um começo, mas subsiste enquanto pretensão de validar estruturas de dominação, seja através de ideologias menos ou mais facilmente desmascaráveis, ou pela formação no indivíduo da consciência da necessidade da adaptação, ou através de infinitas formas de manutenção do *status quo*. Universalidade, poder, adaptação, subsunção do singular constituem elementos de um complexo de determinantes da experiência com o mundo no qual adquirem expressão e força na linguagem pretensamente *neutra*: a própria neutralidade presumida do acordo intersubjetivo dos conceitos exprime relações de poder, por mais que sejam mediadas, sublimadas.

A dominação defronta-se com o indivíduo como o universal, como a razão na realidade efetiva. O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não têm outra saída, acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta, por se agregar no sentido justamente da realização do todo, cuja racionalidade é assim mais uma vez multiplicada. Aquilo que acontece a todos por obra e graça de poucos realiza-se sempre como a subjugação dos indivíduos por muitos: a opressão da sociedade tem sempre o caráter da opressão por uma coletividade. É essa unidade de coletividade e de dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas do pensamento (DA 28/35).

Apesar de criticar a mitologia e os poetas por usarem imagens e ser pedagogicamente suspeitos, a metafísica platônica com sua constituição de um âmbito destacado da realidade sensível refletia, “com a mesma pureza das leis da física, a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos.” (DA 28/35). A abstração das relações entre as Ideias, as normas de hierarquia da República e a

afirmação enfática do *chorismós* (separação) testemunham a hipóstase da relação de copertencimento dos dominadores a um nível de hierarquia social que demandava o encadeamento rigoroso das funções, espelhada na relação abstrata e rigorosa dos conceitos. Da mesma maneira que a sede do comando, do poder social, afasta-se da coletividade para melhor dominá-la, o conceito se separa da fluidez da relação mimética com a natureza.

Apesar de toda essa abstração do pensamento conceitual para com a relação imagética frente ao real, a metafísica ainda mantinha algo da transcendência do poder infinito como totalidade, na medida em que congregava todo o cosmo em uma unidade teleologicamente estruturada, que absorvia, tanto os homens, quanto as coisas: “[...] os objetos conhecidos [...] não recebem do Bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser e a essência [...]”¹⁹; “admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”²⁰. O *zoón politikón* aristotélico é expressão inequívoca desse entrelaçamento cósmico, ordenado em termos macro, da *physis* e da *pólis*, em que fica difícil de decidir qual das duas é o modelo para intelecção da outra.

A percepção estruturada da realidade a partir dessa integração é o que podemos caracterizar como a *razão objetiva*, na medida em que o pensamento, mesmo se afastando da realidade, ainda possuía algo daquela expressão objetiva da mimesis, em que a autocompreensão do sujeito passava radicalmente por sua moldagem ao objeto. A metafísica é ainda, apesar de toda a sua expressiva abstração, devedora de um posicionamento *externo* do sujeito que pretende fazer com que a fonte de intelecção do real absorva e exprima um co-pertencimento do sujeito e do objeto. Em contraste com esse vínculo objetivo para com a realidade externa, a ciência moderna instituiu um paradigma de racionalidade extremamente importante para toda a abordagem filosófica da Teoria Crítica.

Reificação do pensamento: a razão instrumental

A eficácia operativa, a tomada de seu objeto como “substrato da dominação” (DA 15/24), empresta à racionalidade científica um estatuto peculiar a ela: sua transformação naquilo que Adorno e Horkheimer

¹⁹ Platão. *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1980, p.280, (509b).

²⁰ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e de Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984, p.49 (1094a). (Col. *Os Pensadores*).

chamam de *razão instrumental*, que é caracterizada pela desconsideração, tanto da diferenciação qualitativa de seu objeto, quanto da necessidade de estabelecer *fins*. O adjetivo “instrumental” contém, assim, uma *dupla* determinação, a saber, o nivelamento tanto subjetivo, quanto objetivo, na experiência do sujeito com o mundo: “à tendência quantificadora corresponde, do lado subjetivo, a redução do cognoscente a um universal sem qualidade, puramente lógico” (ND 54), e, do lado objetivo, a natureza transforma-se em um material disforme, cujo único sentido é a adequação a princípios formais abstratos, sem conteúdo vivencial, subjugado à ânsia de progresso do conhecimento: “a equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados” (DA 33/38).

É precisamente essa dupla redução (subjetiva e objetiva) que delinea o que podemos conceber em sentido mais próprio como *reificação*. Na racionalidade instrumental, tanto o sujeito quanto o mundo igualam-se em um ponto bastante caro a Adorno: tornam-se um sempreigual. Cada um torna-se a própria medida daquilo que deve vir a ser devido ao esvaziamento, em si mesmo, de elementos que instiguem, ou pelo menos apontem, para algo diferente (e, evidentemente, melhor) do que se é. A abstração da racionalidade científica matematizada é o resultado, então, de um modo específico de o sujeito experienciar o mundo que se hipostasiou na equalização, por parte da linguagem científica, entre verdade e o número, a lógica e princípios formalizados. A transformação do sujeito e do mundo em “coisas” (que é o que está envolvido no substantivo “reificação”) traz para Adorno a consequência filosófica de que tal concepção oblitera a possibilidade de se pensar, tanto o sujeito, quanto o objeto, como contendo em si mesmos, como algo inerente a eles, o que os levaria a serem melhores do que são: “o que é, é mais do que ele é” (ND 164).

Ora, todos os fatos são mediados pela prática social de concepção do mundo, não são algo desprovido de historicidade. Precisamente porque desconsidera todas as mediações históricas, sociais, humanas em sentido geral, dos fatos, a ciência moderna matematizada apenas duplica a injustiça social que dá origem a eles, sem exprimi-la, ocultando-a sob o véu de neutralidade axiológica de sua percepção isenta de preconceitos. Tal concepção solidifica-se em formas de pensamento que dão o lastro de autenticidade ao modo como os indivíduos percebem a realidade. Manter-se fiel aos fatos, sem consideração para com o sedimento histórico no modo como eles são percebidos, é apenas um modo de repetir o que a sociedade já colocou no mundo como resultado da injustiça praticada a muitos por poucos em nome de todos. Falando em relação ao que subjaz à factualidade do mundo como sua essência, diz Adorno, na *Dialética negativa*:

A essência não deve mais ser hipostasiada como um em si espiritual. Em vez disso, a essência transforma-se naquilo que se esconde sob a fachada do imediato, sob os pretensos fatos, e que os faz ser aquilo que eles são; transforma-se na lei do infortúnio, à qual a história até hoje obedece; e isso tão mais irresistivelmente, quanto mais profundamente tal infortúnio se esconde sob os fatos, a fim de se deixar negar confortavelmente por estes (ND 169).

Aqui entra em jogo um elemento caro a Adorno: falso não é apenas o conhecimento, mas o próprio mundo: a injustiça, a desumanização, o sofrimento injustificado. Assim, embora possa ser concebida como *verdade* em relação ao fato, a ciência matematizada é *falsa*, pois duplica a falsidade inerente ao real.

O fascínio causado pelo progresso infundável e acelerado do conhecimento factual, legitimado pela imagem repetidamente exposta do progresso *tecnológico* dele decorrente, assume o *status* de uma transcendência tão inquestionável quanto a universalidade bruta do poder do mana que “fascinava o olhar nas fantasmagorias dos feiticeiros e curandeiros” (DA 35/40). “[...] [O] triunfo da produtividade técnica serve para encenar que a utopia, irreconciliável com as relações de produção, já estaria realizada e concretizada no âmbito dessas relações”²¹. Naturalmente, a relação com o acúmulo do conhecimento factual e com as benesses tecnológicas não é absolutamente a mesma que com os poderes divinos na magia animista dos tempos pré-históricos, mas tem algo em comum com esta em sentido forte: a tecnologia é vivida como um milagre constante²², como um conforto material que acarreta um outro espiritual, vinculado à ideia de normalidade, de um progresso benfazejo que – isso é certo na mente de todos – não cessará de presentearnos com elementos de consumo que se adaptam como uma luva às carências produzidas socialmente²³. O factual é legitimado pelo *poder social de produção da própria factualidade!*

²¹ Theodor W Adorno. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”. Tradução de Flávio R. Kothe. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W Adorno*. São Paulo: Ática, 1986, p. 69.

²² Cf. Jean Baudrillard. *A sociedade de consumo*. Tradução de Artur Morão. Elfos: Porto, 1998, p. 22.

²³ É preciso considerar, aqui, o aspecto de integração social que as próprias necessidades possuem: “Para além de tudo o que à época de Marx era previsível, as necessidades, que já o eram potencialmente, acabaram se transformando completamente em funções do aparelho de produção, e não viceversa. São totalmente dirigidas. Nessa metamorfose, as necessidades, fixadas e adequadas aos interesses do aparelho, convertem-se naquilo que o aparelho sempre pode invocar com alarde. [...] Não só as necessidades são atendidas apenas indiretamente, através do valor de troca, mas, em setores economicamente relevantes, são primeiro geradas pelo próprio interesse no lucro, e isso às custas de necessidades objetivas dos consumidores, como a necessidade de moradias suficientes e a necessidade de formação e de informação quanto aos eventos mais importantes que lhe sejam concernentes”. (Theodor W. Adorno. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”. Tradução de Flávio R. Kothe. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986, p. 68).

Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia, da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança. Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui (DA 33/39).

A existência como medida de si mesma: essa é a consequência da desconsideração das mediações que envolvem a factualidade do mundo. De modo semelhante à mera repetição factual no conhecimento científico, a mera repetição, continuidade, da própria existência configura-se como aquilo que dá seu sentido.

Integração funcional do indivíduo na sociedade

A ideia de Adorno e Horkheimer de que “poder e conhecimento são sinônimos” tem uma expressiva gama de consequências, das quais já falamos em parte. Uma delas é que a racionalidade científica não tem seu sentido encerrado no *modus cogitandi* próprio à atividade do cientista, mas se alastra por todo o corpo social:

Graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e sua conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios. A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos: a nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas (DA 43/47).

O que é comum à “experiência dos povos” e à ciência é que se trata de um modo de percepção do mundo atrelado a uma *funcionalização* do que é percebido: tanto da natureza, quanto dos homens. A indústria e sua correlativa organização social do trabalho impingem aos impotentes operários um empobrecimento radical de sua relação com as coisas: “quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz” (DA 43/47). O que marca decididamente tal empobrecimento é uma abstração que é de suma importância para Adorno: a negação abstrata da sensibilidade pelo afastamento do intelecto em relação a ela. Do mesmo modo que o senhor se afasta do trabalho e se vê substituído pela força bruta dos operários, resignando-se em ser apenas um centro decisor do

que deve ser feito em prol da eficácia da operação de domínio da natureza, o intelecto torna-se tendencialmente apenas um ponto de controle de todas as decisões, abstraído de elementos de natureza: “a unificação da função intelectual, graças à qual se efetua a dominação dos sentidos, a resignação do pensamento em vista da produção da unanimidade, significa o empobrecimento do pensamento bem como da experiência: a separação dos dois domínios prejudica a ambos” (DA 42/47).

Quanto mais as leis do pensamento são purificadas de todo conteúdo empírico, de sensibilidade, de toda posição de valores não universalizáveis em termos de premissas da lógica matemática, tanto mais a existência como um todo fica limitada à afirmação de sua *continuidade* como seu sentido.

A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa. O formalismo desse princípio e de toda a lógica, que é o modo como ele se estabelece, deriva da opacidade e do entrelaçamento de interesses numa sociedade na qual *só por acaso* coincidem a conservação das formas e a dos indivíduos (DA 37/42 – grifos nossos).

A casualidade da coincidência da conservação das formas sociais (governos, empresas, instituições em geral) e dos indivíduos indica a relação entre pensamento/coletividade e sensibilidade/indivíduo: o âmbito da vivência sensorial é algo experimentado pelo indivíduo como relegado à contingência dos momentos em que sua satisfação não interfere na condução de seu processo de manter a existência, conduzido pelo “intelecto autocrático” (DA 42/47), ao passo que o indivíduo como um todo é visto pelo coletivo (e vê a si próprio) como também relegado à esfera da contingência no que concerne à sua satisfação, na medida em que ela não interfira na condução dos processos de reprodução da vida social, assumidos pela elite dirigente.

Aqui podemos exprimir uma ideia que justifica nossa opção pelo viés gnosiológico que assumimos em nossa interpretação da *Dialética do esclarecimento*: a dominação da maioria por poucos tem sua *legitimação* na forma com que a *experiência* de mundo é feita por todos, que acaba introvertendo aquela coerção.

A concentração de poderes econômico e, com isto, político e administrativo, reduz, em boa medida, cada indivíduo à condição de mero funcionário da engrenagem. Os indivíduos estão provavelmente muito mais comprometidos do que no auge do liberalismo, quando ainda

não ansiavam por vínculos. Sua necessidade de vínculos é, portanto, crescentemente uma necessidade de *reduplicação* e de *legitimação intelectual* da autoridade aliás já presente. [...] A desproporção, crescente até o desmesurado, entre poder social e impotência social, prolonga-se no enfraquecimento da composição interna do Eu, de modo que este não se mantém sem identificar-se precisamente com aquilo que o condena à impotência. [...] Como a instauração de uma ordem justa parece ser impossível aos homens, recomendasselhes a existente e injusta²⁴.

O modo como a premência da autoconservação sublimou-se em uma separação radical dos domínios intelectual e sensível acabou por determinar a regressão, tanto da sensibilidade, quanto do pensamento. A hierarquia do poder intelectual em relação à sensibilidade é uma introversão subjetiva da hierarquia externa estabelecida com a *divisão social do trabalho*. Esta é fundada na possibilidade de as pessoas serem *substituídas*, trocadas, umas pelas outras, o que somente pôde acontecer devido ao desenvolvimento das forças produtivas que dispensam a consideração pelas diferenças de habilidade e entre os operários, chegando-se, no capitalismo, a algo que é essencial: a homogeneização do trabalho.

O princípio da troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo de trabalho médio, é originariamente aparentado ao princípio de identificação. Na troca, este princípio tem seu modelo social e ela não existiria sem este; através dela, seres singulares e forças nãoidênticos tornam-se comensuráveis, idênticos. A expansão do princípio conduz todo o mundo a algo idêntico, à totalidade (ND 149).

Essa igualização totalizante dos trabalhadores no mercado de trabalho estabelece claramente algo muito importante para Adorno: a ideia de que a realidade está completamente mediada pela força da construção social. O todo social adquire uma opacidade tão grande ao indivíduo quanto era o poder do mana nos tempos primitivos. “A experiência daquela objetividade pré-ordenada ao indivíduo e à sua consciência é a experiência da unidade da sociedade totalmente coletivizada [*vergesellschaftet*]” (ND 309). A partir dessa ideia, vemos que a afirmativa de Marcos Nobre de que “a legitimação da dominação ‘tradicional’, ‘vinda de cima’ foi posta de lado sob o capitalismo”²⁵, não é totalmente correta do ponto de vista adorniano, uma vez que o próprio mercado, figura elementar do liberalismo, além de nunca ter se dado de

²⁴ Theodor W. Adorno. “Razão e revelação”. In: *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 301, grifos nossos.

²⁵ Marcos Nobre. *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 50

modo absolutamente desregulado – mesmo porque isso seria inviável até do ponto de vista dos capitalistas, pois as leis econômicas, ilustradas pela noção de Estado hobbesiana, que limitam as ações de cada um, os protegem das irracionalidades alheias –, também constitui *per se* uma instância “acima” das atitudes particulares de cada um: qualquer investidor de bolsa de valores, lugar em que o livre mercado se exprime de modo enfático, com certeza já deve ter sentido um profundo tremor diante de um movimento inesperado do fluxo de capitais, que se lhe apresenta como desmesuradamente fora de controle, “transcendente”, talvez tão destacado de sua vontade quanto a providência divina cristã ou o deus heraclítico que de uns fez reis e de outros escravos.

Por paradoxal que seja, quanto mais forte é a coletivização da sociedade, mais dispersos têm que estar os indivíduos; a bem dizer, a própria força do todo social nutre-se precisamente da dispersão de seus membros:

O universal cuida para que o particular a ele submetido não seja melhor do que ele. Esse é o núcleo de toda a identidade produzida até hoje. [...] Para que o interesse individual determinado funcionalmente se satisfaça de alguma forma sob as formas subsistentes, ele tem que se tornar em algo primário; o indivíduo tem que confundir aquilo que lhe é imediato com a *próte ousía* [substância primeira – vf]. Tal ilusão subjetiva é causada objetivamente: somente através do princípio da autoconservação individual, com toda a sua teimosia, o todo funciona. Este força o indivíduo a olhar somente para si mesmo, deturpa sua compreensão da objetividade e transformase, por isso, objetivamente, em algo ruim. [...] O princípio universal é o da particularização (ND 3067).

Por isso vemos que a construção da identidade coletiva é fundada e refletida na *identidade individual*, que se erige a partir de um fechamento dos sujeitos em relação uns aos outros. Em virtude de tal entrelaçamento, constitui uma tarefa de grande importância para os estudos atuais da Teoria Crítica delinear formas significativamente renovadas nos processos de subjetivação, de modo a se perceber, em seus fundamentos mais profundos, linhas de força capazes de produzir uma superação de tal reflexo violento da coletividade nos indivíduos. Do nosso ponto de vista, a interpretação que Joel Whitebook faz da herança psicanalítica da escola de Frankfurt, institui princípios gerais bastante significativos ao procurar uma recolocação do conceito de unidade subjetiva à luz da teoria freudiana do psiquismo. Nossa proposta é de trazer a público em breve uma proposta de diálogo com tal linha interpretativa, bem como com a de outros autores, como Axel Honneth e Vladimir Safatle, através da publicação de um livro: *A razão e suas vicissitudes. A psicanálise na “Dialética do esclarecimento”*.

Referências

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. Vol. 6.
- _____. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”. Tradução de Flávio R. Kothe. In: COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. “Razão e revelação”. In: *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- ALLKEMPER, Alo. *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*. München, Wien & Zürich: Ferdinand Schöningh. Paderborn, 1981.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Leonel Vallandro e de Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 45-236.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- BAUM, Klaus. *Die Transzendierung des Mythos. Zur Philosophie und Aesthetik Schellings und Adornos*. Würzburg: 1988.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the foundation of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BOLZ, Norbert. “Das Selbst und sein Preis”. In: Willem van Reijen & Gunzelin S. Noerr. *Verzig Jahre Flaschenpost: “Dialektik der Aufklärung” 1947 bis 1987*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987. p. 111-128.
- BRUNKHORST, Hauke. “Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte”. In: Willem van Reijen & Gunzelin S. NOERR *Verzig Jahre Flaschenpost: “Dialektik der Aufklärung” 1947 bis 1987*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987. p. 154-191.
- CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Bruno Cassirer, 1925. Vol. II.
- DUARTE, Rodrigo. A. P. *Adornos. Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.
- _____. *Mimesis e Racionalidade. O conceito de domínio da natureza em Th. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Tradução de Thomas McCarthy. Boston, MA, 1984. Vol. 1.
- HORKHEIMER, Max. “Teoria tradicional e teoria crítica”. In: *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. Tradução de Edgard a. Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- JAMESON, Fredric. *Marxismo tardio. Adorno, ou a persistência da dialética*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp & Boitempo Editorial, 1996.
- JARVIS, Simon. *Adorno. A critical introduction*. New York: Routledge, 1998.
- JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1988.

JAY, Martin. *Mimesis and Mimetology: Adorno and LacoueLabarthe*. In: Tom Huhn & Lambert Zuidervaart (Org.). *The semblance of subjectivity*. Cambridge: MIT Press, 1997.

JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Tradução de Roberto Ventura, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

KIPFER, Daniel. *Individualität nach Adorno*. Tübingen: Francke, 1999.

NHO, SoungSuk. *Die Selbstkritik und Rettung der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.

NOBRE, Marcos. *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade do Pará, 1980.

Von REIJEN, Willem. "Die *Dialektik der Aufklärung* gelesen als Allegorie". In: Willem van Reijen & Gunzelin S. Noerr. *Verzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947 bis 1987*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987. p. 192-209.

SCHMIDT, Friedrich. "Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes". In: Willem van Reijen & Gunzelin S. Noerr. *Verzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947 bis 1987*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987. p. 142.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus deuses?* Tradução de Horacio Gonzalez e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Endereço postal:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Av. Antônio Carlos, 6627 – Pampulha
31270-901 Belo Horizonte, MG, Brasil

Data de recebimento: 12/10/2013

Data de aceite: 01/12/2014