

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

Yasmin Campos Nigri

O conceito de *Aufklärung* e a mudança no estatuto da arte

Niterói
2017

Yasmin Campos Nigri

O conceito de *Aufklärung* e a mudança no estatuto da arte

Dissertação submetida à Banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia (PFI-UFF).

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Süssekind

Niterói

2017

Folha de Aprovação

Nigri, Y. C. O conceito de *Aufklärung* e a mudança no estatuto da arte. 2017. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia. Mestrado em Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2017.

Dissertação submetida à Banca examinadora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia (PFI-UFF).

Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Sússekind

Aprovada em //

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Sússekind (Orientador)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Prof. Dr. Bernardo Barros Coelho de Oliveira (Arguidor)

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Prof. Dr. Bruno Almeida Guimarães (Arguidor)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Niterói

2017

Agradecimentos:

Ao Prof. Pedro Süssekind, pela confiança depositada e por proporcionar as condições necessárias para a realização desta dissertação. Minha mãe, Lucilene Souza Campos, pelo incentivo e apoio. Às amigas e amigos que de um modo ou de outro contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa, em especial ao amigo Luiz Eduardo Freitas, pelo diálogo proporcionado por sua dissertação de mestrado e auxílio às questões formais deste trabalho. Ao DAAD (Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico) pela bolsa para realizar o Programa Winterkurs (Curso de Inverno de Língua e Cultura Alemãs). E por fim à CAPES, que financiou parte deste projeto.

RESUMO:

Nigri, Y. C. O conceito de *Aufklärung* e a mudança no estatuto da arte. 2017. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

Theodor Adorno e Max Horkheimer são dois dos mais conhecidos filósofos a integrarem a Escola de Frankfurt, grupo de pesquisa neomarxista não ortodoxo e sem filiação partidária. Em 1944, Adorno e Horkheimer redigiram conjuntamente a obra *Dialética do Esclarecimento*, durante exílio na cidade de Los Angeles em face da segunda guerra mundial. Orientados pela teoria crítica, método de análise do mundo e das relações sociais formulado por Horkheimer, os autores desenvolveram a tese de que o esclarecimento (*Aufklärung*) não foi apenas um movimento político e intelectual datado do século XVIII, mas um fenômeno que pode ser encontrado nas origens da civilização conjuntamente à violência e à barbárie. Em decorrência desta tese, totalmente inovadora, os autores irão diagnosticar a razão como instrumento de dominação, a princípio da natureza e posteriormente das consciências, em contraposição ao postulado do movimento iluminista, que aponta a razão como única via possível para a saída do indivíduo de sua condição de menoridade. Dito isto, Adorno e Horkheimer apresentarão de que modo a razão degenerou-se em barbárie e instrumento de manipulação, tendo a indústria cultural como sua maior aliada, assim como suas consequências no capitalismo tardio. Esta dissertação tem como objetivo analisar o percurso dos autores no debate acerca do conceito de *Aufklärung* e de que modo este debate se relaciona com a mudança no estatuto da arte em meados do século XX. Defendo a tese de que a arte tem lugar central na luta pela emancipação dos indivíduos e que a mudança no seu estatuto se deve aos empréstimos tomados pela indústria cultural a fim de anestesiarem os sentidos e alienar as consciências. A partir deste eixo temático, a dissertação abordará desde o surgimento da primeira definição de *Aufklärung*, passando pelo surgimento da teoria crítica e por quatro das principais obras dos filósofos: *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, *Eclipse da Razão*, *Dialética do Esclarecimento* e *Educação e Emancipação*. Por fim, a dissertação é expandida com um anexo, cujo intuito é de ampliar o debate acerca da nova função adquirida pela arte em meados do século XX. A teoria crítica da mudança no estatuto da arte será confrontada à teoria essencialista da mudança no estatuto da arte em Arthur Danto. Deste modo, pretendo oferecer um panorama mais amplo e atualizado desse debate visando uma compreensão mais completa das atribuições ao papel da arte e seu significado para a filosofia do século XX.

Palavras-chave: *Aufklärung*; teoria crítica; indústria cultural; arte.

ABSTRACT:

Nigri, Y. C. The concept of *Aufklärung* and the change in the status of art. 2017. MD Dissertation – Faculdade de Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

Theodor Adorno and Max Horkheimer are two of the best known philosophers to join the Frankfurt School, an unorthodox neo-Marxist research group with no party affiliation. Adorno and Horkheimer co-wrote the *Dialectic of Enlightenment* in 1944, during exile in the city of Los Angeles in the face of World War II. Guided by Horkheimer's critical theory and method of analysis of the world and of social relations, the authors stated that Enlightenment (*Aufklärung*) was not only a political and intellectual movement dating from the eighteenth century, but a phenomenon that could be found in the origins of civilization along with violence and barbarism. As a result of this totally innovative thesis, the authors diagnosed reason as an instrument of domination, first by nature and later by consciousness, in opposition to the postulate of the Enlightenment movement, which points to reason as the only possible way for the individual to abandon their status as a minority. Thus, Adorno and Horkheimer will present in what way reason has degenerated into barbarism and an instrument of manipulation, being cultural industry its greatest ally, as well as its consequences in late capitalism. This dissertation aims to analyze the role of those authors in the debate about the concept of *Aufklärung* and how this debate relates to the change in the status of art in the middle of the twentieth century. I argue that art has a central place in the struggle for individuals' emancipation and that such a change in art's status is due to a borrowing by the cultural industry in order to numb the senses and alienate the consciences. From this thematic axis, we will start by analyzing the first definition of *Aufklärung*. Then we will explore the emergence of critical theory and four of the philosophers' main works: *Traditional Theory and Critical Theory*, *Eclipse of Reason*, *Dialectics of Enlightenment* and *Education and Emancipation*. Finally, in order to broaden the debate about the new function acquired by art in the mid-twentieth century, we will confront the critical theory of the change in the status of art with Arthur Danto's essentialist theory of the change in the status of art. In this way, we may offer a broader and more updated picture of this debate, aiming at a more complete understanding of the attributions to the role of art and its meaning for twentieth-century philosophy.

Keywords: *Aufklärung*; critical theory; cultural industry; art.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO:.....	8
CAPÍTULO 1: O CONCEITO DE AUFKLÄRUNG TAL COMO FORMULADO À ÉPOCA DAS LUZES E SUA REINTERPRETAÇÃO PELA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	12
1 – TZVETAN TODOROV	13
2 – JOHANN FRIEDRICH ZÖLLNER E MOSES MENDELSSOHN	15
3 – IMMANUEL KANT	17
4 – ADORNO E HORKHEIMER	23
CAPÍTULO 2: A TEORIA CRÍTICA DE MAX HORKHEIMER.....	34
1 – TEORIA CRÍTICA EM SENTIDO AMPLO.....	34
2 – INFLUÊNCIAS MARXISTAS	35
3 – TEORIA CRÍTICA EM SENTIDO RESTRITO E TEORIA TRADICIONAL..	38
4 – INFLUÊNCIAS FREUDIANAS	41
CAPÍTULO 3: RAZÃO E BARBÁRIE EM ECLIPSE DA RAZÃO	45
CAPÍTULO 4: O CONCEITO DE INDÚSTRIA CULTURAL NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	54
CAPÍTULO 5: ARTE, EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO NAS ENTREVISTAS TARDIAS DE ADORNO.....	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	68
ANEXO – A MUDANÇA NO ESTATUTO DA ARTE À LUZ DA TEORIA ESSENCIALISTA DE ARTHUR DANTO.	71
BIBLIOGRAFIA	79

INTRODUÇÃO:

A ideia por trás do conceito de *Aufklärung* proposta por Adorno e Horkheimer consiste na constatação de que o processo civilizatório humanista voltado para o controle e domínio da natureza em prol do homem resulta na mais crassa barbárie. Sua tese é bastante polêmica e consiste em dizer que mito e esclarecimento compartilham suas origens. No primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, os autores se dedicam a entender o desenvolvimento da racionalidade humana, descortinando a existência de um sistema opressor que recairá na dominação dos homens não só sobre a natureza ameaçadora como também sobre os próprios homens. A *Dialética* reconstrói uma genealogia da racionalidade e o percurso traçado pelos autores incidirá nas considerações acerca da dominação vigente na contemporaneidade, a cultural, ainda mais cruel e totalizante do que aquela exercida pela natureza na pré-história do homem.

Meu ponto de partida será o Iluminismo alemão. Para tornar claro o sentido original do termo *Aufklärung* irei retomar as primeiras formulações acerca do conceito *Aufklärung* durante o período iluminista, usando como referência os textos de Mendelssohn e Kant à luz dos comentários de Todorov.

Em geral, traduz-se o Iluminismo alemão por Esclarecimento. A palavra esclarecimento pode ser associada tanto ao projeto que data do século XVIII quanto à ideia de processo presente no termo alemão, que se contrapõe à ideia de revolução no restante da Europa.

O esclarecimento é o processo em que o homem passa a fazer uso da capacidade de pensar por si. Este uso da própria razão é o que irá caracterizar a passagem do homem para a maioridade. Menoridade, então, é legar ao outro, no caso às instituições, que determine como se deve agir e pensar, eximindo-se assim de qualquer responsabilidade por seus atos.

Acreditava-se que a entrada do homem na maioridade poderia finalmente realizar os ideais humanistas de liberdade, igualdade e fraternidade. Seguindo o raciocínio de Kant, o homem tem por natureza a capacidade da autodeterminação e de usufruir do próprio pensar. A causa da menoridade, segundo o autor, é cultural e histórica. Ele aponta as instituições, em especial a igreja católica, como as responsáveis pela permanente tutela dos homens livres. É através de seus dogmas e preceitos

formulados pela igreja católica para manter-se perpetuamente no poder que os homens são impedidos de caminhar rumo ao progresso do conhecimento, o que interrompe também o progresso da humanidade. Originalmente, a função do esclarecimento é quebrar com a dinâmica cruel desse jugo de milênios. Para tanto, nada mais se exige senão liberdade.

A primeira crítica ao Iluminismo contida na *Dialética do Esclarecimento* é que o projeto político emancipatório ocorrido no século XVIII foi um grande fracasso. Tendo em vista explicar a causa deste fracasso. Primeiramente, os autores afirmam que o esclarecimento possui uma origem muito anterior ao período Iluminista, formulando a tese de que na verdade o esclarecimento se encontra em jogo desde os primórdios da civilização ocidental e, portanto, não deve ser confundido com momento do seu ápice: o Iluminismo, lugar onde suas ideias tomam forma num projeto. O esclarecimento, para Adorno e Horkheimer, é um fenômeno presente já nas origens da civilização.

Para os autores, o mito já é uma manifestação do caráter totalitário do esclarecimento a partir do momento que busca converter a natureza em mera objetividade, ordenando e pensando racionalmente o mundo.

A interpenetração entre mito e esclarecimento encontra-se na lógica organizadora e totalizadora empreendida tanto na mitologia quanto na ciência moderna. Para comprovar esse entrelaçamento, Adorno e Horkheimer retomam o célebre episódio das sereias contido na Odisseia. Lá, os autores apontam o herói Ulisses como a figura incipiente do homem esclarecido.

Ulisses enfrentou diversos desafios que exigiram do herói astúcia para resistir às seduções e encantos de figuras míticas capazes de causar sua destruição e impedir seu retorno à Ítaca. Segundo Adorno e Horkheimer, só foi possível a Ulisses permanecer vivo porque o se utilizava de sua razão para dominar as forças míticas que se interpuseram em seu caminho.

Segundo a *Dialética do Esclarecimento*, o fenômeno totalitário do esclarecimento que marca a civilização desde os seus primórdios ganha uma nova manifestação no capitalismo tardio: a indústria cultural, que impõe aos homens sua eterna menoridade através da adesão ideológica incondicional ao sistema em vigor.

O novo sistema de dominação, muito mais fechado que seus predecessores, conta com diversos dispositivos de controle social que não só impedem a saída a saída

do indivíduo como previnem o próprio desejo de escapar, bloqueando-os antes que floresçam.

Desse diagnóstico emerge o problema do estatuto da arte. A tese que será desenvolvida ao longo do trabalho é que as novas configurações do esclarecimento na contemporaneidade, mais rígidas do que nunca, provocam e incidem diretamente numa mudança no estatuto da arte durante meados do século XX.

A mudança no estatuto da arte é de cunho político e social. A partir desta mudança seu papel na sociedade se modifica, passando a se contrapor à *indústria cultural* e às instituições que ela representa.

Uma sociedade permanentemente alienada é de interesse das grandes corporações, que investem seus recursos na produção de produtos cujo objetivo é bloquear rigorosamente qualquer necessidade de pensamento autônomo.

A própria produção das identidades sofre interferência direta dessa indústria, que molda subjetividades fixas e enrijecidas em determinadas tipificações previsíveis, liquidando o potencial do indivíduo de se colocar numa posição ativa frente ao próprio destino.

A cultura, no capitalismo tardio, serve para domar os instintos revolucionários, ela apresenta sobre quais condições o indivíduo está autorizado a viver e, ao reproduzir situações cotidianas, diz aos seus espectadores que, apesar do sofrimento e das dificuldades, é possível continuar vivendo.

A razão convertida em barbárie será o tema deste trabalho, que foi dividido em quatro momentos. O primeiro capítulo, como já apresentado, retoma o conceito de *Aufklärung* tal como formulado à época do Iluminismo na Alemanha e nos outros países da Europa para depois apresentar de que modo esse conceito é reinterpretado pela *Dialética do Esclarecimento*.

Tendo em vista contextualizar historicamente o pensamento de Adorno e Horkheimer, o segundo capítulo remonta às origens da Teoria Crítica, método de análise do mundo e das relações sociais que surge no contexto da Escola de Frankfurt, instituto de pesquisa neomarxista não filiado a nenhum partido. Formulado por Horkheimer, a Teoria Crítica orienta as reflexões presentes tanto nas obras Adorno

quanto de Horkheimer, tendo influências de diversas disciplinas, saberes e autores, entre os principais estão Marx e Freud.

No terceiro capítulo entra em cena a obra *Eclipse da Razão* de Max Horkheimer, fruto de suas palestras na universidade de Columbia à mesma época que redigia conjuntamente a Adorno a *Dialética do Esclarecimento*. A obra aborda, num esquematismo bem diferente do proposto pela *Dialética*, a relação entre razão e barbárie. *Eclipse* reflete, à sua maneira, diversas considerações acerca das modificações sofridas no estatuto da razão e também da arte, e permanece relevante mesmo à luz de obras mais maduras. A retomada da obra se faz relevante ao trabalho porque é extremamente enriquecedora, principalmente no que diz respeito ao diálogo com a antiguidade, especialmente com Platão.

No quarto capítulo a *Dialética* volta à cena, agora para tratar propriamente o conceito de *indústria cultural* e a mudança no estatuto da arte. Neste capítulo vai tomando forma a relação entre os novos fazeres artísticos e a tarefa fundamental atribuída pelos filósofos às novas vanguardas.

É no quinto e último capítulo, que aborda as entrevistas radiofônicas de Adorno a respeito da relação entre educação e emancipação, que o trabalho chega ao fim. Essas entrevistas datam do final dos anos de 1960, que coincidem com a fase final da obra de Adorno. Temos como recorte as considerações acerca da função que o papel da arte e da educação assumem no combate à barbárie após toda a trajetória de Adorno. É aqui que o filósofo atribui ações afirmativas claras à educação, ao educador e ao artista, assim como o significado preciso de barbárie. Neste capítulo iremos resumir em uma espécie de manual de instrução, todas as propostas de ações afirmativas apresentadas por Adorno àqueles que se dispõem a lutar contra a barbárie.

CAPÍTULO 1: O CONCEITO DE AUFKLÄRUNG TAL COMO FORMULADO À ÉPOCA DAS LUZES E SUA REINTERPRETAÇÃO PELA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Na Alemanha do século XVIII, o movimento Iluminista gerou um intenso debate sobre o conceito de *Aufklärung*, envolvendo diversos autores e campos do saber. O objetivo deste capítulo é retomar o conceito de *Aufklärung* e apontar o que nele estava em jogo na modernidade e sua reinterpretação na obra *Dialética do Esclarecimento*. Para tanto, o capítulo fará uma explicação acerca do projeto iluminista tal como tramado no século XVIII e como ele se deu particularmente na Alemanha, contando com quatro autores-chaves, serão eles: Todorov, Zöllner, Mendelssohn, e Kant. Por fim, o capítulo apresentará a tese proposta por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*: a de que o esclarecimento (*Aufklärung*) é mais do que um projeto proposto no século XVIII, mas também um fenômeno cujo ápice manifesta-se no período do Iluminismo. Serão abordados os principais argumentos que sustentam a tese de que a razão encontra suas origens já no mito, especificamente em uma das obras literárias mais antigas da humanidade, a Odisseia. Tomando de empréstimo o episódio das sereias reinterpretado por Adorno e Horkheimer, o capítulo apresentará de que modo Ulisses pode ser compreendido como a alegoria do homem moderno esclarecido.

Em português, o termo alemão *Aufklärung* significa tanto Esclarecimento quanto Iluminismo, as traduções conferem dois sentidos distintos: o primeiro sendo o conceito ou ideia de esclarecimento presente no movimento alemão e o segundo o próprio período que demarca o movimento iluminista.

Tendo em vista que o Iluminismo foi um momento histórico direcionado muito mais ao debate e a discussões que envolviam não só a filosofia como diversos outros campos do saber, é difícil definir um projeto em comum em meio a tantas divergências. Sendo assim, a definição do conceito de *Aufklärung* será o ponto de partida deste capítulo.

Primeiro, a abordagem feita por Tzvetan Todorov, filósofo contemporâneo que reconstituiu as principais ideias deste período; sua perspectiva mais distanciada possibilitou que ele realizasse uma triagem de todo debate ocorrido na época e o resumisse em três ideias principais.

Em seguida, faremos uma breve introdução com as contribuições de Zöllner e Mendelssohn. Por último, estudaremos Immanuel Kant e seu ensaio *Resposta à Pergunta: o que é Esclarecimento?* que entrou para a tradição como a definição “oficial” do movimento iluminista na Alemanha. Sua definição funcionará também para traçar as distinções entre o esclarecimento alemão e o iluminismo europeu em geral

1 - TZVETAN TODOROV

No intuito de resumir o projeto iluminista, a obra *Espírito das Luzes*, de Tzvetan Todorov (1939-), servirá de guia nesta primeira parte.

A começar pelas dificuldades. Todorov afirma que a primeira delas consiste no fato de que o movimento iluminista, no século XVIII, não apresenta ideias inovadoras ou revolucionárias e está mais para um apanhado de influências da antiguidade, do classicismo e da idade média, que juntas formam uma síntese desse momento denominado iluminismo.

A segunda dificuldade consiste na multiplicidade de pensadores, correntes e campos do saber envolvidos numa discussão cujo cerne é o debate e não o consenso. Uma importante observação que envolve esses dois obstáculos é que independente do posicionamento assumido pelos intelectuais da época, “é no momento das Luzes que essas ideias saem dos livros para passar ao mundo em geral” (Todorov, 2008, p. 14). A questão, aqui, é a revolução causada pelo desencadeamento dessas ideias postas em prática, a modificação do panorama europeu.

A partir do seu distanciamento temporal, Todorov credita ao movimento três ideias principais. São elas: autonomia, a finalidade humana de nossos atos e a universalidade.

Conforme o tema é estudado conclui-se que seu traço principal é a autonomia. Ela consiste, segundo o autor, em priorizar as próprias escolhas e pensamentos ao invés daqueles que a autoridade apresenta. Essa autoridade externa deve ter sua influência restrita sobre as decisões dos indivíduos, é necessário emancipar-se dessa tutela questionando-a, duvidando e criticando seus princípios e dogmas, principalmente no que diz respeito à tutela religiosa.

O que se rejeita é a submissão da sociedade ou do indivíduo a preceitos cuja única legitimidade advém daquilo que uma tradição atribui aos deuses ou aos ancestrais; não é mais a autoridade do passado que deve orientar a vida dos homens, mas seu projeto para o futuro (Todorov, 2008, p. 15).

O passo seguinte em busca da autonomia é a construção de novas leis: utilizar a liberdade da razão construtivamente, esse é o exercício da autonomia e ele visa a preservar o direito do livre pensamento formulando uma ética e uma moral libertárias. A autonomia do conhecimento proporcionará as ferramentas necessárias à formulação de novas leis que beneficiem o homem em sua existência terrena, à reformulação de uma sociedade cujo ideal passará do transcendente ao imanente ou do teocentrismo ao antropocentrismo.

O desenvolvimento das ciências nesse período foi fundamental para estabelecer essa nova maneira de conceber o homem e a sociedade, pois foi através da divulgação de novos conhecimentos em diversos campos do saber que o homem pôde fazer uso de sua liberdade de consciência.

Agradar a uma entidade exterior, Deus, seguindo dogmas e princípios pré-estabelecidos não estava mais em jogo. Coube ao princípio de autonomia dos indivíduos demonstrar quão indispensável era a separação entre política e religião (estado laico) e à figura do soberano esclarecido coube o papel de destaque nessa transição, foi determinado a ele fundamentar sobre bases sólidas esta nova configuração social em que política e religião não poderiam mais se misturar.

A fundamentação de um estado laico exigirá a presença de um déspota esclarecido no poder, a ele serão exigidos certos atributos para governar uma sociedade esclarecida: o primeiro consiste em exercer a soberania compreendendo que “a fonte de todo poder está no povo, e nada é superior à vontade geral. O segundo é o da liberdade do indivíduo em relação a todo poder estatal, legítimo ou ilegítimo” (Todorov, 2008, p. 19).

Aceitar as diferenças e fazer com que o pluralismo seja aceito entre os indivíduos de uma sociedade é função do soberano esclarecido, ele deve garantir a liberdade das mais diversas opiniões e dar espaço para que todas possam ser divulgadas

publicamente através da imprensa; outra função acumulada por ele é garantir que todos os setores dessa sociedade venham a ser laicos, para isso é necessário realizar uma distinção imediata entre os dogmas religiosos e as regras humanas, essas, sempre passíveis de reformulação. O pecado não mais poderia ser considerado como crime em uma sociedade e terminaria por ser substituído por conceitos como infração ou delito. A economia deveria abolir os privilégios dados somente aos membros que ocupem uma função ou tenham um prestígio superior na hierarquia social e a livre circulação de bens se tornaria a base dessa nova economia. Os meios de regulação para a criação de novas leis são a exigência para o exercício construtivo da autonomia e terão como alicerce os dois últimos ideais: finalidade das ações humanas e igualdade ou universalidade.

Esses dois últimos ideais não diferem das definições já fornecidas acerca do conceito de autonomia, mas reforçam o ideal humanista que permeia todo projeto e que tem em vista o progresso linear e contínuo do homem a partir da formulação de leis que respeitem o bem-estar dos homens em primeiro lugar e concedam a todos, independentemente do sexo, raça, crença ou idade, direitos idênticos. No Iluminismo “todos esses autores [Milton, Turgot, Voltaire, d’Alembert, Lessing e Condorcet] creem que, apesar dos atrasos e da lentidão, a humanidade poderá atingir sua maioria graças à difusão da cultura e do saber” (Todorov, 2008, p. 24).

2 - JOHANN FRIEDRICH ZÖLLNER E MOSES MENDELSSOHN

Foi no ano de 1783, em ensaio intitulado *É aconselhável que a união conjugal não seja mais sancionada pela religião?*, publicado na revista *Berlinischen Monatsschrift*, que o pastor protestante Johann Friedrich Zöllner (1753-1804) formula pela primeira vez a pergunta “O que é Esclarecimento?”¹. Em seu ensaio sobre direito matrimonial, Zöllner sai em defesa do casamento e critica os intelectuais alemães representantes do movimento iluminista, que teriam fomentado uma confusão acerca do tema. A objeção levantada por Zöllner está contida numa nota de rodapé de seu texto e contém a seguinte provocação: “O que é Esclarecimento? Esta pergunta – que é quase tão importante quanto: o que é verdade – deveria, porém, ser respondida antes que começássemos a nos

¹ "Was ist Aufklärung?"

esclarecer! E, todavia, não a encontrei respondida em lugar algum” (Zöllner 1783, p. 516).

No ano seguinte, em setembro de 1784, Moses Mendelssohn (1729-86) publica o ensaio *Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer?*, em resposta à Zöllner. O texto não é o mais lido ou conhecido da tradição iluminista, pois dois meses depois, em dezembro de 1784, o ensaio *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*, de Immanuel Kant (1724-1804), é publicado na mesma revista. No ensaio de Mendelssohn, percebem-se indícios daquilo que Kant tem por definição ser o esclarecimento, mas Kant definiu-o melhor e com mais clareza, o que tornou seu ensaio o texto canônico do movimento iluminista.

Para determinar o conceito de esclarecimento, Mendelssohn afirma ser necessário falar de três termos que se encontram interligados: *Bildung*, *Kultur* e *Aufklärung*. Definido como o processo de educação ou formação de um povo, *Bildung* é o mais geral dentre os termos, é a partir dele que *Kultur* e *Aufklärung* se desenvolvem.

Kultur está relacionado ao lado prático da vida de um determinado povo, seus dons para a produção de objetos. Possui dois aspectos distintos, o subjetivo e o objetivo. O subjetivo é referente à técnica que os indivíduos de um povo têm para fazer determinados objetos, por exemplo, um vaso; essa habilidade diz respeito à capacidade dos indivíduos de produzirem objetos belos e refinados. Já o lado objetivo da *Kultur* diz respeito aos próprios objetos belos e refinados produzidos por esse determinado povo.

Aufklärung, ao contrário, está relacionado ao lado teórico de um determinado povo e possui também uma parte que é subjetiva e outra que é objetiva. A primeira seria a capacidade que um povo tem de conhecer as coisas, quanto ele é capaz de produzir a nível de conhecimento enquanto a segunda é o próprio conhecimento que é produzido por um povo.

Com relação à cultura, estes modos de consideração coincidem, na medida em que todas as perfeições práticas têm um valor apenas com relação à vida social, portanto, só precisam corresponder única e exclusivamente à determinação do homem como membros da sociedade. *O homem enquanto homem não carece de nenhuma cultura: mas ele carece de esclarecimento.* (Mendelssohn, 2011, p.18)

Kultur, então, diz respeito à função social exercida pelos indivíduos para a sociedade e é limitada ao cargo ocupado por uma pessoa no funcionamento da sociedade. Existe também um aspecto teórico no lado prático de uma sociedade, mas ele é limitado à função exercida pelo homem enquanto cidadão, ou seja, está presa a obrigações, leis e deveres.

Portanto, o que importa para o esclarecimento, não é o homem enquanto cidadão, mas o homem enquanto homem e diz respeito ao lado teórico desenvolvido por um povo. O esclarecimento do homem enquanto homem é universal, ou seja, o conhecimento deve ser permitido de maneira igual para todos assim como a liberdade para fazer uso dele produtivamente.

Mendelssohn é herdeiro da tradição humanista, por isso acredita num ideal de homem que tenha como base a dignidade e a igualdade entre todos os indivíduos de uma mesma sociedade. Para ele, quanto mais próximo um povo estiver desse ideal mais esclarecido ele é.

3 - IMMANUEL KANT

O resumo feito por Todorov sintetizando o Iluminismo em três ideais é bastante parecido com a proposta kantiana de explicação do mesmo, que mantém a autonomia no centro de todo processo.

Tomemos o Iluminismo francês como o modelo daquilo que chamamos de Iluminismo europeu: movimento de pensamento filosófico cujas ideias são postas em prática: em outras palavras, que possui presença efetiva no mundo social e político. Essa definição não se enquadra totalmente à Alemanha, que possui algumas características diferentes desse modelo e que podem ser elucidadas por fatores contingentes e históricos. Devido a essas características, o conceito de esclarecimento na Alemanha não será exatamente igual ao daqueles que seguem o modelo do iluminismo francês.

No século XVIII, a Alemanha ainda possuía uma burguesia muito incipiente, diferentemente da França, cuja burguesia já se encontrava estabelecida e pôde tomar as rédeas da revolução consigo. Por isso, na Alemanha, é problemático dizer que houve um projeto revolucionário. Kant, por exemplo, maior representante do movimento alemão, pode ser considerado contra a ideia de uma revolução. O peso do debate

iluminista na Alemanha está ligado a um projeto de emancipação da razão cuja abordagem política aparecerá através da figura do monarca esclarecido, mantendo assim sua tradição política.

Quando se trata do Iluminismo alemão optou-se por traduzi-lo como Esclarecimento, duplicação conceitual que visa dar conta da distinção entre o modelo alemão, cuja principal característica é associar o projeto a uma ideia de processo, e o restante da Europa, que associa ao Iluminismo à ideia de uma revolução.

A motivação que deu origem à redação de *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* foi a provocação feita no ensaio de Zöllner no ano anterior.

Logo no primeiro parágrafo Kant dá a sua definição de esclarecimento: “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (Kant, 1985, p. 100).

É importante notar que o principal conceito contido nesta definição não aparece explicitado na sentença a não ser por sua negação: o conceito de maioridade.

Maioridade, *Mündigkeit* no alemão é a capacidade do homem de fazer uso de sua própria razão, que nada mais é do que pensar por si mesmo; este conceito implica necessariamente numa responsabilidade por parte daquele que o detém. O menor, então, é aquele que deixa que o outro diga como ele deve pensar e agir em sua vida, eximindo-se assim de qualquer responsabilidade por seus atos.

Implícito neste conceito do que é esclarecimento está uma definição kantiana de natureza humana: ter a capacidade de fazer uso da própria razão ou entendimento; o que equivaleria a dizer que todo homem nasce para atingir a maioridade e possui em si os meios ou requisitos necessários para tanto. Caso esse realmente seja o curso natural a ser seguido pelo homem, como o mesmo conseguiu se colocar numa posição inferior à sua própria natureza durante tantos séculos? A resposta estará mais adiante quando Kant fornecer os argumentos históricos sobre os quais irá se basear.

Kant alega três motivos para justificar a opção dos homens de não saírem da situação de menoridade, a qual ele chama de tutela, são eles: preguiça, comodismo e covardia.

O filósofo diz que apenas uma pequena parcela sai dessa situação, enquanto a maioria permanece submetida a uma tutela que os diz como pensar e agir em sociedade. O autor defende que a culpa pela menoridade da maioria dos homens é dupla, pois pertence tanto àqueles que obedecem se comportando como gado, quanto aos tutores que se comportam como pastores, pois estes alimentam o medo a fim de manter uma maioria continuamente sob o jugo de suas ordens e dogmas ao invés de indicar o caminho da liberdade e da autonomia.

Naturalmente o homem é feito para pensar por si mesmo, o que remete à outra teoria de Kant a respeito do homem como um cidadão de dois mundos². O primeiro deles é o mundo sensível, mundo esse governado pelos desejos e instintos naturais do animal homem e sobre os quais ele não é capaz de exercer nenhum domínio; nesse mundo, o homem é determinado e não possui nenhuma liberdade. É no mundo natural que o homem se assemelha a todos os outros animais. Já o segundo é o mundo racional, nesse sim o homem encontra a sua autodeterminação e a liberdade que seu lado animal nega. É aqui que o homem se distancia e se diferencia inteiramente do restante dos animais, porque racionalmente ele é capaz de determinar a si mesmo escolhas próprias e com isso adquire a autonomia de aceitar ou não seguir determinado impulso ou desejo.

Seguindo o raciocínio de Kant, podemos chegar à conclusão de que, se por natureza o homem tem a capacidade de ser livre para pensar por si mesmo e habitar o mundo da autodeterminação, então a causa da menoridade só pode ser cultural e histórica. Essa construção histórica da menoridade, afirma o autor, transfigurou-se numa segunda natureza humana, cujo domínio não é mais o da natureza sobre o homem, mas do homem sobre ele mesmo. Essa natureza é produto da contingência e não do homem enquanto homem.

A partir desta distinção conceitual, Kant passa a definir quem são os tutores responsáveis por essa menoridade histórica e qual seria a saída para esta situação. Ele

²A seguinte passagem deixa clara a posição de Kant explicitada na obra *Metafísica dos Costumes*: “Um ser humano tem o dever de erguer-se da tosca condição de sua natureza, de sua animalidade (quod actum) cada vez mais rumo à humanidade, pelo que, somente ele, é capaz de estabelecer para si mesmo determinados fins; tem o dever de reduzir sua ignorância através da instrução e corrigir seus erros.(...) Um ser humano tem o dever de conduzir o cultivo de sua vontade à mais pura disposição virtuosa, na qual a lei se converte também no incentivo para suas ações que se conformam ao dever e ele acata a lei a partir do dever. Esta disposição é perfeição interior moralmente prática.” *Metaphysik der Sitten* A 15, IV 516-517. *Metafísica dos Costumes*, p. 231.

afirma que dentre as influências presentes na população e que constituem um empecilho para o avanço da humanidade a maior delas é a instituição religiosa. É através de seus dogmas e preceitos formulados para manter-se perpetuamente no poder que os homens são impedidos de caminhar rumo ao progresso do conhecimento, impedimento esse que interrompe também o progresso da humanidade.

A função do esclarecimento é quebrar com a dinâmica cruel desse jugo de milênios. Para tanto, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva dentre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões: “Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto SÁBIO, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado.” (Kant, 1985, p. 104)

É somente através do uso público da razão que a sociedade poderá modificar-se e incentivar aos outros homens que pensem por si mesmos. É fazendo o uso público da razão que de maneira lenta e gradual a humanidade caminhará das trevas em direção à luz.

O uso público da razão pode ser feito por todo e qualquer erudito, aquele que detém um conhecimento específico sobre algo, através de escritos públicos para um público em geral. No uso público da razão é permitido falar por si mesmo e dar a sua opinião crítica a respeito de qualquer instituição ou fato que se esteja em discordância. Já no uso privado da razão é necessário seguir regras e obedecer às leis preestabelecidas, pois ele diz respeito ao cargo que um indivíduo ocupa dentro da sociedade.

Kant utiliza o exemplo do religioso como estratégia argumentativa visando logo em seguida a atacar a tutela religiosa afirmando que ela é a mais danosa, dentre todas as tutelas, à humanidade e ao esclarecimento.

O exemplo utilizado para distinguir uso público de uso privado da razão é o do pastor ou padre. Um padre enquanto estiver no exercício de sua função, rezando uma missa, jamais poderá criticar sua função em público, pois caso o faça estará prejudicando o funcionamento da máquina social, enquanto estiver exercendo sua profissão ele deve seguir rigorosamente os rituais preestabelecidos e impostos à sua

função. Já um padre enquanto erudito, conhecedor da doutrina religiosa, pode muito bem fora do exercício de sua função expor publicamente através de escritos suas insatisfações e divergências a respeito da instituição para a qual ele presta seus serviços.

É necessário e indispensável manter a máquina social em funcionamento, pois somente num estado ordenado e disciplinado é que o esclarecimento poderá emergir. Kant diz que esse processo não pode ser abrupto e nem ocorrer de maneira desordenada,³ motivo pelo qual ele é contra a ideia de uma revolução esclarecida, pois caso haja um rompimento repentino num momento em que a população ainda não seja capaz de fazer uso de sua própria razão isso significará apenas uma troca na ordem tutelar vigente, ou seja, ao invés das instituições tradicionais ocuparem o papel predominante de tutoras dos homens outros o farão.

Por isso, Kant afirma que ainda não vivemos numa época esclarecida.⁴ Porque a sociedade ainda não consiste numa maioria esclarecida, mas naquele momento seu estado estava na direção correta e portanto viveriam numa época “de esclarecimento”, expressão que indica processo e não um fim almejado.

Kant assegura que o papel do monarca é fundamental para garantir o progresso do esclarecimento. O monarca deve garantir que religião e política não se misturem, as leis devem ter em vista o bem da sociedade e também devem ser formuladas tendo em vista a sua reconfiguração contínua. A conduta da igreja, no sentido de estabelecer preceitos e dogmas tendo em vista apenas a sua manutenção no poder deve ser completamente rejeitado pelo monarca. Ele deve assegurar sempre o direito de pensamento e imprensa para que o povo tenha garantida a sua autonomia do livre pensar.

³ “Por isso, um público só muito lentamente pode chegar ao esclarecimento [Aufklärung]. Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento” (Kant, 1985, p.104).

⁴ “Se for feita então a pergunta: “vivemos agora em uma época esclarecida [aufklärten]”?, a resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento [‘Aufklärung’]”. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tomarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [‘Aufklärung’] geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento [‘Aufklärung’] ou o século de *Frederico*.” (Kant, 1985, p. 112)

Tendo uns atingido o esclarecimento, muitos outros seguirão pelo mesmo caminho, assim Kant define de que maneira esse projeto poderá se dar em meio à sociedade.

Apesar do otimismo e da crença em uma humanidade esclarecida dominar os meios intelectuais dessa época, nem sempre as contradições desse projeto puderam passar despercebidas. Kant, inclusive, no final de seu texto, demonstra notar um elemento paradoxal do iluminismo alemão.

Kant viveu na Prússia, antiga Alemanha antes da unificação. A Prússia ficou conhecida por seu ordenamento e também por ter sido um país bastante militarizado, através de diversas guerras foi ela a responsável pela unificação dos territórios independentes que formam hoje a Alemanha.

Em seu ensaio, Kant parece notar a relação direta entre esclarecimento, militarização e ordenamento. Ao dizer que é o modo de pensar de um monarca que promove o esclarecimento, Kant delega a ele o papel principal desse projeto. É o monarca quem possibilitará o livre debate através de leis que permitam expor o pensamento.

O que Kant não poderá deixar de notar é que ao mesmo tempo que o monarca permite o uso público da razão, ele tem ao seu lado um aparato militar amplo e pesado para manter o ordenamento social do seu estado.

Kant afirma que o iluminismo francês se distingue do iluminismo alemão pelo fato do soberano alemão se cercar de aparatos militares que possibilitaram impedir a desobediência da população. A garantia do uso público da razão pelo monarca se debruça sobre o fato de que toda tentativa de revolução por meio da força podia ser rapidamente coibida pelo seu exército, mantendo assim o ordenamento civil e permitindo que o processo de esclarecimento pudesse chegar a todos.

O elemento paradoxal do iluminismo alemão, Kant conclui, está no fato de que é permitido pensar, mas não é permitido viver conforme suas próprias ideias.

Todorov, logo na introdução de seu texto, irá dizer que a contemporaneidade é uma herdeira direta da corrente humanista das Luzes e que sua presente identidade foi fundada numa reviravolta ou mutação desse projeto.

Resumir a multiplicidade de pensamentos da época e fazer uso do exercício crítico para redefinir um movimento que data do século XVIII é a contribuição que Tzvetan Todorov dá para se pensar o reflexo que esse projeto ainda tem na contemporaneidade.

4 – ADORNO E HORKHEIMER

Já a contribuição de Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) parece partir exatamente do paradoxo percebido por Kant acerca da relação entre esclarecimento e violência. No caso do Iluminismo alemão, a relação entre o processo dinâmico do esclarecimento e a manutenção da ordem através da ameaça de uma violência maior. Na *Dialética do Esclarecimento (Dialektik der Aufklärung)*, a abordagem no que tange a discussão acerca do projeto iluminista é inteiramente nova. A herança legada à contemporaneidade pela corrente humanista das Luzes, segundo os autores, é muito mais abrangente e antiga do que se poderia supor.

A palavra esclarecimento, usada para traduzir *Aufklärung*, faz referência tanto à ideia por trás do movimento iluminista: saída da menoridade através do uso individual da razão, quanto ao período histórico comumente chamado de Iluminismo. Como precisar aquilo que Adorno e Horkheimer chamam de *Aufklärung*? E mais, por que não usar o termo iluminismo ao invés de esclarecimento para traduzir *Aufklärung*?

Na *Dialética do Esclarecimento*, uma das primeiras dificuldades encontradas reside no fato de que a palavra esclarecimento não possui apenas um, mas pelo menos dois significados, que vão mudando conforme a estratégia argumentativa e/ou o contexto no qual a palavra é inserida. Por um lado, existe o projeto político emancipatório ocorrido no século XVIII cujos autores alegam ter sido um fracasso; nesse sentido, eles buscam explicar no que consiste o fracasso desse projeto. Por outro lado, seria muito problemático usar o termo Iluminismo, que representa comumente o período histórico em que ocorreu movimento, datado do século XVIII, pois a obra não é sobre ele; nela, a ideia por trás do projeto é expandida. A tese consiste em dizer que a ideia que representa o projeto iluminista, ocorrido no século XVIII, na verdade tem suas origens muito anteriores ao Iluminismo. Essas origens, Adorno e Horkheimer afirmam, estão em jogo desde os primórdios da civilização ocidental. Portanto, o esclarecimento

não deve ser confundido com momento do seu ápice: o Iluminismo, lugar onde suas ideias tomam forma num projeto. O esclarecimento, para os autores, é um fenômeno presente já nas origens da civilização.

O capítulo *O conceito de Esclarecimento* diz o seguinte:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo (Adorno e Horkheimer, 1975, p. 17).

Nesse trecho, o esclarecimento abordado consiste no programa e está situado no contexto da modernidade, porém, como já apresentado anteriormente, o programa é apenas uma parte do processo de um fenômeno que é muito anterior e já apresentaria indícios desde os primórdios da civilização. A opção por começar o texto não expandindo o conceito de imediato deve-se à estratégia argumentativa de fazê-lo progressivamente.

A palavra “esclarecida” aqui já toma um sentido bem diferente daquele otimista dado por Kant. O diagnóstico catastrofista apresenta duas ideias opostas: o objetivo positivo do Iluminismo de emancipar o homem e encaminhá-lo na direção do progresso do pensamento e seu resultado inesperado: a barbárie.

O desencantamento do mundo consiste num programa que busca explicar o mundo sem o auxílio místico das superstições, “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada” (Adorno e Horkheimer, 1975, p. 18). A meta do programa está atrelada à necessidade de dissolução dos mitos, já que o mito é o maior representante da superstição e do pensamento mágico aplicado ao mundo. Para substituir a imaginação pelo saber o homem deve imperar sobre a natureza desencantada.

O marco fundador da dissolução do mito, os autores apontam, é o início da ciência moderna. Bacon, apesar de ser um autor anterior ao Iluminismo, é o filósofo escolhido para representar a mentalidade da ciência positivista moderna. A exaltação da superioridade do saber humano representada pelos avanços científicos tais como a imprensa, o canhão e a bússola são exemplos dessa mentalidade.⁵ Apesar de Bacon

⁵ “A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital. As múltiplas coisas que, segundo Bacon, ele ainda encerra nada mais são do que instrumentos: o rádio, que é a imprensa sublimada; o avião de caça, que é uma artilharia mais eficaz; o controle remoto, que é uma bússola mais confiável. O que os homens

ressaltar a importância do progresso do saber humano, ele também afirma que àquela época o homem ainda estava submetido ao domínio da natureza.

Bacon acredita na inteligibilidade do mundo e que a função do homem é pensar o mundo de maneira adequada, no sentido da proposta científica da verdade como adequação, utilizando os instrumentos e as técnicas que possui a seu dispor. Adorno e Horkheimer apresentam, através da figura de Bacon e da máxima “saber é poder”, a ideia de que a ciência moderna já introduz a lógica instrumental que domina o mundo e os interesses econômicos no capitalismo tardio.

“O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa.” (Adorno e Horkheimer, 1975, p. 18). A lógica instrumental extraída da natureza não o conhecimento, mas ferramentas de dominação tanto da própria natureza quanto do homem. Só o pensamento suficientemente duro para infligir uma violência sobre si mesmo é capaz de dissolver os mitos e tornar o mundo controlável, reduzido e desertificado. “Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão” (Adorno e Horkheimer, 1975, p.20). A partir deste diagnóstico os autores recuam em busca da genealogia do esclarecimento.

Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. No cálculo científico dos acontecimentos anula-se a conta que outrora o pensamento dera, nos mitos, dos acontecimentos. 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 deixaram 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. Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar (Adorno e Horkheimer, 1975, p. 20).

Da perspectiva do esclarecimento enquanto fenômeno, o mito já é apropriado pelo caráter totalitário do esclarecimento, e já contém traços de um esforço de unificação em tornar o heterogêneo homogêneo. Desse modo, os autores buscam evidenciar que o esclarecimento não é um fenômeno moderno, mas uma maneira de pensar já presente na própria origem da civilização. Obviamente que o esclarecimento

querem da aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (Adorno e Horkheimer, 1975, p. 18).

moderno é diferente do esclarecimento na antiguidade; na antiguidade ele ainda convivia com outras formas de racionalidade, enquanto na modernidade, segundo os autores, ele é hegemônico.

A natureza é convertida em mera objetividade tanto no mito quanto no esclarecimento; antiguidade e modernidade, cada qual a seu modo, compartilham da mesma necessidade: sobrepor-se ao domínio mágico e implacável das forças da natureza através de um processo de racionalização da mesma. O objetivo último sempre havia sido o mesmo, a genealogia do esclarecimento apenas revelou o que antes estava encoberto.⁶

“Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o sol (...). Os deuses separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação. De agora em diante o ser se resolve no logos” (Adorno e Horkheimer, 1975, p. 21). A realidade é convertida em matéria e toda matéria passa a ser a mesma, reduzindo um heterogêneo a um substrato de dominação e controle.

Adorno e Horkheimer contrapõem a *praxis* materializadora do mito na antiguidade à religião animista. O animismo foi uma prática religiosa comum na antiguidade, seus “primitivos” seguidores acreditavam que todas as coisas da natureza possuíam um princípio vital chamado *ânima*, ou seja, todas eram animadas de alma e espírito. O antropólogo inglês Edward Taylor contribuiu para a mais famosa definição que se tem de animismo, o volume XXVII da *The Encyclopaedia Britannica* aponta que sua obra *The Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology*,

O argumento que diz que a dominação da natureza pelos homens através do processo de objetificação da mesma recai novamente numa situação de dependência é inspirado na dialética do senhor e do escravo de Hegel⁶. A metáfora sugere que: “(...) é na figura de escravo [e não na do senhor] em que há a possibilidade de libertação, de emancipação do gênero humano, pois o senhor é sempre dependente do escravo, e o escravo, uma vez liberto não depende do patrão para sua sobrevivência. Ora, se não há estritamente sujeitos no *mundo administrado*, logo não há uma figura efetiva na relação entre o senhor e o escravo. Desse modo, como poderia haver uma possibilidade de emancipação aos moldes hegelianos? Isso fica bem ilustrado na relação entre Ulisses e seus serviçais através de um tipo de narrativa alegórica do trabalho estranhado, onde a subjetividade “do ninguém” de Ulisses se projetou na própria relação entre ele e seus serviçais, aqueles que não podem ouvir, comunicar com seus pares, não tendo contato com o natural, pois estão remando, ou como queira, trabalhando. Sob a interpretação de Adorno e Horkheimer, é a relação entre senhor e escravo que se torna, de fato, reificada, pois todas e quaisquer figuras são como ‘ninguéns’, independentes de qual posição ocupam nessa relação”. DA SILVA, Fábio César. O Fetichismo e a pseudo-individualidade na *Dialética do Esclarecimento*. *Constelaciones – Revista de Teoria Crítica*. Número 4, Dezembro de 2012, p. 198.

Phylosopy, Religion, Language, Art and Custom, de 1871, é seu trabalho que melhor elabora o conceito de animismo. Nele, Taylor diz que o animismo é a forma mais primitiva e rudimentar de religião já encontrada na civilização, podendo ser considerada a primeira dentre todas as religiões.⁷

O autor contrapõe o ser espiritual presente na religião animista ao materialismo filosófico. Pode-se dizer que o que Adorno e Horkheimer entendem por vida se aproxima mais da noção de animismo do que da de materialismo, seu antagonista. “Desencantar o mundo é destruir o animismo.” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 18). O animismo é a alternativa para a racionalidade organizadora e disciplinadora do mito na antiguidade, enquanto o mito materializa a natureza através da figura das divindades; a religião animista busca se harmonizar com a natureza através da *mimese*. O animismo, assim como a ciência e o mito, também visa um *telos*, mas se difere dos dois últimos a partir do momento em que “não [opta] pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 22).

É no animismo que encontramos a primeira *instituição*⁸ do sacrifício, em Adorno e Horkheimer o sacrifício simboliza a substitutividade do homem pelo animal como demonstração de subordinação à natureza. Mostrar subordinação à natureza é, em última instância, derramar o próprio sangue, a lógica primitiva seria sacrificar o próprio filho, mas substitutividade do filho pelo animal afirma da mesma maneira a submissão à natureza. Nessa manifestação de reverência e temor em que o homem substitui seus filhos pelos animais, e somente pelos animais, pode ser percebido o princípio da trajetória do homem em direção à lógica discursiva.

⁷ “I purpose here, under the name of Animism, to investigate the deep-lying doctrine of Spiritual Beings as opposed to Materialistic Phylosopy. Animism is not a new tecnical term, thought now seldom used. From its special relation to the doctrine of the soul, will be seen to have a peculiar ‘appropriateness to the view here taken of the mode in which theological ideas have been developed among mankind. (...)”

It is habitually found that the theory of Animism divides into two great dogmas forming parts of one consistent doctrine; first, concerning souls of individual creatures, capable of continued existence after the death or the destruction of the body; second, concerning other spirits, upward to the rank of powerful deities. Spiritual Beings are held to affect or control the events of the material world, and man’s life here and hereafter, and it begin considered that they hold intercourse with men, and receive pleasure or displeasure with human actions, the belief in their existence leads naturally, and it might almost be said inevitably, sooner or later to active reverence and propitiation. Thus Animism, in its full development, includes the belief of controlling deities and subordinate spirits, in souls and in a future state, these doctrines practically resulting in some kind of active worship” *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Customs, Volume 1* (Google e-Livro), p. 384-386

⁸ A palavra é grifada em itálico porque simboliza uma maneira de abordar o sacrifício que já contém os traços principais da racionalidade esclarecida.

Pertence ao animismo o lugar da magia na história da humanidade e não ao mito. A magia trabalha ainda com a substitutividade específica da *mimesis*, já a ciência positivista abandonará essa especificidade pela astúcia. Na modernidade, a substitutividade passa a ser a cobaia do experimento científico feito em laboratório, que de substituto no animismo passa a exemplar no cientificismo: a homogeneização de toda matéria. A proposição feita por Adorno e Horkheimer de que a lógica esclarecedora já está presente no mito implica em dizer que ele já é de alguma maneira o mundo visto de uma maneira desencantada, portanto, o mito já é a magia transformada em alguma outra coisa.

Viu-se que a interpenetração entre mito e esclarecimento encontra-se na lógica organizadora e totalizadora empreendida tanto na mitologia quanto na ciência moderna. Ainda no capítulo “O conceito de Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer defendem esse entrelaçamento através da retomada da célebre obra de Homero: *Odisseia*. A obra de Homero é tratada como um presságio da razão instrumental dominante dos homens na contemporaneidade.

O duodécimo canto da *Odisseia* relata o encontro com as Sereias. A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento. (...). O que Ulisses deixou para trás entra no mundo das sombras: o eu ainda está tão próximo do mito de outrora, de cujo seio se arrancou, que o próprio passado por ele vivido se transforma para ele num outrora mítico. É através de uma ordenação fixa do tempo que ele procura fazer face a isso. O esquema tripartido deve liberar o instante presente do poder do passado, desterrando-o para trás do limite absoluto do irrecuperável e colocando-o à disposição do agora como um saber praticável (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 38).

O trecho é repleto de imagens poéticas e metafóricas sobre a obra de Homero e reflete como os autores se apropriam da história de Ulisses. Essa retomada consiste em uma interpretação filosófica acerca da relação entre mito e esclarecimento como faces da mesma moeda que se estabelecem através dos mesmos princípios: repressão, violência e dominação, tanto de si quanto do(s) outro(s). Dentre as diversas possibilidades interpretativas, podemos dizer que a obra de Homero é uma ilustração desse postulado, outra, é que a ilustração feita a partir do episódio relatado por Homero através do relato de Ulisses é uma interpretação alegórica, pois intenciona recuperar algo da tradição para atualizá-la, essa renovação da tradição a conserva numa temática atual para falar a respeito da condição humana.

O episódio escolhido trata da passagem de Ulisses pelo território das sereias, seres mágicos que através do canto seduzem a todos que por ali passem levando-os à morte.

A história contada no episódio é a narração da travessia de Ulisses pelo território das sereias para continuar sua viagem de retorno rumo a Ítaca. Aconselhado por Circe, o herói comanda sua tripulação a colocar cera nos ouvidos e amarrá-lo ao mastro da embarcação para que ele, o único com permissão para escutar o canto das sereias, não caia na tentação de ir ao encontro delas, pois isso significaria sua morte.

Na interpretação deste episódio, a figura do herói Ulisses representa uma nova relação com o tempo, relação essa vinculada à experiência. É na temporalidade associada a Ulisses que reside a sua preservação frente às forças da natureza, representadas no décimo segundo canto da Odisseia pela figura das Sereias. O tempo do herói é o tempo da conservação da identidade, do fortalecimento do eu e da afirmação do sujeito.

Ulisses teve como desafio recorrente resistir aos desejos e encantos das forças externas. Algumas foram as vezes em que o herói foi testado a dizer não e salvar sua vida. Primeiro ele sobrevive ao ciclope Polifemo, depois ele escapa às seduções de Circe e em seguida resiste à magia das Sereias. Segundo Adorno e Horkheimer, só foi possível a Ulisses permanecer vivo porque o herói levava consigo a memória viva de seu passado e se utilizava de sua razão para dominar as forças míticas que se interpuseram em seu caminho.

Ulisses é a ilustração máxima do esclarecimento, ele é a própria tentativa de dominação das forças dominadoras, o homem que busca se colocar de fora da natureza. Os episódios da Odisseia ilustram a passagem da *mimesis* originária, harmônica, apesar de ameaçadora, numa *mimesis* perversa, “que reproduz, na insensibilidade e no enrijecimento do sujeito, a dureza do processo pelo qual teve que passar para se adaptar ao mundo real.” (Gagnebin, 2005, p. 87).

No texto *Resistir às Sereias*, Jeanne Marie Gagnebin enumera três figuras alegóricas do episódio e explora nessas figuras os motivos que justificam a interpretação de que o episódio condensa todo desenvolvimento da *Aufklärung*.

A primeira figura é a do próprio Ulisses, que representa o triunfo sobre as sereias ou o triunfo “de uma forma emergente de racionalidade sobre o mito” como diz Gagnebin em seu ensaio *Resistir às Sereias*; a segunda é Ulisses amarrado ao mastro,

representando a alegoria do gozo impotente ao qual é condenado o espectador burguês; a terceira é a figura dos remadores, representando a separação do trabalho e do gozo, onde os trabalhadores não têm olhos para a beleza.

O triunfo do herói se dá devido as seguintes medidas: ele amarra-se ao mastro e instrui os remadores a não soltá-lo. Essas foram, na verdade, as instruções transmitidas pela feiticeira Circe. A obediência às orientações de Circe é uma dentre as diversas demonstrações de astúcia que o herói dá durante sua jornada.

A relação de Ulisses com o tempo é diferente da relação representada pelas sereias. O que move Ulisses é a promessa do futuro, cabe ao herói não deixar que o passado mate o futuro. Liberar o instante presente do poder do passado é mandá-lo para o imemorial, o presente precisa estar sob controle do eu e não do passado (o pavor primordial frente às forças aparentemente incontroláveis da natureza).

Ulisses representa a formação e afirmação de uma identidade, uma consciência de si frente à natureza, esse é o único meio de sobreviver às forças da natureza, agarrando-se ao eu.

A beleza do canto das sereias é mágica, tem poder de atrair os homens à morte, que é o retorno à natureza e ao passado. Gagnebin afirma: “sua força mágica de sedução provém da atração ou da saudade que continua exercendo a representação de uma indistinção feliz entre o si (*selbst*) e o mundo” (Gagnebin, 2006). Ulisses, ao recusar essa tentação primordial e resistir ao encantamento das sereias, acaba transformando a magia delas em arte, “os poderes da magia são condenados à ineficácia e, simultaneamente, reconhecidos e mantidos como expressão da beleza” (Gagnebin, 2006). Observando e escutando toda a beleza do canto sem se destruir, o herói torna o canto impotente à ameaça de destruição.

Também trabalhando com a hipótese de que o episódio representa uma alegoria filosófica, Pedro Sússekind escreve, também a partir do texto *Resistir às Sereias*:

Elaborando a relação entre mito, trabalho e esclarecimento, Adorno e Horkheimer enxergam na narração do encontro com as sereias a oposição entre o herói épico – que representa a civilização, a identidade, o futuro – e uma potência mítica que o ameaça, como força de regressão. A vitória de Ulisses, por meio de uma astúcia, seria tanto a vitória da racionalidade, do princípio civilizatório e patriarcal, quanto a afirmação e sobrevivência da identidade diante do risco de sua dissolução. Esquemáticamente, a interpretação feita na Dialética do esclarecimento articula essas três dimensões, dominação, mito e trabalho, na forma de três figuras alegóricas identificadas no episódio: o herói, as sereias e os remadores (Sússekind, 2013, p. 182).

A transformação do canto das sereias de magia em arte é o rompimento do domínio da natureza e da efetiva destruição, transformando-a em outra coisa. Essa outra coisa é interpretada por Adorno e Horkheimer como se tratando da arte burguesa, uma *praxis* intelectual, que não se pretende uma ação afirmativa e transformadora da realidade. A arte enquanto *praxis intelectual*, característica da arte burguesa, sempre se afirmou, segundo Adorno e Horkheimer, enquanto contraposição à *praxis* material, característica da classe trabalhadora e da produção de bens materiais e prestação de serviços “úteis”. No episódio ela é representada pelo canto impotente das sereias, em contraposição à *praxis* material, própria da classe trabalhadora, representada na história pelos remadores que não têm o direito a escutar o canto e permanecem, sob as ordens de Ulisses, surdos e remando durante o trajeto.

O que a arte se torna no mundo moderno é o prazer da diversão. Essa arte só é aceita enquanto renúncia a qualquer pretensão de conhecimento; não é arte autêntica, apesar de ser a arte predominante, é um mero produto. Essa arte é própria da *indústria cultural*.⁹

O segundo motivo da alegoria, Ulisses amarrado ao mastro, representa “o amador de arte (que) é condenado a um gozo impotente” (Gagnebin, 2006). O herói impõe a si mesmo uma repressão que é própria da formação e da afirmação do sujeito, ele reprime seus impulsos originários em prol da constituição de sua identidade. O sucesso obtido por ele representa, por outro lado, a perda da experiência artística, impotente e impossibilitada de realizar qualquer transformação.

A alegoria do episódio transportada para os tempos atuais é uma crítica do papel da arte na sociedade moderna e da apropriação que a *indústria cultural* fez dela. Em certo sentido, o que Ulisses faz às sereias é o que a indústria cultural faz no capitalismo: destrói todo potencial crítico, questionador e inovador da arte.

Quando se fala da transformação da magia em arte, faz-se uma crítica à contemplação da arte burguesa, do expectador inalterado. Na alegoria, o canto das sereias representa a arte autêntica, experiência capaz de transformar a realidade.

⁹ Conceito importantíssimo na Dialética do Esclarecimento, é formulado para pensar o lugar da cultura que é transformada pela lógica capitalista numa legitimação do sistema de domínio das massas – instrumento de controle. Indústria que segue a lógica das grandes corporações. Indústria cultural é o nome dado a tudo aquilo que se parece com arte só que não é, é a conversão da arte em bens de consumo produzidos em escala industrial.

A terceira figura é representada pelos remadores. Surdos para a beleza por terem obedecido ao herói e colocado bolinhas de cera nos ouvidos, eles são privados da experiência estética de ouvir o canto. Eles representam a separação do trabalho e do gozo, reservado somente aos chefes do mundo capitalista. Segundo Gagnebin, “se o trabalhador quiser continuar a trabalhar, produzir, descansar e recomeçar, não é permitido se deixar distrair e desviar do caminho sob pena de morte (de fome, de desemprego)” (Gagnebin, 2006). Os remadores são a melhor ilustração do entrelaçamento entre mito, racionalidade e trabalho. Na dialética do senhor e do escravo o sistema depende da “surdez” dos trabalhadores para funcionar.

O engodo da indústria cultural, cujo poder lembra o da magia mítica, será duplo. Ela mantém as massas surdas, não as encoraja a recuperar a audição; e reforça ainda mais a enfermidade ao fazer acreditar que não há problema nenhum, que todos escutam muito bem (...) a indústria cultural não só mascara a violência social que separa classe privilegiada (e que pode ter sensibilidade artística) da massa dos trabalhadores; em vez de denunciar a surdez destes últimos, os acostuma a sempre ouvir o mesmo disfarçado de novo, os leva, portanto, àquilo que Adorno chama “regressão da audição” (Gagnebin, 2006).

A crítica à indústria cultural feita por Adorno e Horkheimer está contida no capítulo *A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas*. O conceito será retomado a partir do terceiro capítulo deste trabalho para tratar do ápice desse processo de desencantamento do mundo que recai numa *mimesis* infernal, uma simulação da *mimesis* primeira, cuja promessa nunca é cumprida, e que culmina no *mundo administrado*, em outras palavras, a impossibilidade de transformação desse sistema perverso que perpetua a dissolução das identidades em prol da manutenção do poder de poucos, cada vez menos, sobre muitos, cada vez mais.

O segundo capítulo deste trabalho apresentará como foi possível chegar a essa reflexão acerca do conceito de *Aufklärung*. Todas as teses inovadoras e polêmicas presentes na *Dialética do Esclarecimento* decorrem do método de análise do mundo e das relações concebido por Max Horkheimer e nomeado *teoria crítica*. O capítulo retomará as origens da *teoria crítica*, suas principais influências e terminará com a apresentação de outra obra fundamental, concebida por Horkheimer à mesma época da redação da *Dialética do Esclarecimento* e que trata também da relação entre razão e barbárie, mas apresenta de outra perspectiva e com uma outra abordagem. A importância desta análise reside no fato de que os entrecruzamentos entre o pensamento

de Adorno e Horkheimer que resultarão na redação da *Dialética* são também fundamentais para compreendermos a trama que relaciona, para além da primeira metade do século XX, o papel da arte e da educação contra a barbárie, assim como as diversas tentativas de cooptar o discurso da arte e a tarefa pedagógica primordial da educação em vista da manutenção do *status quo*.

Feita a retrospectiva, e tendo as ferramentas necessárias para entrar numa nova discussão, dessa vez acerca do recredenciamento do conceito de *Aufklärung* na obra tardia de Adorno, o terceiro capítulo irá propor novas reflexões a partir de transcrições das entrevistas radiofônicas concedidas por Adorno nos anos de 1960 com o objetivo final de responder à pergunta: de que modo a educação e a arte podem se engajar politicamente na luta contra o circuito ideológico de consumo e a favor da emancipação?

CAPÍTULO 2: A TEORIA CRÍTICA DE MAX HORKHEIMER

Fundado em 1924, o Instituto para a Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) é orientado por um marxismo não filiado aos partidos comunistas; suas investigações científico-filosóficas têm por objetivo ampliar os horizontes teóricos do marxismo. Não se trata de repetir Marx, mas de continuar com a sua obra rompendo com as previsões e não com os princípios críticos por ele estabelecidos.

Ao assumir o *Institut*, em 24 de janeiro de 1931, Max Horkheimer propõe a “interpenetração progressiva entre a filosofia e as ciências particulares”; para tanto, seria necessário a “reformulação dos fundamentos das ciências sociais e da cooperação entre os especialistas visando a uma síntese filosófico-sociológica superior” (Duarte, 2007, p. 16).

1 – TEORIA CRÍTICA EM SENTIDO AMPLO

Em sentido amplo, a Teoria Crítica visa superar a distância entre teoria e prática e apresenta pela primeira vez a tese de que mostrar como as coisas realmente são – que é o objetivo de toda teoria no sentido tradicional – só é possível a partir da perspectiva de como elas deveriam ser. O mundo como ele é hoje abrange, ainda que em germe, o mundo como ele deveria ser.

Como é possível criticar o estado das coisas no âmbito da teoria? Do ponto de vista da TC,¹⁰ a teoria aponta os obstáculos a serem superados para a realização dos potenciais emancipatórios presentes em uma sociedade, para isso, discrimina o mundo como ele é e suas tendências estruturais – a ideia de tendência é fundamental, dando ao mundo um sentido de ação. Já a crítica dirige-se para o melhor que o mundo traz embutido e não realiza, como as coisas poderiam ser mas não são – somente enquanto potência – tendo em vista compreender o funcionamento da sociedade.

Vê-se já que a Teoria Crítica tem sempre como uma de suas mais importantes tarefas a produção de um determinado *diagnóstico* do tempo presente, baseado em tendências estruturais do modelo de organização social vigente, bem como em situações históricas concretas, em que se mostram tanto as oportunidades e potencialidades para a emancipação quanto os obstáculos reais a ela. Com isso, tem-se um diagnóstico do tempo presente que permite então, também, produção de prognósticos sobre o rumo do desenvolvimento

¹⁰ A abreviação TC (teoria crítica) será utilizada daqui em diante.

histórico. Esses prognósticos, por sua vez, apontam não apenas para a natureza dos obstáculos a serem superados e seu provável desenvolvimento no tempo, mas para ações capazes de superá-los (Nobre, 2001, p. 11).

A TC só se confirma nas práticas transformadoras das relações sociais vigentes, com embates e conflitos políticos e sociais. Ela realiza diagnósticos a partir da análise dos fenômenos do mundo e suas conexões, apontando os prognósticos para a realização de uma sociedade efetivamente justa e igualitária.

Em seus escritos da década de 1930, Horkheimer afirma que produz TC aquele que quer continuar a obra de Karl Marx (1818-1883); ou seja, o conceito de teoria crítica designa um campo teórico anterior à obra de Marx.

A TC, em sentido amplo, distingue as teorias de Marx das demais teorias, o que implica dizer que na perspectiva da TC a verdade é temporal e histórica.

2 – INFLUÊNCIAS MARXISTAS

Para Marx, o capitalismo, em contraste com qualquer forma histórica anterior, é o sistema que organiza a vida social em torno do mercado. Portanto, para entender a sociedade é necessário entender o mercado.

Pelas análises do filósofo, o mercado é um poderoso mecanismo de manutenção das desigualdades que já existiam, congelando essas desigualdades de partida e subsequentemente aprofundando-as. Por um lado, a crescente acumulação de riquezas, por outro, a crescente pobreza.

Marx inicia o Livro I d'*O Capital* falando exatamente sobre o conceito de mercadoria:

A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. (Marx, 2013, p. 157)

O primeiro centro do mercado capitalista é a mercadoria, nela ele se estrutura. A partir disso, entende-se como se distribui a riqueza, poder político e forma de estado, assim como os papéis desempenhados pela família e religião.

É a lógica da troca que determina o comportamento dos agentes do mercado e não valores ou crenças religiosas, essas se subordinam à lógica da troca mercantil. Na

lógica capitalista, todo produto tem um valor de uso e o cálculo do valor de troca entre cada produto é feito da seguinte maneira:

A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Mas essa utilidade não flutua no ar. Condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria [Warenkörper], ela não existe sem esse corpo. Por isso, o próprio corpo da mercadoria, como ferro, trigo, diamante etc., é um valor de uso ou um bem. Esse seu caráter não depende do fato de a apropriação de suas qualidades úteis custar muito ou pouco trabalho aos homens. Na consideração do valor de uso será sempre pressuposta sua determinidade [Bestimmtheit] quantitativa, como uma dúzia de relógios, 1 braça de linho, 1 tonelada de ferro etc... O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço (Marx, 2013, p. 158).

A lógica da troca mercantil introduz, pela primeira vez na história, a separação entre os instrumentos de trabalho que permitem a produção de bens e a força de trabalho humana, que pela primeira vez na história passa a ganhar um valor.

A capacidade física e mental do homem de se utilizar de instrumentos e máquinas para produzir bens consiste numa separação estrutural do capitalismo e sem ela o sistema não poderia ter surgido.

O capitalismo nasce do acúmulo de bens nas mãos de poucos que, empregando esses bens na compra de máquinas e instrumentos, transformaram-nos em capital. Porém, dinheiro e mercadoria não constituem, por si só, capital, há todo um processo histórico anterior para que ocorra essa transformação, Marx nomeia esse processo de *acumulação primitiva de capital*¹¹:

¹¹ Antes de definir o que é a acumulação primitiva, Marx explica como se deu esse processo: “Dinheiro e mercadoria, desde o princípio, são tão pouco capital quanto os meios de produção e de subsistência. Eles requerem sua transformação em capital. Mas essa transformação mesma só pode realizar-se em determinadas circunstâncias, que se reduzem ao seguinte: duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de defrontar-se e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante compra de força de trabalho alheia: do outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhes pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles. Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. A relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista se apóie sobre seus próprios pés, não apenas conserva aquela separação, mas a reproduz em escala sempre crescente. Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação de trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os

A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como “primitivo” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. A estrutura econômica da sociedade capitalista proveio da estrutura econômica da sociedade feudal. A decomposição desta liberou os elementos daquela (Marx, 2013, p. 340).

Na Inglaterra, a partir do final do século XV, os camponeses foram expulsos dos campos e expropriados de todos os seus meios de produção e garantias de existência, ao chegarem às cidades, enfrentaram uma nova forma de sujeição, saíram da condição de camponeses autônomos ou servos e passaram a de operários, pois não possuíam os meios para sua própria subsistência e assim foram obrigados a venderem sua força de trabalho, usando o léxico marxista, em troca de um salário.

Marx diz que os ideais de liberdade e igualdade pregados pelo capitalismo consistem numa ilusão, pois o mercado não os realiza, apenas promete. Não se é efetivamente livre para escolher vender ou não a sua força de trabalho quando a única alternativa possível é morrer de fome. Assim como a igualdade é ilusória em um sistema que abriga a concorrência de centenas de candidatos a uma única vaga em uma empresa que conta com milhares de funcionários.

Marx chama tal promessa que nunca se realiza de *ilusão socialmente necessária*. Efetivamente, no seu funcionamento em torno do mercado, o capitalismo bloqueia aquilo que ele mesmo promete.

O que Marx faz é, a partir das análises dos fenômenos e suas conexões no mundo em sua época, oferecer estratégias para romper com o bloqueio das promessas ilusórias, intrínsecas ao sistema capitalista. Para tanto, Marx aponta que as promessas de liberdade e igualdade só irão se realizar com a abolição do capital por meio da revolução. O estado de consciência da sua própria posição é que faria o proletariado se rebelar; de acordo com Marx e Engels, à medida que o proletariado se tornasse mais consciente de sua opressão, ele se voltaria contra o sistema que criou essa opressão, mas nunca houve uma consciência de classe para a qual o proletariado europeu ou americano pudesse acordar.

O que a TC faz é uma revisão desse modelo de análise criado por Marx, conhecido como materialismo histórico. A TC não inventa uma sociedade ideal, ela ressuscita um ponto importante na obra de Marx, o de romper com as promessas

meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados”.

ilusórias e criar um modelo social efetivamente livre e justo, o objetivo da TC é permanecer buscando as ferramentas e os meios necessários para a realização dessa sociedade que o capitalismo mantém apenas como promessa.

3 – TEORIA CRÍTICA EM SENTIDO RESTRITO E TEORIA TRADICIONAL

Por que a classe trabalhadora não se rebelou contra os donos do capital, as grandes corporações ou os partidos políticos que alimentavam as desigualdades? Por que as massas não se rebelaram contra a opressão do nazismo e do fascismo? O que fez com que as massas cooperassem com a opressão e o controle e perpetuassem práticas que os tornavam seres menos humanos, livres e capazes? Quando a opressão se torna cada vez mais visível, o que motiva as massas a assumirem o lugar de agentes participativos em sua própria opressão e dominação?

Nisso consistia o problema chave na atualização dos diagnósticos e previsões pretendidos pela Escola de Frankfurt. Eles estavam interessados na persistência da dominação, apesar das possibilidades de libertação.

Já que a lógica interna do capitalismo bloqueia a realização de suas promessas, sem a perspectiva de emancipação, fica-se preso no âmbito das ilusões reais criadas pelo próprio sistema.

Em 1937, Horkheimer publica seu texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, formulando os princípios fundamentais da chamada Teoria Crítica em sentido restrito. Segue os princípios da TC em sentido restrito quem faz uma análise do momento presente orientada pelos escritos de Horkheimer da década de 1930.

constitui-se em teoria crítica no sentido restrito (...) todo modelo crítico traz consigo um determinado diagnóstico do tempo presente e um conjunto de prognósticos de possíveis desenvolvimentos, baseados em tendências discerníveis em cada momento histórico determinado (...) é característica fundamental da teoria crítica (tanto em sentido amplo quanto em sentido restrito) ser permanentemente renovada e exercitada, não podendo ser fixada em um conjunto de teses imutáveis (Nobre, 2001, p.23).

Segundo esse método de análise da sociedade, um pensamento que não é orientado para a emancipação se mantém preso no âmbito das ilusões reais criadas pelo próprio sistema.

Entre as principais exigências para fazer TC em sentido restrito estão: orientação para e emancipação da sociedade e manutenção do comportamento crítico (em relação ao que existe). A primeira permite compreender a constituição da sociedade capitalista em sua efetividade, sendo o teórico crítico aquele que não deve se limitar a descrever o mundo, mas que o examina da perspectiva daquilo que existe tendo em vista aquilo que poderia ser. A segunda exigência visa não aceitar aquilo que é como um dado natural, o teórico crítico examina tanto o conhecimento produzido quanto a realidade que esse conhecimento pretende apreender.

A TC é uma revisão do que Horkheimer chama de Teoria Tradicional. A TT é o padrão da teoria científica moderna, que observa fenômenos e faz conexões objetivas entre os próprios objetos. Ela funciona muito bem como método científico nas ciências exatas, pois o cientista determina o seu campo de estudo, realiza experiências, recolhe um determinado número de dados, reduz esse dados a uma ou mais proposições e daí retira suas conclusões. Em última análise, todo cientista sabe que está lidando com hipóteses e que sua teoria será válida até que apareça outro estudo cujas proposições se adequem melhor à realidade dos fatos ocorridos. “Teoria é o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível.” (Horkheimer, 1975, p. 125)

Como é possível estabelecer essas conexões nas relações humanas se as relações sociais são produtos da ação humana a qual pertence também o agente que a observa? Para Horkheimer, a TT trata um evento social como se fosse um evento da natureza, separando o observador do fenômeno a ser avaliado. Isso implica que a avaliação como cidadão não pode interferir na pesquisa. Assim, o autor explica que a teoria tradicional estabelece uma separação entre teoria, prática e método científico.

Esses critérios estabelecem uma rígida separação entre a investigação da sociedade e a valoração de seu objeto. Essa cisão proporciona o surgimento de diversas disciplinas particulares, tais como sociologia, antropologia, ciências políticas e ciências sociais. A proliferação dessas disciplinas poderia, inclusive, representar uma ameaça ao sistema, operando críticas e prejudicando o funcionamento do conjunto. No entanto, a serviço da TT e do capital, essas disciplinas especializadas se apresentam como fragmentações de um mesmo objeto de estudo, a saber, o conjunto da lógica social, e, afastando-se do seu objeto de estudo pela negação do olhar crítico acerca da ordem social, elas terminam apenas por justificar a ordem existente.

Para Horkheimer, a TT não é errada, apenas parcial, passando a ser utilizável caso incorporada numa visão do todo. Para o autor, o grande problema da TT é que ela se resigna à forma presente da dominação. Numa sociedade dividida em classes, a TT termina por justificar essa divisão e naturalizá-la, cumprindo um papel ideológico ao afirmar a própria ilusão presente no seio do capitalismo.

Qualquer método que não reconheça a divisão de classes e o exercício da pesquisa científica como um momento da sociedade produtora de mercadorias é, da perspectiva da TC, parcial, pois não consegue compreender a si mesma. Portanto, a terceira e última característica da TC em sentido restrito é: conseguir compreender a si mesma, ou seja, como ela se insere numa sociedade produtora de mercadorias.

Ao separar as condicionantes históricas de seu próprio método, a TT separa teoria e ação e se coloca fora da história. Para Horkheimer, conhecimento e ação estão entrelaçados e devem ser considerados conjuntamente, pois o homem age a partir de suas interpretações do mundo, sendo o resultado de suas ações objeto de reflexão e motor para novas reflexões. Portanto, TT e TC diferem quanto à forma do juízo.

O método da TC reconhece que todo conhecimento produzido é historicamente determinado, portanto, ele muda no tempo. Não se pode ignorar as condições em que um conhecimento é produzido, caso contrário só se atinge a superfície das questões e não sua natureza. A TT se mantém no nível das ilusões necessárias e a TC se insurge contra isso propondo um comportamento crítico que não elimina o contexto histórico.

Já a teoria crítica afirma: isso que existe não tem que ser necessariamente assim, pois os homens podem mudar o ser e as circunstâncias propícias já existem. [E o faz por meio de juízos dialéticos que dizem as contradições existentes na própria sociedade. Por isso mesmo], a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido. Formulado em linhas gerais, este juízo existencial afirma que a forma básica da economia mercantil, historicamente dada e sobre a qual repousa a história recente, encerra em si oposições internas e externas inerentes à própria época, e se renova continuamente de uma forma mais aguda e, depois de um período de crescimento, de desenvolvimento das forças humanas, depois de uma enorme expansão do poder humano sobre a natureza, acaba emperrando a continuidade do desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie (Horkheimer, 1975, p. 125).

Cabe à TC suprimir a parcialidade da TT e dar a consciência concreta de sua limitação e reflexão sobre o seu papel e função na sociedade: a legitimação da dominação. A TC visa à reconciliação de uma sociedade emancipada, já que o

capitalismo sempre irá orientar para uma promessa de realização da liberdade e da igualdade, que cotidianamente são negadas no seu funcionamento concreto.

O que entra em questão na *Dialética do Esclarecimento* é a alteração do funcionamento estrutural do capitalismo e o bloqueio da própria possibilidade de emancipação, que já não seria mais possível. A TC, que surge como a promessa de reconciliação de uma sociedade emancipada, ganha a consciência de sua derrota. O primeiro capítulo do trabalho apresentou de onde os autores retiraram a inspiração para sua tese, a primeira parte do segundo capítulo apresenta o princípio que os orientou a uma interpretação filosófica do passado para diagnosticar o tempo presente; já os próximos tópicos percorrerão o trajeto no qual Horkheimer atualiza as previsões fracassadas de Marx, visando a compreender quais mudanças ocorreram no seio do sistema capitalista e impediram que a consciência de classe viesse à tona, assim como a revolução prevista por Marx. Por fim incide em sua análise, contida na obra *Eclipse da Razão*, a relação entre razão e barbárie.

4 – INFLUÊNCIAS FREUDIANAS

Atualizando as previsões de Marx, Horkheimer avalia, em primeiro lugar, que devido à crescente concentração de capital no mercado, o Estado passa a intervir profundamente na economia para estabilizá-la. Em segundo lugar, a previsão de um crescente empobrecimento do proletariado não se realiza, pelo contrário, muitos alcançam melhores condições de vida, o que resulta numa estratificação da classe trabalhadora e no surgimento de diferentes níveis e camadas sociais, impossibilitando a antiga polarização entre pobres e ricos. Por último, a ascensão do nazismo e do fascismo, sistemas de brutal repressão; o desenvolvimento dos meios de comunicação e da propaganda revelam-se eficientes ferramentas de dominação; esses instrumentos de dominação, repressão e propaganda não só tornam ainda mais improvável uma revolução do proletariado como aumentam a eficácia do controle das massas.

Se liberdade e igualdade eram possíveis nas previsões de Marx, nas de Horkheimer elas encontram-se bloqueadas devido à:

Estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, integração das massas ao sistema e repressão a todo movimento de contestação. Com isso, era a própria ação transformadora, a própria prática que se encontrava bloqueada, não restando ao exercício crítico senão o âmbito da teoria (Horkheimer, 1975, p. 125).

Sigmund Freud (1856-1939) é uma das referências comuns nas formações de Horkheimer e Adorno. Horkheimer foi um dos primeiros a se submeter à análise, entre 1928 e 1929, com Karl Landauer (1887-1945), antigo aluno de Freud.¹² Contribuiu para a criação de um instituto de psicanálise em Frankfurt, primeiro do gênero numa universidade alemã.¹³ Há registros de cartas diretas de Freud a Horkheimer agradecendo pela contribuição e reconhecimento de seu legado na Alemanha. Sabe-se que essas cartas fazem referência ao trabalho de bastidor feito por Horkheimer para conceder a Freud um prêmio acadêmico de grande prestígio em seu país.¹⁴

Já o interesse de Adorno pela obra de Freud era mais teórico do que prático; ele nunca se submeteu à psicanálise, porém foi um dos primeiros a tentar abordagens da nova teoria de um ponto de vista da filosofia clássica alemã, como se viu pelo tema de sua primeira tese de habilitação.¹⁵ Em todos os seus trabalhos importantes da década de 1930 aparecem referências à psicanálise, ou, antes, tentativas de se apropriar dela com objetivos de empreender uma crítica da cultura contemporânea (...) (Adorno e Horkheimer, 1985, pp. 20-21).

Na Escola de Frankfurt, integrar o pensamento marxista às teorias freudianas foi uma tentativa de explicar melhor porque os homens não possuem uma consciência, em um sentido operacional, no que diz respeito à divisão de classes. Integrar a psicanálise ao marxismo permitiu-lhes analisar quais foram as motivações psicológicas para que a consciência de classe não emergisse, conforme as previsões de Marx, na revolução da classe trabalhadora.

¹² Em sua obra *A Imaginação Dialética*, Martin Jay aponta que o interesse de Horkheimer por Freud remonta ao início da década de 20, estimulado por seu amigo Leo Löwenthal, que se submetera à análise com a psicanalista Frida Fromm-Reichmann em meados dessa década.

¹³ “Mas Landauer foi convencido (por Horkheimer, após o fim de seu período em análise) a criar o Instituto Psicanalítico de Frankfurt, como uma ramificação do Grupo de Estudos Psicanalíticos do Sudoeste da Alemanha, que era, por sua vez, uma criação de Heilderberg. Inaugurado em 16 de fevereiro de 1929, o Instituto Psicanalítico de Frankfurt tornou-se a primeira organização confessadamente freudiana a se ligar, ainda que indiretamente, a uma universidade alemã. Manteve também uma ligação frouxa com Horkheimer e seus colegas, que tinham ajudado o novo ‘instituto convidado’, como o chamavam, a obter a aprovação universitária.” (Jay, 2008, p. 125)

¹⁴ “Em 1930 Freud recebeu o prestigioso Prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, fato que lhe trouxe grande alegria pois, até então, não havia recebido nenhuma homenagem pública.” J. psicanal. vol.44 no.81 São Paulo dez. 2011

¹⁵ “O escrito, intitulado ‘O conceito do inconsciente na doutrina transcendental da alma’, foi recusado como tese de habilitação, tendo Adorno redigido então seu trabalho sobre Kierkegaard, que foi aceito sem problemas” (Duarte, 2011, p. 16).

A tentativa do Institut für Sozialforschung de introduzir a psicanálise em sua teoria crítica neomarxista foi um passo ousado e pouco convencional, que assinalou o desejo do Institut de deixar para trás a tradicional camisa-de-força marxista. Com efeito, uma das divisões básicas entre a geração Grünberg-Grossmann de membros do Institut e seus sucessores, liderados por Horkheimer, foi o contraste em suas respectivas atitudes par com a psicologia (Jay, 2008, p. 134).

A dominação das consciências individuais através dos meios de comunicação e da propaganda coloca em jogo a própria racionalidade humana. A razão, que no Iluminismo emanciparia os homens da tutela da igreja e os elevaria a condição de senhores de si, apresenta-se, no século XX como um projeto fracassado, que ao invés de libertar leva em direção à dominação do homem pelo próprio homem e, conseqüentemente, à barbárie.

Mas essa diferença histórica traduziu-se numa verdadeira mutação teórica. O que parecia uma simples diferença de grau – ampliação da faixa da falsa consciência, antes limitada à classe operária, até abranger praticamente a totalidade da população – revela-se numa alteração qualitativa do próprio conceito de opressão. Não somente as vítimas da opressão se modificam, mas também seu conteúdo (Rouanet, 2001, p. 78).

A *Dialética do Esclarecimento* segue o modelo da TC e é uma das obras mais importantes da Escola de Frankfurt, escrita em coautoria por Adorno e Horkheimer. Como já visto na primeira parte da dissertação, um percurso da racionalidade humana é traçado de modo a incidir nas considerações acerca da dominação vigente na contemporaneidade: a cultural, ainda mais cruel e totalizante do que aquela exercida pela natureza na pré-história do homem. O terceiro capítulo do presente estudo será dedicado às análises feitas pelos autores acerca da indústria cultural. A indústria cultural é a nova manifestação do fenômeno totalitário do esclarecimento no tardo-capitalismo e impõe aos homens sua eterna menoridade através adesão ideológica incondicional ao sistema. Adorno e Horkheimer chamam de *mundo administrado* os dispositivos de controle social responsáveis pela permanente adesão dos indivíduos ao sistema, no qual são modelados, de saída, todos os impulsos do indivíduo antes que eles floresçam.

O *mundo administrado* é consequência do processo de esclarecimento da civilização. Sendo um ou mais sistemas totalitários fechados em si mesmos que bloqueiam qualquer possibilidade de mudança ou emancipação. É um mecanismo social utilizado para dominar, controlar e subordinar os indivíduos. Ele demarca a passagem da racionalidade a uma força negativa, a *mimesis* original na *mimesis* infernal, transformando a razão num mero instrumento que tem por objetivo impedir que o

homem saia da sua posição de dominado. Ninguém mais deve ser capaz de pensar por conta própria e determinar a si mesmo a maneira como deseja viver. A esse conceito de razão utilizado pelos homens como ferramenta de dominação, os autores chamam de *razão instrumental*.

É perceptível que a mensagem deixada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* é pessimista, até mesmo porque data de um dos períodos mais obscuros da história da humanidade, a segunda guerra mundial. A obra continua sendo importantíssima na contribuição para o desenrolar de uma nova perspectiva filosófica do mundo e da sociedade e cada uma dessas tentativas renovadas de compreender o mundo contribui para o desenvolvimento de um modelo de TC, fundamental para pensar meios de saída do discurso dominante e reabilitar a emancipação das consciências individuais.

O problema da emancipação está intimamente ligado ao problema da consciência ou irracionalidade. *Eclipse da Razão* e *Dialética do Esclarecimento* compartilham da mesma questão fundamental: como pode ter se evaporado tão completamente a memória de um tempo em que a transcendência era possível? Na produção das consciências falsificadas o poder interiorizado da repressão é total, a ponto dela sequer ser percebida como repressão.

Como pode a cultura ter se imposto tão radicalmente aos indivíduos que não somente se extinguiu qualquer resistência, como até o conhecimento de que existe algo contra que resistir (...) como é possível que a classe operária pense e aja contra seus interesses? (Rouanet, 2001, p. 121).

Em 1944, enquanto Horkheimer e Adorno preparavam sua obra em coautoria, a partir de conversas redigidas por Gretel, mulher de Adorno, Horkheimer ministrava o conjunto de palestras dadas na Universidade de Columbia, que seriam compiladas e publicadas em 1947, mesma data de publicação da *Dialética do Esclarecimento*.

CAPÍTULO 3: RAZÃO E BARBÁRIE EM ECLIPSE DA RAZÃO

Na República, a expulsão dos poetas por Platão acontece apenas no Livro X, isso significa que ela é o estágio final e conclusivo de toda discussão que se dá nos livros anteriores acerca da educação dos guerreiros e dirigentes de sua cidade ideal.

Vale lembrar que a educação platônica tinha em vista o desenvolvimento do corpo e da alma e não era constituída apenas pela poesia. O que leva à expulsão dos poetas não é uma rejeição à poesia tampouco aos poetas. De acordo com Platão, certos tipos de história são uma péssima influência na formação dos jovens cidadãos. A escolha das histórias que podem ou não ser transmitidas deve passar pelo crivo severo do legislador. O que está por trás da expulsão dos poetas é a crença no aspecto ideológico da *mimesis*, a imitação (ou representação) a ser seguida, Platão acredita, tem uma importância crucial na formação de cidadãos justos, pois os exemplos aprendidos na infância serão reproduzidos na vida adulta.

A rigidez platônica à luz de hoje parece intolerância e dogmatismo. Horkheimer, em seu *Eclipse da Razão*, aponta quais foram as mudanças responsáveis por despertar tamanha polêmica. O que hoje é diagnosticado como censura e tratado com evidente incômodo e desconforto era apenas o resultado de uma investigação sobre a cidade ideal. Tratava-se de uma abordagem objetiva acerca da verdade, do bem e da justiça, finalidades a serem alcançadas, e que determinavam a melhor trajetória a ser percorrida.

Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer se pergunta como o partido nacional socialista e o fascismo chegaram ao poder e levaram à segunda guerra mundial. Sua tese é que de algum modo a razão mudou, sofreu um eclipse, palavra que no âmbito da astronomia significa um obscurecimento total ou parcial. Horkheimer distingue a razão em dois tipos.

A primeira é a *razão subjetiva ou instrumental*: um meio para um fim, uma ferramenta. A segunda é a *razão objetiva*: instrumento de medida que determina quais deveriam ser os fins e propósitos do homem; um modo de distinguir quais fins valem a pena perseguir e quais propósitos valem a pena ter. Ou seja, para o autor, a razão objetiva está ligada “aos princípios orientadores da ética e da política” (Horkheimer, 2002, p. 12).

Quando Platão questiona o que é justiça, ele está fazendo uso da razão objetiva, cujo foco é a articulação de uma ideia ou conceito essencial. Já a razão subjetiva aponta o fim para o qual os meios são orientados, de modo que não se trata de analisar o que um conceito significa, mas calcular as probabilidades para se atingir um determinado fim ou objetivo.

A partir da leitura proposta por Luiz Eduardo Freitas em sua dissertação de mestrado *Os elementos dramáticos e literários no Górgias de Platão*, onde o autor elabora uma reflexão acerca da função punitiva da dor no diálogo, tomarei de empréstimo tal ponto de partida para exemplificar aquilo que Horkheimer conceitua como razão subjetiva.

No *Górgias*, Sócrates busca deslegitimar a prática da retórica e da vida voltada somente para os prazeres.

Por estar cheia de lanhos e de marcas de perjuros e de injustiças, que as diferentes ações foram deixando na alma, e de encontrar tudo retorcido pela mentira e pela vaidade, sem estar nada direito, visto ter sido criada sem a verdade; e como consequência da licença, da luxúria, da insolência e da incontinência de conduta, mostra-se a alma cheia de deformidades e de feiura (Platão 525a).

A dicotomia entre filosofia e sofística é tratada como uma oposição ontológica. Sócrates busca desqualificar a retórica sofista como sendo o oposto ao conhecimento, pois se encontra a serviço dos prazeres. Sócrates aponta que a retórica se baseia em falsas técnicas onde o prazer está em primeiro lugar e é o fim último a ser alcançado é o poder político, também uma forma de prazer.

Antes, a tese de que a ética se encontra em primeiro plano e que o prazer é sempre corruptivo era aceita por todos. Era compartilhado por todos que para se atingir a plenitude da alma era necessário voltar a própria vida para o bem supremo e a verdade, daí surgiria a ordenação da alma.

Platão já tratava a retórica como um problema sério a ser combatido e pensava possíveis caminhos para solucionar o problema das almas corrompidas pelo prazer. Em Platão, a punição tem sempre em vista um potencial corretivo da alma que visa impelir os indivíduos à decisão correta.

A pena merecida para quem recebe castigo, quando é punido com justiça; é tornar-se melhor e tirar algum proveito com o castigo, ou servir de exemplo para outros, a fim de que estes, vendo-os sofrer o que sofrem, se atemorizem e se tornem melhores. Os que aproveitam com o seu próprio

castigo, seja ele imposto pelos deuses, seja pelos homens, são os que cometem faltas remediáveis. Todavia, esse proveito só é alcançado por meio de dores e sofrimento, tanto aqui na terra como no Hades; não há outro modo de limpar-se da injustiça. Os culpados dos piores crimes, que, por isso mesmo, são incuráveis, são os que ficam para exemplo, sem que eles próprios tirem a menor vantagem disso, visto não serem passíveis de cura. Para os outros, porém, é proveitoso vê-los expiar eternamente os próprios erros por meio dos maiores, mais dolorosos e mais terríveis suplícios, expostos para exemplo na prisão do Hades, espetáculo e advertência, a um tempo, para quantos criminosos ali chegarem. (Platão 525b).

É muito curioso como, à luz de Adorno e Horkheimer, o Górgias de Platão, ao defender a punição pela vergonha, parece nos mostrar o reconhecimento da insuficiência da racionalidade socrática, incapaz de corrigir as almas, mas que, através da vergonha, pode ser capaz de levar à decisão correta.

Horkheimer chama de razão objetiva esse modo de abordagem grega do conhecimento como forma de vida voltada para o bem, a verdade e a justiça.

A teoria da razão objetiva não enfoca a coordenação do comportamento e objetivos, mas os conceitos... em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenadas os meios corretos com um fim determinado (Horkheimer, 2002, p. 11).

Mesmo que ambos sempre tenham existido, através de um processo econômico e social ocorre que a razão objetiva é deixada de lado na equação, restando apenas a razão subjetiva.

A relação entre esses dois conceitos não é simplesmente de oposição. Historicamente ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o segundo se realizou no decorrer de um longo processo (Horkheimer, 2002, p. 12).

Quando Horkheimer diz que essas diferentes formas de razão parecem ter sido reduzidas apenas à subjetiva isso o conduz à análise de que essa redução levou a contribuir para a crise da consciência de classe.

Tanto *Eclipse da Razão* quanto a *Dialética do Esclarecimento*, duas das mais importantes obras de TC da Escola de Frankfurt, tentam articular as ideias de inabilidade e imobilidade dos indivíduos de acordarem para a mercantilização uns dos outros.

A razão objetiva pressupõe ser capaz de dizer a verdade e serve como base para os propósitos do homem; com o seu desaparecimento, o que resta é a impossibilidade de

dizer objetivamente quais propósitos deveriam predominar em detrimento de outros. Em Horkheimer, o problema da consciência de classe está intimamente ligado à forma subjetiva da razão.

O problema do relativismo cultural surge quando todo juízo moral passa a ser reduzido a uma motivação e não se pode mais avaliar se os propósitos pessoais de alguém são bons ou ruins. Para compreender o processo histórico de substituição da razão objetiva pela razão subjetiva, Horkheimer empreende uma dialética da razão dentro de sua obra.

A história dessa lenta transição começa na Grécia antiga e uma das figuras mais emblemáticas desse período, Sócrates (469 a.c. – 399 a.C.), representa a máxima de que para descobrir como se deve viver é necessário interrogar o logos (razão), somente através do logos o homem é capaz de determinar crenças e regular as relações entre os homens e a natureza.

Os grandes sistemas filosóficos, tais como Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão. Esses filósofos objetivavam desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e os seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e as coisas. A ênfase era colocada mais nos fins que nos meios (Horkheimer, 2002, pp. 10-11).

A razão objetiva possui quatro características principais: nela, a verdade é objetiva, sua aplicação não é neutra nem imparcial,¹⁶ constitui a base das ciências clássicas,¹⁷ se encontra subordinada à especulação.¹⁸

Na filosofia moderna, a razão passa a significar uma atitude conciliadora e nenhuma doutrina é merecedora de defesa até a morte (caso de Sócrates).

Renascença e reforma protestante são o marco do que Horkheimer chama de solução liberal. Quando a igreja parece ter perdido seu poder e legitimidade em matéria

¹⁶ No sentido de que não importa quais são os fins, há uma resposta certa e errada. A razão objetiva nos leva a conclusões que podemos aceitar ou negar, mas nunca ignorar.

¹⁷ Nesse sentido, a ciência seria a implementação da razão objetiva.

¹⁸ Sendo essa a diferença radical entre a ciência clássica e a ciência moderna.

de conhecimento, os pensadores passam a buscar um modo de aliar o uso da razão às suas crenças.

Começa então o processo de secularização da razão, onde as convicções religiosas passam a pertencer ao campo privado, secularizando sua influência no campo público, o que posteriormente levará à subjetivação do processo racional.

A neutralização da religião, hoje reduzida ao status de um bem cultural entre vários outros, contradisse a sua exigência “total” de incorporar a verdade objetiva, e também castrou-a. Embora a religião continue sendo respeitada na aparência, a sua neutralização abriu caminho para a sua eliminação como agente da objetividade espiritual e por fim para a abolição do conceito de tal objetividade, modelado segundo a ideia de absoluto da revelação religiosa (Horkheimer, 2002, pp. 22-23).

Na filosofia moderna, a razão objetiva passa a expressar o ponto de vista de uma escola ou intelectual, tornando-se, aos poucos, alienada do dia a dia do mundo ocidental e, posteriormente, relegada às discussões acadêmicas nos espaços universitários.

Tem início o crescente processo de instrumentalização da razão. Nas Meditações, uma das ações de Descartes (1596-1650) é basear a ciência em fundamentos absolutamente corretos, para tanto, ele subjetiviza a razão, dizendo que o conhecimento deve começar tratando do assunto “quem sou eu?”; através desse processo de investigação do homem pelo uso da razão, ele finalmente se torna capaz de adquirir conhecimento do mundo. No filósofo, encontra-se o início do lento movimento de transformação da razão na sociedade moderna.

Assim como a igreja defendia a capacidade, o direito e o dever de ensinar às pessoas como o mundo havia sido criado, qual a sua finalidade e como todos deveriam se comportar, também a filosofia defendia a capacidade, o direito e o dever da mente de descobrir a natureza das coisas e derivar desta compreensão os modos corretos da atividade humana (Horkheimer, 2002, pp. 22-23).

Apesar da ideia de Deus ser conservada pela filosofia, todo o resto é passível de explicação através do uso da razão. Ou seja, Deus é preservado filosoficamente, mas a ideia de que os homens precisem de Deus não.

A ética também passa pelo processo de secularização, os indivíduos são solicitados a pensarem por si mesmos e a razão se torna cada vez mais um assunto individual.

Horkheimer observa que a reforma protestante divide o mundo em duas tendências predominantes. A primeira delas, a calvinista, considera que Deus é a divina providência, só Ele sabe e controla tudo, tudo aquilo que vai acontecer já aconteceu segundo a vontade de Deus. Ele já determinou quem vai ou não para o céu. A segunda tendência a ganhar cada vez mais destaque é o empirismo. No empirismo, a experiência é sempre epistemológica e se relaciona à ideia de que todo conhecimento é adquirido através da observação do mundo.

As duas forças intelectuais em desavença com essa pressuposição particular eram o Calvinismo, através de sua doutrina do *Deus absconditus*, e o empirismo, através de sua noção, primeiro implícita e depois explícita, de que a metafísica se relacionava exclusivamente com pseudoproblema. Mas a igreja católica se opunha à filosofia precisamente porque os novos sistemas metafísicos afirmavam a possibilidade de uma compreensão que por si mesma deveria determinar as decisões morais e religiosas do homem. (Horkheimer, 2002, pp. 22-23).

As duas vias, a fim de neutralizar religião e ciência, tornam-se partes separadas da cultura. Anteriormente, a ideia era que religião e ciência poderiam funcionar juntas porque se Deus criou o mundo e a razão então tudo teria uma coerência. Na modernidade elas foram compartimentadas, mesmo havendo uma contradição entre essas ideias.

Para Horkheimer, a razão se torna uma forma de relacionar ideias e não um meio por si só de determinar o que são essas ideias. Essa transição acarreta drásticas mudanças, a solução liberal no campo do conhecimento se desdobra também no campo político. No núcleo do liberalismo político encontra-se a noção de tolerância, que assume dois significados distintos no contexto da razão subjetiva.

A antiga controvérsia entre religião e filosofia terminou num empate, porque as duas foram consideradas ramos separados da cultura. As pessoas se reconciliavam gradativamente com a ideia de que cada uma vive a sua própria vida dentro dos muros de seu comportamento cultural, tolerando o outro (Horkheimer, 2002, p. 23).

Por um lado, tolerância significa a libertação dos indivíduos de toda regra dogmática, não se deve mais acreditar em alguma coisa só porque alguém mandou, nesse caso, a tolerância oferece uma saída para o dogmatismo. Por outro, tolerância

passa a significar a neutralização do conteúdo espiritual e a tendência ao relativismo. Nesse caso, o teor espiritual da vida humana equivale assumir uma postura neutra tanto em relação a como a vida deve ser vivida quanto àquilo que se crê. Desse modo, a tolerância requer a neutralização das paixões relacionadas àquilo que se acredita significativo para a vida.

No relativismo cultural, não se pode mais realizar julgamentos morais baseados em crenças pessoais. A isso, somam-se todas as opiniões sobre o mercado capitalista e suas condições econômicas. Assim, o interesse pessoal se torna a categoria dominante no liberalismo, porque se a razão objetiva não é mais aquilo que guia os homens e que é capaz de determinar quais leis devem ser estabelecidas em uma sociedade, tudo que resta são os interesses pessoais. Uma das consequências é que a ideia de política passa a significar a negociação de interesses.

Horkheimer diz que as consequências da substituição da razão objetiva pela razão subjetiva são tão inócuas e tão penetrantes que a própria língua é modificada. Razão e linguagem tornam-se ferramentas e as ideias assumem função retórica para convencer, tudo isso movido por interesses pessoais. “A razão é declarada incapaz de determinar os objetivos supremos da vida e deve contentar-se em reduzir tudo que encontra a mero instrumento.” (Horkheimer, 2002, p. 97).

Quando a linguagem se torna uma ferramenta, o próprio processo de raciocínio é interrompido, já que todos os objetivos são previamente estipulados pela sociedade e basta seguir na meta. Horkheimer diz que a razão se torna um fetiche, pois leva os indivíduos a exercerem um papel/personagem na vida e o exterior passa a não corresponder ao interior. Quando a razão é empobrecida, ela se torna objeto de manipulação ideológica e esclarecimento resulta em aniquilação da razão.

A ciência se torna autoridade máxima, suplantando antigos valores e crenças. A ciência se assume como um sistema de classificações empíricas neutra. O campo da ética, que não pertence ao campo da ciência, faz com que questões fundamentais como o porquê da justiça ser melhor do que a injustiça, sejam tratadas como questão secundárias.

“O individualismo é o próprio coração da teoria e prática do liberalismo burguês, que vê a sociedade como um todo que progride através da interação automática de interesses divergentes num mercado livre.” (Horkheimer, 2002, p. 143). As consequências políticas da razão subjetiva são devastadoras. Como os interesses pessoais não se encontram coordenados com o que é objetivamente correto fazer a razão

deixa de oferecer quaisquer garantias contra a tirania. Interesses se tornam predominantemente de caráter econômico e o princípio democrático se torna dependente dos “interesses do povo”. Se, por interesse econômico da maioria, houver razão para cometer tirania, então ela será cometida, pois sem a razão objetiva não há nada inerentemente errado.

Nessas condições, a opinião pública se torna um substituto da razão, tornando-se o critério legítimo para governos e legislações. Os nazistas só fizeram o que fizeram porque tinham a opinião pública a seu favor, angariaram a opinião pública transformando discursos em propaganda, só que a opinião pública não significa um resultado político necessariamente desejável.

Podemos fazer um paralelo, agora atualizado, com aquilo que o Sócrates de Platão defende no *Górgias*, a saber, como punição pela vergonha pode servir como impedimento para que não se comentem mais ações injustas; no caso do preconceito por exemplo, a eleição de um presidente como Donald Trump, que não possui nenhuma vergonha em mostrar publicamente seus preconceitos, tem motivado cidadãos comuns a deixarem também de lado suas vergonhas e, em nome da livre manifestação de pensamento e opinião, revelarem novamente preconceitos causando um retrocesso inimaginável na luta pelos direitos humanos.

Outro problema gerado pela razão subjetiva diz respeito ao modo como as coisas são avaliadas. No auge da razão subjetiva *praxis intelectual* da arte burguesa, antes glorificada e enaltecida, passa a ser rebaixada a uma atividade menor, pois não contribui socialmente e não produz nada útil. Afinal, o que torna um artista que faz placas melhor do que um prisioneiro que trabalha fazendo placas? No liberalismo, um artista que faz placas que nunca vão vender não está contribuindo para o sistema econômico e social, por isso, parece que estar na prisão fazendo placas é mais produtivo economicamente e por isso mais valioso. Como argumentar a favor do artista na razão subjetiva? A nosso ver, a pergunta mais importante é como reverter esse quadro já estabelecido onde a razão se torna um instrumento na produção de pensamentos e subjetividade tendo em vista a manutenção de um sistema baseado no lucro e na concentração de poder e riquezas.

Nesse esquema, é quase impossível reconhecer o mal numa situação política devido a aparente neutralidade de valores e circunstâncias na razão subjetiva. O que Horkheimer coloca em destaque é que o homem se torna incapaz, inclusive, de reconhecer o mal que deve ser evitado e impedido. Na razão subjetiva, os direitos

liberais, civis e democráticos ficam ameaçados e culminam em totalitarismo. O autor conclui sua obra com um chamado:

Se por evolução científica e progresso intelectual queremos significar a libertação do homem da crença supersticiosa em forças do mal, demônios e fadas, e no destino cego – em suma, a emancipação do medo então – a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar (Horkheimer, 2002, p. 192).

Eclipse da Razão promove um questionamento essencial em tempos de barbárie: que tipos de mal podem estar sendo cometidos hoje que as pessoas sequer reconhecem como mal porque não aparentam como tal no uso subjetivo da razão?

Essa é a pergunta que encerra o segundo capítulo. Na terceira parte do trabalho, a *Dialética do Esclarecimento* será retomada para que uma reflexão mais aprofundada acerca da mudança no estatuto da arte e sua cooptação pelo discurso predominante sejam melhor desdobradas e assim possamos elaborar, ao final do trabalho, possíveis modos de resistência no tardo-capitalismo.

CAPÍTULO 4: O CONCEITO DE INDÚSTRIA CULTURAL NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Com o objetivo de gerar novas reflexões acerca da função que a *arte autêntica* assume dentro do atual quadro político e social e qual a importância política contida no convite que essa arte faz ao espectador; este capítulo visa a estabelecer uma relação entre a crítica ao conceito de *indústria cultural* e sua relação com a mudança no estatuto da arte, tal como formulado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*.

Sabemos, após o primeiro capítulo deste trabalho, que Adorno e Horkheimer situam o esclarecimento nas origens da civilização conjuntamente à dominação e à barbárie, e que a civilização, a partir dessa nova leitura, só é possível a um preço muito alto, o da manutenção desses princípios, o que tem sido possível, em grande medida, graças à dissolução das identidades promovida pela *indústria cultural*. É essa homogeneização que permite que o sistema se sustente às custas da escravização de muitos, a maioria, por uma classe dominante cada vez menor e mais poderosa.

Na *Dialética*, Adorno e Horkheimer mantêm uma relação ambígua com a cultura, ao mesmo tempo que acreditam na resistência da *arte autêntica* enquanto criação autônoma, ou seja, que não se dobra aos interesses do mercado nem visa ao lucro. Creem também que esta já tenha sido assimilada pela *indústria cultural*. Isso se dá porque, apesar de assimilada às novas formas de arte promovidas pela *indústria cultural*, os autores parecem crer que ela não tenha sido inteiramente reificada e de algum modo ainda possa fazer frente a todo o aparato dessensibilizante da *indústria cultural*.

Pela análise empreendida por Adorno e Horkheimer acerca da *indústria cultural*, entende-se a mudança paradigmática que ocorre no estatuto da arte de um ponto de vista político e psicológico, ela se dá no mesmo momento em que a indústria do entretenimento e das mercadorias culturais voltadas para o consumo atinge o seu ápice, essa indústria se consolida tomando empréstimos à arte para servir a seus próprios propósitos, o de manter a classe dominada em sua posição escravizada.

Se, em nossa época, a tendência social objetiva se encarna nas obscuras intenções subjetivas dos diretores gerais, essas são basicamente as dos setores mais poderosos da indústria: aço, petróleo, eletricidade, química. Comparados a esses, os monopólios culturais são fracos e dependentes. Eles têm de se apressar em dar razão aos verdadeiros donos do poder, para que sua

esfera na sociedade de massas não seja submetida a uma série de expurgos. A dependência em que se encontra a mais poderosa sociedade radiofônica em face da indústria elétrica, ou a do cinema relativamente aos bancos, caracteriza a esfera inteira, cujos setores individuais por sua vez se interpenetram numa confusa trama econômica... (Adorno e Horkheimer 1985, p. 101)

É interesse dos grandes setores da economia e da classe dominante que a sociedade permaneça alienada de sua própria condição, não só alienada como defensora da própria escravidão pelo sistema. Isso é feito bloqueando rigorosamente qualquer necessidade de pensamento autônomo.

Os produtos culturais perpetuam uma sociedade alienada de si. Nessa indústria, a atitude passiva do público faz parte da engrenagem que visa a favorecer os grandes setores da indústria/economia, são eles que estão por trás da indústria cultural, ela mesma é uma marionete dos interesses desses setores, cujo objetivo é manter as massas sob domínio objetivando o contínuo crescimento dos lucros e a hegemonia no poder. As distinções entre categorias A e B de produtos, sejam filmes ou carros, dizem respeito à diferença entre o status dos seus consumidores. Uma pretensa hierarquia na qualidade desses produtos é ilusória, pois o que diferencia, por exemplo, um carro de uma marca e de outra são geralmente aspectos técnicos: a utilidade é sempre mesma.

Nesse sistema, *indústria cultural* cumpre a função de encarcerar as subjetividades, a distinção entre seus produtos também não se define pelo caráter qualitativo, pois no fim todos cumprem seu papel de anestésiar os sentidos e manter a maquinaria em funcionamento. Na *indústria cultural*, cada produto fará parte na construção das identidades; dentre as tipificações oferecidas pela indústria cada indivíduo consumirá o produto mais adequado de acordo com as suas preferências, mas o objetivo final será cumprido, o enrijecimento dessa identidade fixada em uma dentre as tipificações fornecidas pela indústria. Há diversos produtos de massa fabricados para cada tipo de perfil, mas no fim toda cultura de massa é idêntica.

O cinema, que tomou a forma de um Deus onipotente, engloba a harmonização entre música, imagem e palavra. A totalização desses elementos em um processo de produção prevê a subserviência dos talentos que pertencem à indústria muito antes de integrarem sua cadeia de produção. O cinema não precisa mais se apresentar como arte, o fato de a indústria cinematográfica ser um negócio de cifras altíssimas justifica por si

só a existência de seus produtos de péssima qualidade e abafa qualquer discussão sobre sua necessidade social.

O número médio de palavras da *short story* é algo em que não se pode mexer. Até mesmo as *gags*, efeitos e piadas são calculados, assim como quadro em que se inserem. Sua produção é administrada por especialistas, e sua pequena diversidade permite reparti-las facilmente no escritório (Adorno e Horkheimer 1985, p. 103).

O cinema tornou-se uma cadeia de produção com fórmula pronta e seus especialistas a reproduzem em cadeia todos os dias sentados em seus cubículos. A produção segue sempre os mesmos padrões, cujo conteúdo só varia na aparência. Sua pequena variante de clichês serve apenas para reafirmar o mesmo esquema.

Técnica e especialização foram responsáveis pela subordinação do insubordinável. Na indústria cinematográfica tudo tem uma fórmula que pode ser aprendida e reproduzida. Antes um veículo da Ideia, essa sim rebelde a qualquer organização, a técnica substitui a *obra autêntica* por uma fórmula. Por isso os autores se posicionam severamente contra a fusão da cultura e do entretenimento (arte séria e arte leve), pois isso seria absorver um modo de expressão autônomo a um negócio subordinado aos interesses do sistema econômico e sua elite financeira. A barbárie estética consiste exatamente em reunir toda forma de manifestação estética num denominador comum sob o título de cultura. Na *Dialética do Esclarecimento*, a *arte autêntica* é utilizada como um modelo de comparação em relação aos produtos culturais. Nas palavras de Rodrigo Duarte elas servem

como balizamento para a abordagem crítica das mercadorias culturais. Num primeiro momento, para lembrar que, apesar das “puras obras de arte” há muito também serem mercadorias, elas “negam o caráter mercantil da sociedade pelo simples fato de seguirem sua própria lei” contrastando com os produtos da indústria cultural, os quais se incluem “orgulhosamente entre os bens de consumo” (Duarte, 2007, p. 65).

O que muda na *indústria cultural* característica da fase monopolista é a exclusão do novo. Toda forma de resistência é reificada e assimilada através da ideia de rebeldia realista, isso significa que mesmo que alguém queira se opor ao sistema precisará integrá-lo e tentar minimamente prosperar, caso contrário morrerá de fome. Sempre há espaço no mercado para pessoas criativas, inovadoras e competentes, o mercado abraça essas pessoas, desde que sigam suas regras, extensamente reguladas. Sendo assim,

limites são impostos à liberdade criativa, pode-se criar desde que dentro das condições impostas, caso contrário a consequência será a invisibilidade e a fome. De Marx à Escola de Frankfurt, a fome permanece a ameaça mortal contra aqueles que se recusam a se integrar completamente ao sistema. A ameaça da impotência econômica é a grande arma do mercado, o freio definitivo ao artista.

Na cultura como adestramento, “a arte séria recusou-se àqueles para quem as necessidades e a pressão da vida fizeram da seriedade um escárnio e quem tem todos os motivos para ficarem contentes quando podem usar como simples passatempo o tempo que não passam junto às máquinas” (Adorno e Horkheimer 1985, p.112).

Quando se trata de cinema, todos os efeitos particulares dessa maquinaria (música, imagem e palavra) quando combinados dão a impressão da perfeita realidade. Durante o decorrer do filme não há espaço para pensar e divagar “em virtude da sua própria constituição objetiva” (Adorno e Horkheimer 1985, p. 104). O modelo do entretenimento se assemelha cada vez mais ao do trabalho. Esse modelo, totalizante e totalitário, “estende-se a tal ponto que ele não apenas circunscreve a margem de liberdade, mas também domina-a completamente” (Adorno e Horkheimer 1985, p. 105).

“Do mesmo modo que a sociedade total não suprime o sofrimento de seus membros, mas registra e planeja, assim também a cultura de massa faz com o trágico” (Adorno e Horkheimer 1985, p. 125). Tomando o trágico de empréstimo da arte autêntica, a *indústria cultural* o ressignifica a “um aspecto calculado e aceito do mundo” (Adorno e Horkheimer 1985, p. 125). A tragédia, na arte autêntica, costumava retratar o herói enfrentando a inevitabilidade do destino e suas forças ameaçadoras; vencendo-as ou não, o triunfo significava deixar uma marca na história e um legado para a posteridade. Já nos produtos da *indústria cultural*, a tragédia vem a ser assimilada de uma nova maneira, ele da a impressão, através da realidade duplicada pelo cinema, de que o sofrimento é necessário no destino das personagens.

O trágico é reduzido à ameaça da destruição de quem não coopera, ao passo que seu sentido paradoxal consistia outrora resistência desesperada à ameaça mítica. O destino trágico converteu-se na punição justa, na qual a estética burguesa sempre aspirou transformá-la (Adorno e Horkheimer 1985, p. 125).

Elimina-se assim qualquer sombra de resistência ao sistema, liquidando o potencial do indivíduo de se colocar numa posição ativa frente ao próprio destino. Os autores chamaram esse processo de despotencialização do trágico.

O monopólio privado da cultura se orienta pelo êxito de bilheteria e por suas fórmulas prontas, essa constante produção e sua reprodução mecânica garantem que tudo permaneça igual. “A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo.” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 113)

A cultura, no capitalismo tardio, serve para domar os instintos revolucionários, ela apresenta sobre quais condições o indivíduo está autorizado a viver e, ao reproduzir situações cotidianas, diz aos seus espectadores que, apesar do sofrimento e das dificuldades, é possível continuar vivendo.

Esse modo de representação da realidade é muito diferente daquele valorizado pelos autores, que enfatiza a representação de outros mundos possíveis, subjetividades diversificadas e novos modos de relação possíveis, em suma, outras alternativas de vida que não aquelas já ofertadas pelo sistema.

Todos os elementos supracitados compõem um quadro que, na *Dialética*, demonstram um cenário apocalíptico. Não há razão capaz de libertar os indivíduos, não há subjetividade que escape ao sistema, não há linguagem capaz de dizer o que há fora do sistema de mundo administrado. O que parece haver é a emergência de uma busca incessante por aquilo que não pode ser capturado como objeto da moda ou como produto de consumo imediato (no sentido de sem mediação reflexiva). O chamado dos autores é claro, mesmo que toda a violência, por mais escandalosa, tenha sido naturalizada e as experiências tenham se empobrecido, é urgente que a arte vanguarda não perca de vista a importância de produzir uma arte impactante, uma arte que chame a atenção para os problemas políticos e sociais, mesmo que cooptada pelo mercado.

No quarto capítulo veremos como Adorno se torna menos avesso às teorias kantianas da emancipação enquanto categoria dinâmica em permanente processo e também como ele elabora, já com um discurso mais maduro e menos fatalista, novas estratégias de saída, agora não só através da arte, mas principalmente orientado por novas proposições pedagógicas para quebrar esse eu rígido em categorias fixas do tardo-capitalismo.

CAPÍTULO 5: ARTE, EDUCAÇÃO E EMANCIPAÇÃO NAS ENTREVISTAS TARDIAS DE ADORNO

De que modo o Adorno dos anos de 1940 se desdobra e se cruza com o Adorno do final dos anos de 1960? Serão utilizadas as transcrições das entrevistas radiofônicas que Adorno concede a Hellmut Becker (1913-1993) em busca das respostas deixadas em aberto pela *Dialética*, seja pelo contexto histórico pessimista, seja pelo pensamento incipiente à época. O capítulo pretende elaborar novas possibilidades de mudança e saída do discurso predominante que vêm a surgir no horizonte do pós-guerra.

Educação e Emancipação é uma obra tardia que reúne diversos ensaios e entrevistas fundamentais de Adorno. Essa sequência de debates pedagógicos se encontra entre os anos de 1959 e 1969. As transcrições das entrevistas nomeadas *Educação contra a Barbárie* e *Educação e Emancipação* irão nortear as reflexões a seguir; elas são as últimas entrevistas da ordem cronológica a qual a obra obedece. Nelas, chama atenção a retomada do texto clássico de Kant *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* e o aprofundamento nas reflexões acerca das relações entre a formação de personalidades autoritárias e a responsabilidade individual na permanente construção do estado de menoridade.

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização — e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade (Adorno, 2010, p. 155).

“O problema propriamente dito da emancipação hoje é se e como a gente — e quem é ‘a gente’, eis uma grande questão a mais — pode enfrentá-lo.” (Adorno, 2010, p. 182). O que Adorno define como emancipação ao fim de sua trajetória? Qual é a função da arte e da educação na nossa sociedade? Essas perguntas possuem uma importância fundamental na reta final da obra de Adorno. Em seus diálogos com Hellmut Becker, Adorno diz que a palavra barbárie tornou-se um instrumento teórico utilizado para acusar aqueles que, ao se posicionarem de forma enérgica, tornam-se

insubmissos e, portanto, perigosos para regimes políticos disfarçados de democracia. Ao alvejarem aqueles que são alvejados pelo sistema, bloqueiam a adesão e a própria possibilidade de transformação no seio do problema. Isso só é possível com o apoio de todos que adotam uma atitude política passiva perante o estado e a iniciativa privada, claro. A educação sofreu o mesmo prejuízo que todas as instituições e hoje, ao invés de formar indivíduos para a emancipação, os forma para o trabalho e o engajamento irrefletido em um sistema que finge oferecer possibilidades de mudança.

A forma de que a ameaçadora barbárie se reveste atualmente é a de, em nome da autoridade, em nome de poderes estabelecidos, praticarem-se precisamente atos que anunciam, conforme sua própria configuração, a deformidade, o impulso destrutivo e a essência mutilada da maioria das pessoas (Adorno, 2010, p. 159).

Adorno apresentará, ao longo das duas entrevistas, diversas dessas contradições, geralmente apontando aquilo que, com efeito, tem sido a prática, e aquilo que deveria ser feito para resolver o problema da barbárie. Para o filósofo há dois tipos distintos de consciência: a consciência refletida e a consciência deformada; a primeira resulta em atos políticos enquanto a segunda é característica dos atos de agressão primitivos. Por isso, o autor defende que manifestações políticas que fazem uso da violência não configuram atos de barbárie em si mesmos, mas atos políticos, pois rebelar-se conta uma forma de dominação objetiva, essa sim bárbara, não tem por objetivo final inverter a ordem, mas igualá-la. Ele afirma: “creio que na luta contra a barbárie ou em sua eliminação existe um momento de revolta que poderia ele próprio ser designado como bárbaro” (Adorno, 2010, p.158). Esse momento de barbárie provém da necessidade de se libertar de uma forma de violência muito mais brutal, a que provém do sistema de classes, a saber, da classe dominadora sobre a classe dominada. Adorno considera demagogia aqueles que condenam como barbárie esses atos de revolta e comparam a violência institucional da classe dominadora com a revolta da classe dominada.

Desde o princípio, o autor deixa claro que os mecanismos de controle dessa nova política são mais eficazes por não estarem submetidos a uma única figura cujo poder central personifica a figura da autoridade máxima tal como aquela “derivada da figura tradicional do rei, mas [os mecanismo de controle dessa nova política] se enraízam numa organização simultaneamente coercitiva e anônima do corpo social, na sua totalidade difusa, cega e determinante” (Adorno, 2010, p. 175). Conforme já visto nos capítulos anteriores, Adorno tem nomeado essa nova política e seus mecanismos

coercitivos de controle fechados em si de *mundo administrado*. O capitalismo, em sua organização real, onde nada escapa de seus tentáculos, contradiz o conceito de democracia. Em tese, a democracia pressupõe que indivíduos livres façam escolhas próprias, mas para tanto seria necessário uma sociedade emancipada. Nessas configurações ninguém pode existir segundo determinações próprias.

Assim, delinea-se o horizonte que irá nortear as reflexões de Adorno na maturidade. O filósofo reabilita a emancipação através do uso da própria razão como potencial libertador das consciências individuais e reflete acerca dos meios e modos de mudança efetiva na produção de subjetividades pré-determinadas. Buscando brechas e margens dentro do próprio sistema que permitam modificá-lo, ele sabe que é necessário traduzir a emancipação em situações formativas concretas. Sabe também que a mudança será necessariamente lenta e progressiva, assim como sabe ser fundamental que se inicie um projeto pedagógico desde a mais tenra idade, em casa e nas escolas, voltado para aquilo que ele entende por ações afirmativas na promoção da emancipação.

Quem quer que tenha por objetivo furar o circuito ideológico de consumo que se estabeleceu entende a importância da psicanálise freudiana e suas teorias. Por exemplo, o conceito freudiano de sublimação é fundamental na compreensão do modo como a economia do desejo é operada pelo sistema. A energia produtiva do trabalhador alienado que poderia ser revertida em energia revolucionária é orientada para a reificação de toda potência socialmente transformadora, tanto na forma do trabalho alienado quanto na do divertimento impotente da *indústria cultural*.

Vê-se que a história chegou num ponto que não bastaria mais à arte autêntica ter autonomia em relação às mercadorias culturais, pois elas mesmas foram inseridas no mercado e disputam junto à arte leve a narrativa de seu tempo. À época da *Dialética* ainda se resistia à ideia de subsumir arte séria e arte leve à nomenclatura *cultura*, assim como se achava possível que só os artistas autônomos que pensassem suas obras fora da lógica do lucro e do consumo seriam capazes de fazer arte séria. Tudo isso ganhou um novo matiz e o foco tornou-se outro. Passou a ser, primeiramente, tarefa da educação orientar a pulsão original, essa do esclarecimento, dominadora e ao mesmo tempo violenta e bárbara, para sua eliminação.

O urgente não é mais uma disputa territorial, uma distinção de um lugar próprio às artes leves, com nome próprio e determinações próprias que deixem bem claro seu

caráter raso e inferior em relação às artes sérias. É urgente que se crie novos modos de se relacionar com esse estatuto das artes já estabelecido. Essa mudança não mais coloca em jogo o que é e o que deixa de ser arte propriamente dita, mas estimula, desde a mais tenra idade, uma predisposição à reflexão e à elaboração dessa relação frente ao mercado das artes e da cultura. O que isso significa é que a educação deve estar voltada para a autonomia do pensamento, esse pensar deve ser capaz de elaborar, dentre tudo aquilo que se encontra disponível no mercado, aquilo com o qual merece se estabelecer uma relação. Essa decisão passa pela capacidade de se estabelecer uma relação crítica com a realidade:

a única concretização efetiva da emancipação consiste em que aquelas poucas pessoas interessadas nesta direção orientem toda a sua energia para que a educação seja uma educação para a contradição e para a resistência. Por exemplo, imaginaria que nos níveis mais adiantados do colégio, mas provavelmente também nas escolas em geral, houvesse visitas conjuntas a filmes comerciais, mostrando-se simplesmente aos alunos as falsidades aí presentes; e que se proceda de maneira semelhante para imunizá-los contra determinados programas... ou então que se leia junto com os alunos uma revista ilustrada, mostrando-lhes como são iludidas... Assim, tenta-se simplesmente começar despertando a consciência quanto a que os homens são enganados de modo permanente, pois hoje em dia o mecanismo da ausência de emancipação é o mundus vult decipi em âmbito planetário, de que o mundo quer ser enganado (Adorno, 2010, p. 182).

É essa a ação afirmativa proposta por Adorno e que ele acredita, a longo prazo, poder eliminar a força alienadora do divertimento imediato (no sentido mesmo de não mediatizado) e do circuito ideológico de consumo. Além da autonomia do pensamento e da elaboração das relações com as mercadorias da indústria cultural é fundamental apontar as armadilhas em forma de receitas, padrões e fórmulas, e mostrar como cada nicho da indústria cultural se utiliza dessas ferramentas na dissolução das identidades e na construção de subjetividades encarceradas em um sistema que quer o tempo inteiro reafirmar que só há chances reais de sucesso caso a aderência ao próprio sistema seja plena.

A aposta de Adorno é pedagógica, pedagogia essa que precisa se voltar para o preparo dos jovens para um consumo mediado pela reflexão, ou seja, pelo reestabelecimento de uma relação de aprendizado e não de consumo propriamente dita, relação essa capaz de transformar, afetar e modificar o modo como o indivíduo percebe a si, suas relações e seu entorno, lugar esse da possibilidade de modificar a si mesmo e a sociedade. É preciso que as escolas adotem uma nova pedagogia voltada para a

formação de indivíduos autônomos e reflexivos, assim como é necessário aos artistas autônomos, aqueles que não submetem seu fazer aos imperativos do mercado, apesar de circularem no mercado, que tomem para si a tarefa de chocar e despertar os sentidos adormecidos. É necessário, conjuntamente, pensar em uma arte e uma educação que reorientem as massas à crítica e à contestação.

São dois conceitos que possuem uma relação de interdependência, a *Ablenkung* (distração) e o *Erschütterung* (abalo). Na *Dialética*, em favor da cultura e contra a falsa cultura, Adorno e Horkheimer defendem que arte leve e arte séria não devem ser assimiladas sob a alcunha de cultura, pois a primeira contradiz a segunda. Já nas entrevistas radiofônicas, tendo sido reabilitado o conceito de emancipação, Adorno dirá que essa emancipação só poderá emergir através do reconhecimento do indivíduo daquilo que é produto voltado para o consumo imediato e daquilo que pode verdadeiramente proporcionar uma experiência ao indivíduo. A emancipação parte das escolhas ativas daquilo com o qual o indivíduo escolherá se relacionar. Como já não se pode mais falar em termos de arte autônoma, mas de artistas autônomos; o que esses artistas não devem perder de vista, acima de tudo, é a dimensão do abalo inerente às obras, elas precisam, para Adorno, serem capazes de tirar o espectador do seu estado de distração para assim promover uma experiência capaz de transformá-lo. É importante que esse abalo, por mais impossível que pareça frente à violência desmesurada e o estado de dessensibilização do espectador, tenha um lugar central na criação de todo artista que se pretenda engajado.

Já os professores não podem perder de vista que apesar de representarem a figura da autoridade, essa figura só importa na medida em que é superada até que se torne supérflua. Pode-se reconhecer nesses indivíduos a sumária importância de, tendo se emancipado, fornecer as ferramentas críticas e emancipatórias necessárias aos sujeitos ali em formação para que esses também possam usufruir de autonomia e levar adiante a tarefa da emancipação.

O que entra a cada vez em questão quando se fala em educação e indivíduo é a concepção de sujeito e suas possibilidades de resistência no sistema capitalista. O sujeito da TC é o sujeito do inconsciente, não mais um sujeito cartesiano dotado de livre pensar e agir, mas um sujeito que herda e se constrói a partir de uma determinada forma histórica de subjetivação. Qual seria a forma histórica atual, essa que abarca o

imediatismo, a alienação, o entretenimento enquanto escapatória de uma realidade massacrante, uma materialidade esmagadora que se insinua ameaçadora a qualquer tentativa de resistência? Que tipo de sujeito poderia viver nesse determinado momento histórico e nele se encaixar?

Adorno e Horkheimer dão as pistas já na *Dialética* quando dizem que o capitalismo tardio se caracteriza pela dissolução do eu e das identidades tendo em vista a completa adesão ao sistema. Isso se dá, eles determinam, no processo de especialização e alienação do trabalho, em um exemplo atual, trabalhadores chineses que produzem iPhones, mas que jamais terão condições de comprar um aparelho. Esse sujeito cuja subjetividade é moldada para o contemporâneo é um sujeito enrijecido numa identidade fixa “escolhida” entre as possibilidades que o sistema oferece.

A experiência individual danificada¹⁹ resulta em um “controle planejado até mesmo de toda realidade interior pela indústria cultural” (Adorno, 2010, p. 181), e nem mesmo o ensino promovido pela universidade conseguiu escapar a isso. A educação degenerada alcançou também os cursos de filosofia. Seguindo o raciocínio dos filósofos, podemos questionar os próprios estudantes de filosofia que escolhem uma única obra em que se especializam e sobre a qual passam 20 ou 30 anos da vida debruçados, mas ignoram os problemas de sua comunidade e também a própria função da educação, a saber, estar a serviço da sociedade. Esse tipo de atenção, na verdade, pode ser considerada uma distração: profundamente preso ao seu objeto de pesquisa os estudantes terminam por esquecer da materialidade do mundo e da própria função que aquele fazer possui.

Como restituir à universidade seu potencial transformador no sentido proposto pela crítica adorniana quando o mesmo fala em educação contra a barbárie?

O que é forte o suficiente para libertar o sujeito? O que, na cultura de massa, não pode ser objeto de moda? A saída passa, necessariamente, pela supressão daquilo que sempre caracterizou a pureza da arte burguesa: a divisão de classes. A arte burguesa sempre se caracterizou como a oposição à alienação do trabalho coletivo, a práxis

¹⁹ A expressão remonta à obra *Minima Moralia*. Quando se fala em experiência danificada se fala na impossibilidade da transmissão oral, ou seja, da comunicação das experiências. O exemplo mais famoso dado pelos filósofos são os soldados que voltam da guerra. Voltam, não como se havia de esperar, mais ricos em experiência, mas pelo contrário, empobrecidos, dado que não conseguem compartilhar aquilo que foi vivido nas trincheiras.

intelectual da arte burguesa sempre se contrapôs à práxis material do trabalho coletivo, por isso considerada “pura”, porém impotente aos olhos de Adorno segundo a interpretação que faz de Ulisses. Para garantir a sua sobrevivência no capitalismo tardio a arte séria passou por uma mudança significativa que alterou o seu estatuto de “inutilidade” em contraste com a utilidade do trabalho tradicional, pois a arte leve reivindicou e ressignificou a seu modo essa inutilidade em divertimento.

A mudança no estatuto da arte tem um importante papel político face ao sistema de dominação das consciências. Só será possível pensar em termos de arte e emancipação quando a divisão de classes for suprimida. Enquanto uns não tiverem acesso à educação emancipadora e outros não, enquanto uns tiverem acesso a certos trabalhos artísticos e outros não, fica inviável pensar em uma sociedade emancipada.

O acesso privilegiado à experiência estética de uns em detrimento de outros resulta que a dialética do senhor e do escravo permaneça operando e a possibilidade de uma *praxis* emancipatória permaneça bloqueada. Se Horkheimer proclamou, a partir dos prognósticos fracassados de Marx, que o capitalismo totalitário havia frustrado qualquer expectativa em relação a uma revolução do proletariado e a tomada de poder pela classe trabalhadora, como vislumbrar o fim dessa cisão?

Sabe-se que a ideia kantiana de uma autorregulação legisladora provou-se falsa. O fato de não existir uma lei universal capaz de guiar todos os indivíduos não anula a necessidade de regras e leis internas direcionadas para o certo e o justo. Apenas porque não existem leis universalmente válidas e capazes de regular todo comportamento não significa que não valha a pena se deter na discussão ou que ela tenha menor importância. Um ponto muito importante onde o pensamento de Adorno e Kant convergem nessa fase final da obra de Adorno é que ambos determinam o esclarecimento como uma categoria dinâmica, ou seja, os mesmos processos que tornam possível a maioria também a colocam em risco.

É bem impressionante como as questões que Horkheimer se coloca acerca da relação entre razão e barbárie em *Eclipse da Razão* ainda possuem contornos tão vivos nessas entrevistas que datam já do final dos anos 60. O diagnóstico, lá e cá, permanece o mesmo: no decurso de diversos acontecimentos históricos, em especial o progresso tecnológico, há uma mudança fatal no progresso do pensamento marcado pelos ideais

iluministas. O relativismo instaurado no campo da ética, da moral e da religião abrem espaço para que a barbárie se instale, não mais como exceção, mas como regra.

Para Adorno, o combate ao problema do individualismo permanece à espreita e por isso mesmo se faz não só necessário como imprescindível voltar-se para o pensamento, insistente e rigoroso, acerca da prática correta. Antes de ressensibilizar, a educação deve desbarbarizar.

Com a educação contra a barbárie no fundo não pretendo nada além de que o último adolescente do campo se envergonhe quando, por exemplo, agride um colega com rudeza ou se comporta de um modo brutal com uma moça; quero que por meio do sistema educacional as pessoas comecem a ser inteiramente tomadas pela aversão à violência física... Mas creio que antes de falarmos sobre as exceções, sobre a dialética existente quando em certas circunstâncias a antibarbárie requer a barbárie, é preciso haver clareza de que até hoje ainda não despertou nas pessoas a vergonha acerca da rudeza existente no princípio da cultura. E que somente quando formos exitosos no despertar desta vergonha, de maneira que qualquer pessoa se torne incapaz de tolerar brutalidades dos outros, só então será possível falar do resto (Adorno, 2010, pp. 165-166).

A educação na sociedade do mais alto grau de desenvolvimento tecnológico deve preocupar-se, em primeiro lugar, com a deformação que o indivíduo sofre no atual sistema político. O tom em que ele coloca a discussão lembra aquele mesmo tom apocalíptico da *Dialética*. Sua crítica começa em relação ao fato de que a educação na Alemanha na adaptação ao sistema, que deve orientar todo resto, inclusive a obediência. O fenômeno da barbárie, como já visto na *Dialética*, agora ganha um herói: a educação. Para enfrentar a barbárie a educação precisa se munir das ferramentas pedagógicas adequadas e essa é a discussão que orienta a entrevista *Educação contra a Barbárie*. Fatores psicológicos e objetivos travam uma disputa com a educação na hora de afetar aquela subjetividade.

A temática da ressensibilização que perpassa toda a obra de Adorno adquire um sentido mais claro e objetivo nas entrevistas *Educação contra a barbárie* e *Educação e emancipação*. Trata-se, efetivamente, de despertar os indivíduos para a sensibilidade. Não uma ressensibilização para o belo, mas para a violência, seja ela sutil ou hostil, de modo que se torne intolerável a qualquer um sujeitar ou ser sujeito a qualquer tipo de abuso e submissão através do uso da violência. Caso um grupo de cidadãos perceba estar submetido a qualquer forma de dominação através da violência então a agressividade e a insubmissão tornam-se um ato com propósito político de libertação. Nesse sentido, para Adorno, a passividade diante da violência é uma postura política

que favorece a perpetuação da dominação na sociedade. Em situação que há muitos dominados e poucos dominadores a passividade é uma característica perigosa e que serve ao *status quo*.

Para pensar a experiência da educação, em especial a universitária, na formação dos indivíduos, é necessário romper com a crença no talento e na genialidade que vem desde o romantismo alemão, pois a condição social do indivíduo é, segundo Adorno, em grande medida, fator determinante nas suas condições de possibilidade relativas à emancipação. “O talento (...) constitui-se, em uma importantíssima proporção, em função de condições sociais, de modo que o mero pressuposto da emancipação de que depende uma sociedade livre já encontra-se determinado pela ausência de liberdade da sociedade.” (Adorno, 2010, pp. 170-171). Isto porque aquilo que determina essas condições está intimamente vinculado com a realidade material que pesa sobre o indivíduo. Em debate entre Adorno e Gehlen na TV alemã em 1965 intitulada *Liberdade e Instituição*,²⁰ Adorno elabora essa relação entre liberdade em instituição da seguinte maneira: instituições, em teoria, são formas de socialização que liberam as pessoas de suas necessidades, já na prática

as instituições penetram o interior do indivíduo, seu consciente, ou melhor, seu inconsciente. Tais instituições são formas de relações humanas autonomizadas, reificadas, que se tornam relativamente independentes dos indivíduos. O importante sociólogo americano Thorsten Veblen, em seu institucionalismo, entendia as instituições como hábitos de pensamento, isto é, formas de pensamento e comportamento automatizadas (Adorno, 1965).

Instituições são modos de pensar e agir absolutamente naturalizados e enraizados em cada um, tomando de empréstimo um conceito da psicanálise, tão cara a Adorno, instituições são o grande Outro, isto é, condição da linguagem, algo que reside em cada indivíduo na esfera do inconsciente. Isso prevê uma série de comportamentos que vigoram na sociedade, tais como o preconceito da classe trabalhadora em relação à própria classe trabalhadora. Essas são algumas das consequências cuja causa reside nas relações autônomas provenientes da internalização de certas leis e regras que vigoram em sociedade.

A razão humana, tradicionalmente colocada em um pedestal, teoricamente responsável por diferenciar o homem de todos os outros animais, sempre funcionou

²⁰ Disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=ciajMbleQyQ&t=7s> [acesso em 08/08/2017].

como um instrumento de dominação e aprofundamento das desigualdades nessa esfera que antes de Freud ninguém jamais ousou atacar. Na crítica de Adorno às instituições, seja à acadêmica, à econômica ou ao Estado, ele aponta que a barbárie se justifica, no modo de socialização promovido pelas instituições mais importantes em uma sociedade, através do uso da razão e da linguagem, justificando o injustificável e realizando a defesa do indefensável.

É um outro diagnóstico, mas que permanece à luz do esquematismo utilizado por Horkheimer para refletir acerca da mudança no estatuto da razão, com o grande diferencial na mudança dos prognósticos e na reconciliação com a razão enquanto possibilidade de dizer e enxergar capaz de tirar os indivíduos de sua condição de menoridade.

Tudo isso vem à tona na fase final da obra do filósofo. Resgatando os diagnósticos e os prognósticos legados por Adorno, podemos resumir a tarefa da arte e da educação contra a barbárie nos seguintes termos: (1) a pedagogia nas escolas deve ser repensada a fim de que os indivíduos ali em formação se sensibilizem de tal modo com a violência que qualquer possibilidade de vitimar alguém ou ser vítima da violência de outrem seja absolutamente intolerável; (2) a tarefa de todo educador é tornar-se supérfluo, (3) para isso o educador deve fornecer as ferramentas necessárias ao comportamento crítico e apontar as ilusões alimentadas pelo sistema; (4) a vanguarda artística, apesar de abarcada pelo mercado, não pode deixar que sua proposta seja reificada como objeto de moda; para tanto, é imprescindível que o artista se mantenha autônomo no sentido de não voltar seu trabalho para o agrado do grande público e às expectativas de lucro do mercado de artes. Segundo o que chamarei de instruções de Adorno, o que o artista autônomo não deve perder de vista em sua obra é a dimensão da *Erschütterung* em todas as suas atividades artísticas; (5) por último, a vanguarda artística que virá deve abandonar a ideia de arte pura nos moldes burgueses, isso inclui principalmente a divisão de classes que incide no interior de suas obras.

Sendo assim, os dados aqui coletados a partir da fase final de Adorno podem incidir como critérios para repensar os novos modos de se fazer arte e se educar pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Chego ao fim deste trabalho tendo percorrido as obras de Max Horkheimer e Theodor Adorno e suas principais influências. O recorte, como visto, privilegiou a relação entre razão e barbárie e arte e educação. Temas que se entrecruzam visto que, na filosofia de ambos, há uma mudança no estatuto da razão que faz reverberar numa mudança do estatuto da arte. É curioso notar que a razão, tal como tratada pelos filósofos na *Dialética*, representa no pensamento ocidental a violência e a opressão das identidades; mas que até esta visão, no decorrer do tempo, entra no jogo dialético não totalizante da teoria crítica e termina, nas entrevistas tardias de Adorno, sendo ressignificada.

A possibilidade de uma educação capaz de despertar nos indivíduos uma natureza que não seja a da dissolução é a responsável por reativar também as possibilidades de uma razão emancipatória no pensamento de Adorno. Este debate, se fosse levado a cabo com toda delicadeza e cuidado que exige, deveria necessariamente se voltar para o conceito de *mimesis* e suas diversas naturezas ao longo da história da humanidade, mas como esta tarefa requereria, necessariamente, um novo trabalho, menciono apenas que o tipo de educação que se volta contra a barbárie é aquele cujo objetivo é despertar os cidadãos para a elaboração de novas narrativas que fujam ao já consumado circuito ideológico e com isso despertem a sensibilidade para a violência, adormecida pelo massacre midiático que naturaliza diariamente as desigualdades e o abuso.

Fica evidente, após o recorte percorrido, que não existe, tanto em Adorno quanto em Horkheimer, uma nostalgia ou um saudosismo em relação a uma individualidade ou interioridade perdida. Assim como também não existe a tentativa de resgatar algo que já não é, pois um retorno ao passado não é considerado uma solução viável para os problemas. O passado é o lugar a ser investigado, onde podemos encontrar as origens dos problemas sociais vigentes e o motivo de certas potências foram ativadas em detrimentos de outras. Tendo olhado para o passado é que podemos diagnosticar as novas potências em vigor e de que maneira elas podem ser ativadas para fazer do mundo futuro a melhor versão contida no interior do mundo presente.

E se, por um lado, não há, nas reflexões éticas e estéticas de Adorno, a ideia de um resgate dos valores autênticos, por outro há, curiosamente, um paradoxo. Ao mesmo tempo que Adorno critica a autorrepressão do sujeito esclarecido, que advém do esforço

de autoconservação, ele também elogia e enaltece a fruição estética que advém da contemplação atenta do indivíduo crítico e solitário, atenção essa que não deixa de apontar para uma rigidez no retesamento consciente da atenção.²¹

“O lugar privilegiado da resistência artística continua sendo, pelo menos por enquanto, o da atenção consciente e concentrada do indivíduo crítico e solitário” (Gagnebin, 2014, p. 112). Frente à deformação que o indivíduo sofre no sistema político cabe à vanguarda artista não perder de vista que “entre os perigos da arte nova o pior é a falta de perigo” (Adorno, 1982, p. 42). É nas margens do radicalismo estético que, tentando escapar à inescapável assimilação de qualquer manifestação contracultural, a arte resiste ao esvaziamento do seu radicalismo. Em Adorno, o espectador desatento, quando confrontado com a potência do choque de uma obra, tem a sua atenção capturada e “enquanto abalado, percebe os próprios limites e finitude... a fim de olhar apenas um pouquinho para lá da prisão, que ele próprio é, o eu precisa, não de dispersão, mas da mais extrema tensão” (Adorno, 1993, p. 274)

O fim deste trabalho, orientado do modo que foi pela teoria crítica, também não se pretende uma síntese totalizante de todos os conteúdos trabalhados, nem uma resposta definitiva ao problema da barbárie, mas um ponto de partida para novos diagnósticos e prognósticos do tempo presente mediados por uma reflexão crítica que não perca de vista toda a complexidade que compõe o cenário nem a orientação para ações práticas afirmativas.

Encerro então com o que considero o maior de todos os elogios à teoria crítica, que reside na sua capacidade de abarcar contradições, paradoxos e conflitos no interior de suas reflexões não totalizantes, pois reconhece todo o saber não como definitivo, mas como um momento histórico da verdade. Sendo assim, pego de empréstimo uma bela nota de rodapé de Jeanne Marie Gagnebin e faço de suas palavras as minhas: “Nota para os amigos adornianos: a presença de paradoxos, ou mesmo contradições, no pensamento de um autor revela uma grandeza: a de ousar pensar perguntas que não consegue resolver, pois estas são maiores do que a faculdade filosófica de resolução” (Gagnebin, 2014, p. 112).

²¹ “existiria no pensamento de Adorno um secreto paradoxo entre, de um lado, a crítica à autoconservação e a ideia de uma entrega feliz, e, do outro, a ênfase do retesamento da atenção consciente individual” (Gagnebin, 2014, p. 112).

ANEXO – A MUDANÇA NO ESTATUTO DA ARTE À LUZ DA TEORIA ESSENCIALISTA DE ARTHUR DANTO.

Este anexo visa ampliar o escopo do debate acerca da mudança no estatuto da arte apresentando a abordagem que Arthur Danto (1924-2013) faz acerca do tema. Por vezes essencialista, a abordagem que Danto fez sobre o tema foi bem recebida e debatida no campo das artes e da filosofia. O objetivo final aqui é tangenciar a filosofia de Danto em busca dos possíveis entrecruzamentos entre a abordagem da teoria crítica representada aqui neste trabalho por Adorno e Horkheimer e a abordagem essencialista representada aqui no pensamento de Danto e suas obras mais relevantes.

Arthur Danto foi um filósofo e crítico de arte norte-americano que, fora do diálogo com a teoria crítica, tematizou a mudança no estatuto da arte e suas consequências durante boa parte do período em que os filósofos frankfurtianos elaboravam suas reflexões sobre o tema. Menos político e com um matiz bem mais otimista, Danto refaz, a partir de sua referência, uma historiografia da arte capaz de dar conta, à parte fatores políticos, da mudança no estatuto da arte. Além de dar conta dessa mudança, a teoria de Danto serviu também de base na busca por uma nova acerca da pergunta: o que é arte?

Pode-se dizer que Danto também se mantém numa relação ambígua com a arte, apesar de ele nunca ter visto com maus olhos a assimilação da arte ao mercado. Sua ambiguidade reside no fato de que durante sua trajetória como crítico e filósofo, o autor oscila entre tentar formular uma nova definição para o conceito de arte, que abarque tanto o novo período quanto os que o precedem, e afirmar que não é mais possível definir, num único significado, o que é arte, defendendo que cada obra contém no seu interior a chave para acessar seu sentido e suas possíveis interpretações.

Aparentemente, a distinção entre verdadeiras obras e produtos da *indústria cultural* se encontra ultrapassada, já que qualquer trabalho artístico disseminado passa necessariamente pela indústria cultural e é mercantilizado. Não se trata mais de distinguir o que é um produto fabricado do que é uma obra de arte séria ou autêntica. O filósofo e crítico de arte Arthur Danto é um dos primeiros a questionar por que a arte comercial não pode ser chamada de arte, antecipando a tendência atual de distinguir aquilo que é produzido e voltado estritamente para o mercado daquilo que é produzido,

se encontra no mercado, mas, além disso, tem por objetivo a produção de novos significados.

Este anexo irá tangenciar a trajetória do crítico e filósofo Arthur Danto, a partir da retomada de uma das suas contribuições mais importantes para se pensar a arte contemporânea, o conceito de *arte pós-histórica*, assim como diversos outros conceitos que são desdobramentos desse diagnóstico na mudança do estatuto da arte.

No segundo capítulo do livro *Após o Fim da Arte* é anunciada a tese do fim da arte. O ano é 1964 e o local é a Stable Gallery na East 74th em Manhattan. Lá tem lugar uma das exposições que exibiram a *pop art* de Andy Warhol, responsável, segundo Danto, pela reviravolta que dá fim à possibilidade de enquadrar as obras de arte dentro de uma determinada narrativa histórica. A *Brillo Box* de Warhol é, para Danto, a obra que sugere com mais expressividade todas as mudanças que estavam em jogo naquele momento. Danto esclarece que esse fim deve ser entendido como o fim de uma narrativa histórica da arte e não o fim da prática artística.

Em *O Mundo da Arte*, artigo de 1964, o filósofo propõe uma nova historiografia da arte com base em duas definições distintas: teoria imitativa da arte e teoria da realidade.²²

A teoria vasariana, ou TI, referente às artes clássicas, é o momento inaugural dessa concepção de arte como janela para o mundo, que toma a beleza natural como superior à beleza artística. Antes mesmo que uma teoria da arte fosse criada, por volta do século XV, seu estatuto de inferioridade em relação à realidade foi amplamente disseminado e alvo de diversas críticas, o caso mais conhecido é o de Platão, que no livro X da *República* defende a expulsão dos poetas de sua cidade ideal. A arte mimética, reprodução de mera aparência, reflexo num espelho, é tomada como afastada da verdade e da essência.

Danto não é partidário dessa avaliação do conceito de *mímesis*. Por outro lado, a abordagem feita por Horkheimer, como visto na introdução à obra *Eclipse da Razão*, no capítulo dois, encontra uma explicação, dentro do contexto social vivido por Platão, para que sua atitude fosse tomada com tamanha naturalidade. O aspecto que Platão enxerga como potencialmente perigoso na *mímesis*, Horkheimer e Adorno o percebem

²² A formulação completa se encontra no segundo parágrafo da p. 15 do artigo

efetivados na *indústria cultural*, onde os indivíduos têm sua identidade encarcerada pelo aspecto ideológico contido nos produtos que consome.

Voltando a Danto, para ilustrar algumas normas vasarianas, pode-se citar a importância dos desenhos escultóricos e dos elementos de cena, o artista deve aprender a pintar com modelos vivos e depois realizar uma cópia fiel da figura humana em sua tela, eis o critério de uma boa pintura para Vasari. Além disso, a figura jovem em estado suave e alegre e a figura do velho representante do clero são as mais recomendadas. O modelo vasariano é esse elogio em termos de precisão da representação do mundo, um ilusão perfeita.

O surgimento da arte moderna demarca o início do questionamento sobre a noção da natureza imitativa da arte e também uma ruptura com a arte clássica, introduzindo um novo momento na história da arte que traz à tona seu caráter evolutivo, no qual aos poucos a arte vai se afastando dos objetos até tomar forma de expressão abstrata. Tal esquema não mais explica a arte a partir da TI, a ponto da teoria não mais dar conta de uma definição do que seja arte. A necessidade de uma nova teoria também proporciona a abertura de novos objetos de arte que antes não poderiam ser chamados de arte por não serem obviamente belos.

Greenberg, em parte, reconhece essa mudança, especialmente a limitação à aplicabilidade da teoria vigente aos novos movimentos artísticos em franca expansão no modernismo. Diante do desafio, o teórico e crítico foi capaz de fundar uma nova teoria que explicava tanto o período que o antecedeu, quanto as artes que viriam a ocupar lugar na história, ele percebeu que “as características representativas tornaram-se secundárias no modernismo, tendo sido fundamentais na arte pré-modernista” (Danto, 2010, p. 10).

Haveria um programa da pintura, desde o renascimento até o século XIX, momento da invenção da fotografia e do impressionismo, visando a proporcionar a captura da mais perfeita representação da realidade a partir do aprimoramento dos recursos técnicos da tridimensionalidade. A partir da invenção da fotografia, a arte reconhece a necessidade de se reinventar para continuar garantindo seu lugar enquanto arte; para tanto, também é necessário demarcar sua distinção com relação às descobertas científicas. O impressionismo foi a resposta da arte a essa demanda.

Segundo Greenberg, em citação feita no artigo de Pedro Sússekind:

O que o Impressionismo fez foi “virar ao avesso” a pintura figurativa, a partir da exploração de descobertas ligadas à ciência, especialmente à invenção da fotografia.

Não se tratava de romper com a ideia de representação fiel da natureza, mas de levar essa ideia ao extremo, na tentativa de reproduzir a experiência visual (...). Para enfatizar a diferença desta com relação à fotografia (...) ficam aparentes os elementos pictóricos, como a tela, a tinta aplicada sobre ela, a marca das pinceladas (Süssekind, 2014, pp. 252-253).

A perfeita ilusão, marca registrada da arte clássica, aparece, a partir de então, numa nova narrativa histórica, ela passa a ser um tipo de arte e não uma norma geral que define o que é arte. O impressionismo era uma “experiência visual” tinha como proposta “abandonar tudo o que ela [a arte imitativa] tinha de escultórico e literário voltando-se para a área de competência única que consiste seus próprios meios de expressão” (Süssekind, 2015, p. 355). Assim, pode-se chamá-la de “arte pura”, uma arte que se volta “para a explicitação de seus próprios meio e de seus próprios limites” (Idem, ibidem), ela não mais se oculta por trás da técnica escultórica de tridimensionalidade ou da narrativa literária, mas evidencia-se enquanto pintura ao realçar seus próprios elementos.

Cézanne e Manet são dois dos principais precursores dessa nova técnica adotada por artistas na produção de pinturas, e a péssima recepção que ambos receberam por parte da crítica, apesar de hoje serem considerado “gênios”, serviu para provar que a definição de arte existente não se encaixava no novo movimento. Para que esses artistas fossem aceitos foi necessária uma transformação que envolvia a formulação de novas definições para que essas inovações na maneira de pintar fossem pensadas. Ao invés de rejeitar o novo e se ater ao antigo, Greenberg fundamentou teoricamente sua defesa à arte moderna, abarcando desde o impressionismo até o abstracionismo, ou seja, do século XIX até meados do século XX, possibilitando o surgimento de uma nova narrativa histórica da arte baseada numa concepção evolucionista da história da arte.

Em “*Após o Fim da Arte*”, Danto dá prosseguimento à sua historiografia anunciando uma segunda ruptura, a passagem da arte moderna à arte contemporânea.

É parte do que define a arte contemporânea que a arte do passado esteja disponível para qualquer uso que os artistas queiram lhe dar. O que não lhes está disponível é o espírito em que a arte foi realizada (Danto, 2010, p. 7).

O autor se apropria do conceito de fim da arte em Hegel, presente em seus escritos sobre estética, e denomina a arte contemporânea de *arte pós-histórica*. O traço característico dessa nova arte é “que não há mais períodos em alguma narrativa mestra da arte” (Danto, 2010, p. 13) que defina o que é arte e o que não é. Por outro lado,

anteriormente, “a identidade da arte estava internamente ligada à participação em uma narrativa oficial” (Danto, 2010, p. 11).

E os artistas, liberados do peso da história, ficavam livres para fazer a arte da maneira que desejassem ou mesmo sem nenhuma finalidade. Essa é a marca da arte contemporânea, e não é pra menos que, em contraste com o modernismo, não existe essa coisa de estilo contemporâneo (Danto, 2010, p.18).

Com isso, se o modernismo proporcionou novos objetos de arte que antes não seriam considerados como tais, a *arte pós-histórica* possibilitou que qualquer coisa pudesse ser arte e qualquer um pudesse ser artista, “não há limites”. “Isso significa que não se poderia mais ensinar o significado da arte por meio de exemplos” (Danto, 2010, p. 16). Como não havia limites nem narrativa mestra “foi então que se pôde pensar filosoficamente a arte” (Danto, 2010, p. 17).

Para Danto, o surgimento da arte contemporânea implica a necessidade de se repensar o que é arte e qual é o papel do artista, qual é a diferença entre meros objetos que não são tematizados no dia a dia e obras de arte que se apropriam desses mesmos objetos do cotidiano apenas trasladando-os, ou, para usar um conceito do autor, transfigurando-os, para um museu. Seria o museu que, de imediato, concede aos objetos o elevado estatuto de arte somente por estarem ali? Para o autor, o problema consiste no fato desses objetos serem indiscerníveis de objetos do cotidiano. Defendendo a autonomia das obras de arte em relação aos curadores dos museus e aos galeristas, Danto diz que não é uma autoridade que define, em última instância, o que pode e o que não pode ser arte, porém, intrigado com as novas questões que a *arte pós-histórica* suscita, ele seguirá buscando fundamentar uma nova teoria que dê conta da identificação de autênticas obras de arte.

É no seu artigo *O Mundo da Arte*, ainda em 1964, que a questão dos indiscerníveis é formulada pela primeira vez. Danto se pergunta o que faz com que a *Brillo Box* de Warhol seja sempre arte e não um objeto comum do cotidiano. Sua resposta é que só é possível reconhecê-la com uma boa dose de teoria da arte, é o conhecendo prévio do mundo da arte que abre o significado das obras de arte contemporâneas. Conhecer a história da arte passa a ser fundamental, pois caso se perca de vista o fator da historicidade na arte contemporânea ela recai novamente na institucionalização. O fantasma da *Brillo Box*, sua indiscernibilidade, a busca por dar o

devido reconhecimento e autenticidade a esse novo fazer artístico fora de qualquer narrativa pairam sobre todas as obras do filósofo.

Dito isso, encontram-se divergências bastante curiosas entre as obras e os autores, mesmo tratando-se do mesmo tema, a arte autêntica, e acreditando que nela se encerra a possibilidade da produção de novos sentidos e da ressensibilização dos sentidos perdidos, as perspectivas são por vezes complementares, por outras antagônicas.

A relação que Danto mantém com a teoria durante toda sua trajetória é notável. Por vezes buscando dar cabo de uma nova formulação do que é arte, formulação essa que pudesse abarcar tanto o presente quanto o passado, por outras defendendo que o significado de cada obra, assim como o seu sentido, está contido no seu interior, consequência da abertura para se pensar filosoficamente a arte pela qual ela passou.

Aqui, pode ser feito um paralelo com a TC, cujas teorias são constantemente reavaliadas e atualizadas de acordo com a reconfiguração do contexto no qual já não se adequam. A relação que Danto estabeleceu com a teoria e a história da arte, a formulação dos conceitos de teoria imitativa e teoria da realidade, as transições teóricas que surgem para devolver à arte seu sentido, tudo isso é consistente com a TC. No entanto, não familiarizado com esse modelo de abordagem sobre questões relativas ao mundo e às relações sociais, Danto não leva em conta o recorte social e político, tão importante na TC, por isso não aborda a questão da mudança no estatuto da arte como uma mudança política, nem cogita que o caráter reflexivo e filosófico assumido por ela possa ser uma resposta às apropriações sofridas ao longo das décadas. No entanto, não há dúvidas que Danto leva a arte a sério e acredita no impacto que ela exerce sobre os indivíduos quando estes se encontram bem amparados para acessá-la.

Na *Dialética do Esclarecimento*, esse impacto que a arte pode, em potencial, exercer, possui uma conotação fortemente política de transformação do indivíduo. O conceito de *arte autêntica*, tipicamente burguês, que antes demarcava a cisão entre o *práxis* intelectual da burguesia e a *práxis* material classe trabalhadora, passa a operar contra as instituições burguesas, denunciando a falsa ilusão de escolha e de liberdade do *mundo administrado*, tendo na negação da beleza seu primeiro protesto, (fato que Danto reconhece nos indiscerníveis de Duchamp) e assume para si uma posição crítica em relação à realidade e sua má-racionalidade. À medida que a arte se libertou de toda

normatividade, a forma encontrou meios para se expandir e revelar assim o próprio da arte, a esfera da criação. Assim, o papel da arte autêntica após ter seu estatuto modificado pelo tardo-capitalismo, no que diz respeito à *Dialética do Esclarecimento*, é apontar para a criação de um espaço que retira o sujeito de sua reificação pela compulsão à identidade. É nesta medida que os autores apostam na autonomia da forma (autonomia da arte em relação a toda em qualquer narrativa do que seja arte em Danto) como a possibilidade de produção de choque no espectador, retirando-o da passividade e do conformismo que caracterizam a sociedade administrada. Para que assim essa identidade fixa enrijecida pelas mercadorias culturais possa ruir e que o espectador saia da posição de passividade e passe a ocupar o lugar de sujeito.

Sabe-se que a arte autêntica foi assimilada à arte leve e integrada à cultura. O problema maior não está na criação desses construtos estéticos-sociais, e sim, como bem aponta Danto, na incapacidade do espectador de estabelecer relações entre a obra e seu contexto histórico. Esse problema toca na relação entre a má formação e a perda da experiência, do empobrecimento da linguagem e da expressão. A educação deixa de ser voltada para os fins da emancipação a fim de formar indivíduos conformados. Reabilitar o sujeito à experiência, tanto com a arte quanto com o mundo, é buscar saídas para reverter a docilidade dos escravos sem exigências e reabilitar também o trágico em seu sentido original. A grande tarefa é retirar o sujeito da imediatez de sua relação com o objeto e gerar um processo reflexivo.

A pertinência filosófica desse entrecruzamento se justifica na complementaridade desses pensadores. Danto oferece um matiz menos rígido e pessimista à *Dialética do Esclarecimento* enquanto Adorno e Horkheimer oferecem uma função política emancipatória da arte, cuja tendência atualizadora de rememoração seria capaz de apresentar outros mundos possíveis e outra possibilidade de subjetividade.

É inegável que, após um século de *arte pós-histórica*, ela permanece sofrendo críticas e sendo objeto de rejeição por parte do público e crítica. Será que esse fazer artístico encontra-se esgotado e já não é capaz de se contrapor ao *status quo* como o foi o Provos na Holanda e o movimento de maio de 68 na França? Talvez a rejeição e o estranhamento em relação à arte autônoma deve-se ao fato de ela não se preocupar em

entrar em conformidade com o *status quo* e nem está preocupada com a geração de lucro.

A questão final é circular: como ressensibilizar as pessoas? Quando a tarefa fundamental é ocupar um lugar de resistência à sensibilidade hegemônica como levar a cabo esse projeto pedagógico? É preciso determinar, no atual contexto, de que modo se dá a abertura para a transformação a partir da apresentação de outras alternativas de mundo e de subjetividade. Em todos os casos, é necessário promover o debate e o questionamento sobre como acordar esse espectador distraído e automatizado. Pensando nesse entrecruzamento, é necessário partir para um novo trabalho que questione onde estão as condições de possibilidade da *arte pós-histórica* e suas manifestações mais bem sucedidas para arrancar o espectador de sua posição passiva.

É necessário também partir de todos esses diagnósticos, prognósticos e da incidência dessas mesmas questões na atualidade, assim como da necessidade de reavaliar o alcance dessas reflexões, para que seja possível pensar em novas maneiras de, na esfera prática, construir um novo modo de organização social e de novas subjetividades, mais justas e mais livres.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO. *Educação e Emancipação*, Trad. Wolfgang Leo Maar, Brasil: Paz e Terra, 2010.
- ADORNO. *Minima Moralia*, Trad. Arthur Mourão, Lisboa: Edições 70, 2001.
- ADORNO. *Teoria Estética*, Trad. Arthur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1993.
- ADORNO, T.W.; Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. De Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- DANTO, Arthur C. *After de End of Art: Contemporary art and the Pale of History* [Ed. Bras.: *Após o Fim da Arte: A Arte Contemporânea e os Limites da História*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Edusp, 2010].
- _____. *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*. Open Court; 21st edition, February 2003. Cap. 4 (Trad. Pedro Sússekind).
- _____. *A Transfiguração do Lugar-Comum*. Tradução de Vera Pereira: São Paulo. Cosac Naify, 2005.
- DUARTE, R; Adorno/Horkheimer; *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002
- _____. *O sublime estético e a tragédia no mundo administrado em “O Cômico e o Trágico”*. Kangussu, I.; Pimenta, O.; Sússekind, P.; Freitas, R. (Orgs.). Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.
- _____. *Teoria Crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- _____. *Varia Aesthetica*. Belo Horizonte. Relicário, 2014.
- FREITAS, L. E. *Os elementos dramáticos e literários no Górgias de Platão*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. São Paulo: Imago, 2005.
- _____. Resistir às Sereias. *Revista Cult*, Ano VI, no.72, pp. 51-55.
- _____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo. Editora 34, 2014.
- JAY, M. *As ideias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- _____. *Imaginação Dialética*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? *Textos Seletos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1985.
- KANT. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru, EDIPRO, 2003.
- MARX, Karl. Mercadoria. In: *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1, vol. 1, tomo 1, cap. I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MENDELSSOHN, M. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer. In: *O que é esclarecimento?* Trad. Paulo Cesar Gil Ferreira ed. Viaverita, Rio de Janeiro, 2011.
- _____. Über die Frage: was heißt aufklären?. In: *Berlinische Monatsschrift* (Setembro 1784), vol. 4, pp. 193-200.
- MUSSE, R. Marx e a Sociologia. *Revista Cult*, Especial número 3. Os Clássicos do Pensamento Social. Janeiro 2011.
- NOBRE, Marcos. *A ideia de uma Teoria Crítica*. Terceira Edição. IN: *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001. p. 23.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Versão eletrônica. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/~fidalgo/retorica/platao-gorgias.pdf>
- PLATÃO. República. Trad.

- ROCHA, Rizzia. O problema da estética em Arthur Danto e a questão da crítica em Walter Benjamin: Rio de Janeiro. Revista Viso: cadernos de estética aplicada, no.16, 2015.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Quinta edição. *A Crítica do Freudismo*. IN: Teoria Crítica e Psicanálise. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- SILVA, Fábio César da. O Fetichismo e a pseudo-individualidade na Dialética do Esclarecimento. Constelaciones – Revista de Teoria Crítica. Numero 4, Dezembro de 2012, p. 198.
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet, Príncipe da Dinamarca*. Trad. F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros e Oscar Mendes. Abril Cultural: São Paulo, 1978.
- SÜSSEKIND, P. *Cadernos Benjaminianos*, Número especial. Belo Horizonte, 2013, pp.177-186.
- _____. *Greenberg, Danto e o Fim da Arte*. Belo Horizonte. Revista Kriterion, no. 129, Jun/2014, pp. 349-362.
- TAYLOR. E. B. *Researches Into the Development of Mythology, Philosophy Religion, Languages, Art and Customs, Volume 1*. Google Livros. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=AucLAAAIAAJ&printsec=frontcover&p;hl=ptBR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0-v=onepage&q&f=false.
- TERTULIAN N. Lukács/Adorno: a reconciliação impossível. Trad. Silva, C. C. e Souza, L. C. *Verinotio – revista online de educação e ciências humanas*, n. 11, Ano VI, abr./2010.
- TIBURI, Marcia e DUARTE, Rodrigo (Orgs.). *Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento*. Porto Alegre: Editora Unijui, 2009.
- TODOROV, T. Trad. Corrêa, M. C. *O Espírito das Luzes*. São Paulo: Barcarolla, 2008.
- WELLMER, A. The Death of the Sirens and the Origin of the Work of Art. *New German Critique*, n. 81, 2000.
- ZOLLNER, F. Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren? in: *Berlinische Monatsschrift*, vol. 2, pp. 508-17. Berlin, Dezembro 1783.