

# Crise da Política e Crise do *Logos*: constituição da identidade e declínio da individualidade na Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer

## *Crisis of Politics and Crisis of Logos: constitution of identity and decline of individuality in the Critical Theory of Adorno and Horkheimer*

**João Batista Favaretto**

Doutor em Educação pela Unicamp

joabatistafavaretto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8012-6241>

**Resumo:** Pensar a formação da identidade do sujeito ocidental, tal como o fizeram Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), nas obras *Dialética do esclarecimento* (1944) e *Eclipse da razão* (1947), é ter como grande desafio entender como uma promessa de emancipação se transforma em instrumento de dominação. A resposta a essa contradição vai ser encontrada em uma verdadeira genealogia da *Aufklärung*, nos primórdios da civilização ocidental. A emergência do sujeito autônomo se revela como consequência de uma dupla relação de dominação: dele sobre a natureza e da racionalidade que o emancipou sobre ele mesmo. A razão não é apenas o instrumento, mas, antes de mais nada, o próprio objeto da análise em questão. A crise da política e a crise do *logos* encontram-se indissociavelmente ligadas a ponto de se tornarem uma mesma e única crise. Nosso objetivo é o de analisar a raiz dessa crise já na origem da constituição da identidade do eu e a sua manifestação no atual declínio da individualidade autêntica.

**Palavras-chave:** Constituição da Identidade; Individualidade; Formação da Subjetividade; Teoria Crítica.

**Abstract:** Thinking about the formation of the Western subject's identity, as Theodor W. Adorno (1903-1969) and Max Horkheimer (1895-1973) did in their works *Dialectic of Enlightenment* (1944) and *Eclipse of Reason* (1947), is to have the great challenge of understanding how a promise of emancipation becomes an instrument of domination. The answer to this contradiction will be found in a veritable genealogy of the *Aufklärung* at the dawn of Western civilization. The emergence of the autonomous subject is revealed as a consequence of a double relationship of domination: of him over nature and of the rationality that emancipated him over himself. Reason is not only the instrument, but, first and foremost, the very object of the analysis in question. The crisis of politics

and the crisis of *logos* are inextricably linked to the point of becoming one and the same crisis. Our objective is to analyze the root of this crisis already at the origin of the constitution of the identity of the self and its manifestation in the current decline of authentic individuality.

**Keywords:** *Constitution of Identity; Individuality; Formation of Subjectivity; Critical Theory.*

## Introdução

Segundo Immanuel Kant (1724-1804), "*O iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado*" (KANT, 2008, p. 9). Por menoridade Kant entende a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem, e se essa incapacidade não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem, o indivíduo mesmo é culpado de sua menoridade. *Sapere aude!*<sup>1</sup> Este era o lema do iluminismo, que convocava todos os homens a se servirem de seu próprio entendimento. Para Kant, a menoridade é um estado cômodo, pois é muito mais fácil deixar-se dirigir pelas mais variadas espécies de tutela do que assumir o comando da própria vida. Pensar, no sentido pleno do termo, ou seja, aprender a caminhar por si mesmo, é uma tarefa árdua que requer coragem e determinação. Portanto, fazer uso da liberdade a fim de conquistar a autonomia moral, política e intelectual não é algo que se faça sem um grande esforço para se libertar da menoridade, que é a condição praticamente natural da grande maioria dos homens. A emancipação, como processo de conquista da plena autonomia, independentemente de que seja mais uma utopia do que algo de fato realizável, é o objetivo do processo que se tornou conhecido pelos termos iluminismo, esclarecimento, ilustração ou luzes. Além do movimento do século XVIII, que é conhecido por essas denominações e que levou à Revolução francesa, é também entendido por Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) como o processo que tem início com o *logos x mythos* ainda nos primórdios da civilização ocidental e que se confunde com a nossa formação histórica e cultural.<sup>2</sup> Processo que diz respeito à formação da identidade do eu do sujeito ocidental. O presente artigo explora esse tema na Teoria Crítica, particularmente, de Adorno e Horkheimer, focando nas obras *Dialética do esclarecimento* (1944) e *Eclipse da razão* (1947). O grande desafio é o de entender como a humanidade cai em um novo estado de barbárie, ou seja, como, no processo de esclarecimento, a promessa de emancipação se transforma em instrumento de dominação. A resposta a essa contradição vai ser encontrada em uma verdadeira genealogia da *Aufklärung*<sup>3</sup>, nos primórdios da civilização ocidental. A emergência do sujeito autônomo se revela como consequência de uma dupla relação

---

1 Do latim: Ouse saber!

2 Guido Antonio de Almeida (1985, p. 8), tradutor brasileiro da *Dialética do Esclarecimento*, adverte que o termo esclarecimento não se refere a um movimento filosófico ou a uma época histórica determinados, mas ao processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza. Nesse sentido, o termo se refere ao processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência. Portanto, o termo não se reduz ao movimento das Luzes do século XVIII. O termo, esclarecimento, pode ser melhor entendido como conhecimento enquanto domínio da natureza e identidade entre conhecimento e processos de controle.

3 Do alemão: Esclarecimento, Iluminismo.

de dominação: dele sobre a natureza e da racionalidade que o emancipou sobre ele mesmo. A razão não é apenas o instrumento, mas, antes de mais nada, o próprio objeto da análise em questão. A crise da política e a crise do *logos* encontram-se indissociavelmente ligadas a ponto de se tornarem uma mesma e única crise. Nosso objetivo é o de analisar a raiz dessa crise já na origem da constituição da identidade do eu e a sua manifestação no atual declínio da individualidade autêntica.

## **O marxismo da Teoria Crítica**

Como consta do *Dicionário do Pensamento Marxista* de Bottomore (1988, p. 127-128), a gênese da Escola de Frankfurt é inseparável do debate sobre o que, de fato, constitui o marxismo. Em outros termos, a referida instituição nasce da necessidade de uma redefinição do próprio conceito de marxismo. Dada essa condição, torna-se fundamental saber qual deve ser o alcance e o significado de uma teoria concebida com uma intenção prática, ou seja, de uma teoria concebida com uma prática inerente a ela. Essa teoria é entendida, então, como crítica, como subversão de todas as formas de dominação.

O Instituto de Pesquisa Social, como também é conhecida a Escola de Frankfurt, começa com um seminário, realizado em 1922, do qual participam, dentre outros pensadores, Lukács (1885-1971), Korsch (1886-1961) e Pollock (1894-1970), cujo objetivo era o de propor uma noção de marxismo diferente daquela dominante à época. É daí que nasce a ideia de criar uma instituição permanente. Desde a origem do Instituto estão presentes aquelas preocupações que levam a referida Escola e o chamado marxismo ocidental a um distanciamento da ortodoxia marxista. Mas para que isso fique mais claro e para que se possa entender melhor os eixos em torno dos quais se desenvolve esse pensamento é fundamental considerar a totalidade dos turbulentos acontecimentos que formam o contexto de sua origem. Dentre eles estão: a derrota dos movimentos operários de esquerda na Europa ocidental após a Primeira Guerra Mundial; o colapso dos partidos de massa de esquerda na Alemanha, que se transformam em movimentos ou reformistas ou dominados por Moscou; a degeneração da Revolução russa com o stalinismo; a ascensão do fascismo e do nazismo. Tais acontecimentos suscitam questões fundamentais para aqueles que se inspiram no marxismo, mas que estão dispostos a reconhecer o quanto foram enganosas e perigosas as concepções que sustentavam o socialismo como uma tendência inevitável do desenvolvimento da história e, pior que isso, que a ação social correta resultaria, automaticamente, da promulgação da linha partidária correta. Como observa Horkheimer, no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937):

Mas nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta. Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento, da injustiça, a diferenciação e sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso. Ao contrário, também para o proletariado o mundo aparece na sua superfície de uma outra forma. Uma atitude que não estivesse em condições de opor ao próprio proletariado os seus verdadeiros interesses e com isso também os interesses da sociedade como um todo, e, ao

invés disso, retirasse sua diretriz dos pensamentos e tendências da massa, cairia numa dependência escrava da situação vigente. (HORKHEIMER, 1980, p. 134-135)

Portanto, nem mesmo a condição social e material é capaz de garantir algum acesso à verdade e, também, nem sempre é evidente ao próprio proletariado os fins últimos de sua luta, pois muitas vezes os interesses imediatos ofuscam os interesses últimos. A Escola de Frankfurt, como ainda consta do referido dicionário, é associada diretamente a um radicalismo antibolchevique e a um marxismo aberto ou crítico distante da ortodoxia. Hostis tanto ao capitalismo quanto ao socialismo soviético, a produção intelectual dos frankfurtianos procura, acima de tudo, manter aberto um caminho para a emancipação humana que, por sua vez, depende do fim de toda e qualquer forma de dominação e de exploração. Não há verdadeira emancipação quando essa se sustenta em alguma forma de exploração.

Carl Grünberg (1861-1940), economista austríaco, foi o primeiro diretor do Instituto e o dirigiu de 1923 a 1930. Depois dele é Horkheimer quem assume a direção. Com essa mudança, os estudos do Instituto têm seu foco deslocado da economia para a filosofia e seu órgão oficial passa a ser a publicação do periódico *Revista para a pesquisa social* (ANDERSON, 2004, p. 52-53). Pela própria diversidade dos integrantes do grupo, não é tarefa simples definir o projeto que norteou as pesquisas do Instituto. O termo, Teoria Crítica, pretendia designar a oposição em relação à teoria tradicional, iniciada por Descartes (1596-1650) a partir dos princípios da identidade e da não-contradição, que se torna a base da tradição filosófica da modernidade. Afirma Horkheimer:

A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base de formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. [...] A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. [...] Ela não é uma hipótese de trabalho qualquer que se mostra útil para o funcionamento do sistema dominante, mas sim um momento inseparável do esforço histórico de criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas. [...] a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora. (HORKHEIMER, 1980, p. 155-156)

Em outros termos, seguindo a tradição marxista, a Teoria Crítica não se destina à mera constatação ou reprodução da situação existente, mas à sua transformação. Para tanto, é preciso ir além da lógica da identidade, ultrapassando os limites da experiência ou da percepção por ela delimitados.

Como observa Paul-Laurent Assoun (1991, p. 83-84), em seu ensaio *A Escola de Frankfurt*, é a obra *Dialética do esclarecimento* de Horkheimer e Adorno que dá forma ao projeto do Instituto. Martin Jay (2008, p. 320-321) observa, por sua vez, em seu ensaio *A imaginação dialética*, que a crítica radical e ampla da sociedade e do pensamento ocidentais, que se encontra na *Dialética do esclarecimento*, mas também na *Eclipse da razão* e na *Minima moralia* (1951), fez com que qualquer coisa que viesse depois só pudesse ser uma espécie de aclaração adicional. Nesse sentido, nem mesmo o trabalho

posterior de Marcuse nos Estados Unidos, que está fora do âmbito da *Dialética do esclarecimento*, representou realmente um desbravamento de novos campos ainda que, muitas vezes, as nuances tenham sido outras. Como observa ainda Jay, com a obra *Dialética do esclarecimento* ocorre uma verdadeira guinada na Teoria Crítica. A Escola de Frankfurt, desiludida com a União Soviética, com as classes trabalhadoras do Ocidente e estarecida diante do poder integrador da cultura de massa, percorre um caminho que a leva a um distanciamento do marxismo ortodoxo. A expressão mais clara dessa guinada é a substituição feita do conflito de classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história, qual seja, o do conflito entre homem e natureza. Um conflito que tem origem numa época anterior ao capitalismo, cuja continuidade ou intensificação parece até mesmo provável após o fim do capitalismo.<sup>4</sup> De qualquer modo, é preciso considerar que numa sociedade massificada não é mais tão nítida a distinção dos interesses de classes. Nas sociedades modernas, os interesses tendem a se tornar cada vez mais homogêneos e a dimensão dos conflitos e da consciência de classe acaba se diluindo. Como observa Wolfgang Leo Maar (2003, p. 461), a sociedade massificada representa a total subsunção da forma social vigente ao capital. Nessa subsunção se embaralha a contraditória estrutura da sociedade de classes, confundindo sua aparente nitidez objetiva e promovendo uma conciliação. As classes objetivamente continuam a existir, mas subjetivamente encobertas. A perspectiva dos interesses de classe fica prejudicada. Em outros termos, a própria condição de massa já é um obstáculo à emancipação, uma vez que ela é um produto da ordem dominante. Portanto, a luta de classes, por si só, não parece mais garantir algum fundamento seguro para uma visão crítica da realidade. Para Assoun, a reflexão de Adorno e Horkheimer é uma tentativa de compreender as razões pelas quais a humanidade caía em uma nova forma de barbárie. Com isso, teorizaram uma importante aporia, a saber, a da autodestruição da Razão. É para responder a essa contradição que os portadores da Teoria Crítica buscam respostas numa genealogia do mal histórico, considerando o destino da *Aufklärung* no sentido preciso de progresso do pensamento. É nesse verdadeiro ajuste de contas, segundo Assoun (1991, p. 83-84), que a Teoria Crítica se eleva de uma metodologia crítica a uma nova filosofia da história.

---

4 Como comenta Jay (2008, p. 323-324), embora Horkheimer e Adorno ainda fizessem uso de uma linguagem marxista, pois expressões como o “princípio da troca” aparecerem em suas análises com um papel fundamental, eles já não buscam mais respostas para perguntas culturais na estrutura material da sociedade. Na verdade, sua análise do princípio da troca, como chave para a compreensão da sociedade ocidental, lembra tanto a discussão de Nietzsche (1844-1900) na *Genealogia da moral* (1887) quanto a de Marx (1818-1883) em *O capital* (1867). Nesse sentido, segundo Jay, a Escola de Frankfurt não só deixou para trás os vestígios de uma teoria marxista ortodoxa da ideologia como também, implicitamente, inclui Marx na tradição iluminista que ela está criticando. A ênfase exagerada de Marx na centralidade do trabalho como modo de autorrealização do homem, que Horkheimer já havia questionado em *Dämmerung* (1934), foi a razão primordial dessa argumentação. Implícita na redução do homem à condição de *animal laborans*, acusou, estava a reificação da natureza como campo da exploração humana. Se as coisas fossem como queria Marx, o mundo inteiro seria transformado numa gigantesca oficina. Os pesadelos tecnológicos repressores perpetrados por seus autoproclamados seguidores no século XX não podiam ser completamente dissociados da lógica intrínseca do trabalho do próprio Marx. Observa Jay que, de modo algum, Marx é o alvo principal da *Dialética do esclarecimento*, pois Horkheimer e Adorno eram muito mais ambiciosos. Toda a tradição iluminista, com seu processo de desmistificação supostamente libertário que Max Weber (1864-1920) chamou de *die Entzauberung der Welt* (o desencantamento do mundo), era o verdadeiro alvo. Horkheimer e Adorno seguiam, nesse ponto, Lukács (1885-1971) em *História e consciência de classe* (1923), na qual a ideia weberiana de racionalização recebe uma crítica mais incisiva ao ser vinculada ao conceito de reificação.

## Racionalidade e dominação: a razão instrumental

O resultado mais imediato da investigação de Horkheimer e Adorno, como observa Assoun, ainda que fragmentado, é o da implicação paradoxal da razão ocidental com o mito, ou seja, o próprio mito já era razão e a razão volta a ser mito. A filosofia da história de Horkheimer e Adorno é, nesse sentido, uma desmontagem da mitologia da modernidade burguesa. E é justamente nessa desmontagem que ela radicaliza sua crítica, pois a razão não é somente o referente, ou seja, apenas o instrumento da análise, mas também e, principalmente, o seu objeto. É dessa reflexão que emerge a noção de razão instrumental, isto é, de razão não mais como instrumento de libertação e emancipação, mas como instrumento de dominação. A origem da razão instrumental é encontrada nos primórdios da civilização ocidental, em relatos literários como os da astúcia de Ulisses na *Odisseia* de Homero e até em alguns elementos do livro do *Gênesis*. Portanto, a origem da razão instrumental se confunde com a própria constituição da razão ocidental, cujo desabrochamento se dá no ideal das Luzes. Este ideal repousa sobre uma concepção do homem como senhor da natureza e é ele que sela o destino da razão vinculando-a à autoridade, à dominação. É por uma crítica da razão instrumental, como observa Assoun (1991, p. 83-84), que Horkheimer e Adorno se empenham no sentido de evidenciar o contraste trágico entre o papel emancipatório aparente da *Aufklärung*, de um lado, e a barbárie que daí resultou, de outro lado. Por isso, a crise no âmbito da política é situada numa crise histórica do *logos*, que só se torna manifesta na análise genealógica da razão. Isso quer dizer que a causa mais profunda da crise no âmbito da política está na constituição da razão ocidental e não em qualquer outro elemento ou lugar. Como observa Jay (2008, p. 323), a ideia de Iluminismo sofre uma mudança fundamental para Horkheimer e Adorno na década de 1940, em vez de ser o correlato cultural da burguesia ascendente, ela foi ampliada de tal modo que abarca todo o pensamento ocidental, cuja essência é a mentalidade do homem como senhor da natureza.

Mito e esclarecimento são os polos em contradição do processo que Horkheimer e Adorno chamam de dialética do esclarecimento. Para eles, esclarecimento significa, sobretudo, desencantamento, processo de liquidação do sentido do mundo. Em princípio, como podemos observar na *Dialética do Esclarecimento*, o desencantamento tinha por objetivo dar fim ao animismo, livrar os homens das crenças nas forças mágicas e do medo ameaçador das forças da natureza, mas o curso desse processo conduz, inevitavelmente, a uma consequência, ou seja, a de desprover o mundo de todo e qualquer sentido. Nesse processo de desencantamento, sintetizando o que dizem Horkheimer e Adorno, o ser se resolve no *logos* e esse, com o progresso da filosofia, é reduzido à mônada, que nada mais é do que um mero ponto de referência. Todas as distinções ou qualidades das coisas desaparecem. Nesse sentido, dizem os pensadores de Frankfurt que “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 19).

## A constituição do eu como dominação da natureza

No processo de esclarecimento, de liquidação das trevas e do irracional, também a experiência individual e coletiva do mundo, em um sentido mais amplo, não escapa da malha fina do *logos*. A constituição da identidade do sujeito ocidental está diretamente vinculada ao processo de constituição de sua civilização, cuja essência é a dominação. Na constituição de sua identidade foi preciso escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao seu eu. Dominar ou ser dominado. A essência do esclarecimento, a promessa de emancipação, revela inevitavelmente uma única alternativa, a da dominação, a da submissão de tudo ao eu. O preço da emancipação do eu é a redução de tudo à lógica da identidade. Não há lugar para a relação de igualdade. A finalidade do conhecimento não é a de admirar ou a de satisfazer a curiosidade em relação ao desconhecido, ao outro, mas a da dominação para poder manipular e explorar, tirando algum proveito.

O que também garante a emergência do sujeito é a sua emancipação da natureza como um caminho sem volta, sem retrocessos ou recaídas. A possibilidade do regresso, ou da recaída no estado natural sempre representou um perigo absoluto. Para evitar esse perigo, que é o da dissolução ou da perda do eu, o comportamento mimético, o mito e o pensamento metafísico foram sendo considerados, sucessivamente, como eras superadas. A possibilidade de recair neles significava correr o risco do eu reverter à natureza da qual havia se alienado com brutal esforço (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 42). É assim que Horkheimer e Adorno veem no duodécimo canto da *Odisseia* de Homero, que relata o encontro de Ulisses com as Sereias, uma representação daquilo que fora a emancipação do sujeito. O entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho, que constitui a essência da civilização, está conservado nessa narrativa que registra, de modo alegórico, todo o esforço necessário para que se formasse o eu e, juntamente com ele, a civilização ocidental. É na luta pela negação da própria natureza, negando os desejos e a sensibilidade, se submetendo a grande sofrimento que se conquista a unidade da vida e a identidade como sujeito. Como podemos observar em uma passagem da *Dialética do esclarecimento*:

O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a provação não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre se cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para frente e esquecer o que foi posto de lado. [...] A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor de terras que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro, e quanto maior se torna a sedução, tanto mais fortemente ele se deixa atar, exatamente como, muito tempo depois, os burgueses, que recusavam a si mesmos a felicidade com tanto maior obstinação quanto mais acessível ela se tornava com o aumento de seu poderio. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 45)

A vida sem prazer e uma promessa de felicidade futura ou sempre adiada é o que norteia a vida na civilização. O prazer é relegado ao mundo da arte e somente ali é tolerável, porque se tornou um saber distante da prática e do cotidiano, não tendo mais o poder de interferir na vida, se tornando inútil. O efeito que a arte pode provocar na sociedade moderna é o mesmo que o canto das Sereias pode provocar em Ulisses. Ulisses até escuta o canto das Sereias, mas permanece imóvel. O mundo da arte se torna distante do mundo civilizado, pois o que ele tem a oferecer é exatamente o que foi deixado para trás, isto é, um outro tipo de relação com a natureza e do indivíduo com ele mesmo. Em outras palavras, uma outra percepção da realidade, uma outra experiência. O que Ulisses deixa para trás se torna um mundo sombrio apesar de ainda estar muito próximo dele. A ordenação fixa do tempo permite que ele resista a um retorno. O esquema tripartido do tempo, como a única forma existente do tempo, libera o presente do poder do passado, desterrando-o para além do irrecuperável. Nas próprias palavras de Adorno e Horkheimer:

Os laços com que irrevogavelmente se atou à práxis mantêm ao mesmo tempo as Sereias afastadas da práxis: sua sedução transforma-se, neutralizada num mero objeto de contemplação, em arte. Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso. Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação da natureza. As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 45)

A luta contra a sedução do cântico das Sereias é, por assim dizer, uma representação da luta que cada indivíduo deve travar para que o seu eu possa se constituir. Em suma, como diz Habermas (1929-), em *O discurso filosófico da Modernidade* (1985), Adorno e Horkheimer percorrem episódio por episódio da *Odisseia* para descobrir o preço que o experiente Ulisses tem de pagar para que seu eu saia fortalecido e consolidado das aventuras sucedidas. Os episódios relatam perigos, astúcias e fugas, e a renúncia autoimposta pela qual o eu, que aprende a dominar o perigo, conquista a própria identidade e, ao mesmo tempo, despede-se da felicidade do arcaico ser um só com a natureza, tanto a exterior como a interior (HABERMAS, 2002, p. 157).

Na história da filosofia, particularmente com Bacon (1561-1626), poder e conhecimento se associam. Como afirmam Horkheimer e Adorno: “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” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 19). Mas para poder colocá-los na posição de senhores foi necessário desencantar o mundo, dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. O mesmo que fora feito por Xenófanés (570-475 a.C.), quando ridiculariza os deuses da Antiguidade, considerando-os mera projeção da subjetividade humana, também será feito mais tarde pela lógica, quando essa denuncia as palavras como “moedas falsas”, carregadas de elementos míticos e, convenientemente, as substitui por “fichas neutras”. O animal totêmico, os sonhos do visionário, a Ideia absoluta, ou qualquer outro

conceito metafísico se tornam equivalentes. Todos são condenados. Nesse sentido, como também afirmam Horkheimer e Adorno: “No caminho para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21). A causa foi o último conceito filosófico que serviu de padrão à crítica científica, pois se tratava de um conceito que, embora secularizado, tinha por conteúdo o princípio criador. Enquanto a filosofia ainda buscava alguma definição moderna de substância e qualidade, de ação e paixão, do ser e da existência, a ciência moderna já não mais necessitava dessas categorias para pensar. Todas foram consideradas categorias metafísicas que remetiam às antigas potências míticas. As categorias pelas quais a filosofia ocidental explicava a ordem natural não eram outra coisa senão os lugares antes ocupados por imagens mitológicas. Na história da filosofia: “As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21). Se as Ideias de Platão (428-347 a.C.) capturaram os deuses patriarcais do Olimpo no *logos* filosófico, mais tarde, o esclarecimento reconhece nelas e no legado aristotélico da metafísica, com sua pretensão de verdade dos universais, nada mais que superstições. Com o progresso do esclarecimento, a matéria deve ser dominada sem nenhum recurso ilusório de forças soberanas ou imanes e sem a ilusão de qualidades ocultas, pois os critérios se tornam outros: “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21).

Na verdade, o processo de esclarecimento se manifesta contraditório por representar, ao mesmo tempo, uma promessa de libertação e emancipação e um caminho que parece conduzir, inevitavelmente, à submissão do homem a um controle cada vez maior. A mesma dominação que se impõe à natureza também se impõe ao homem que deve ser instituído como sujeito. A dominação da natureza não deixa de ser a dominação do próprio homem, porque ele também é natureza. Diz Horkheimer na *Eclipse da razão* que “O ser humano, no processo de sua emancipação, compartilha o destino do resto de seu mundo. A dominação da natureza envolve a dominação do homem” (HORKHEIMER, 1976, p. 104). Para se constituir como sujeito foi preciso negar a natureza presente nele mesmo, ou seja, seus sentimentos, suas paixões, seus desejos ou tudo aquilo que há nele e que o torna imprevisível, incalculável ou de difícil controle, porque não se enquadra na lógica da racionalidade. Também ele deve se submeter à mesma lógica com a qual aprendeu a dominar a natureza. Para tanto, tudo o que é diferente é igualado, mas o preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo, ou seja, nada pode permanecer o que é. As qualidades são dissolvidas. O esclarecimento corrói a injustiça da desigualdade e as qualidades não são dissolvidas apenas no pensamento, pois os homens são forçados à real conformidade: recebem seu eu como pertencente a cada um, diferentemente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual.<sup>5</sup> A lógica formal é que fornece os elementos para a unificação que põe

---

<sup>5</sup> Como comenta Jay (2008, p. 342), o temor mais premente da Escola de Frankfurt depois da Guerra era justamente a obliteração de determinados elementos da subjetividade que representavam importantes conquistas para a humanidade. Nos estudos sobre a cultura de massa e sobre a personalidade autoritária constata-se que a existência

ordem ao caos de um mundo desprovido de sentido. É ela que fornece o paradigma do cálculo. Com isso, a mesma forma de pensar impera tanto na troca mercantil quanto na justiça burguesa e a sociedade passa a ser dominada pela equivalência. Tudo é reduzido a grandezas abstratas e o heterogêneo se torna comparável. O que permanece qualitativo, porque não pode ser reduzido a número, unidade ou quantidade deve ser banido dos domínios do conhecimento. Como afirmam os autores: “Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 24). É esta identidade de tudo com tudo, ou seja, a equivalência, a homogeneidade, a ausência de qualidade que dá, então, unidade à natureza. Segundo os autores:

As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o objeto sem sentido e o sujeito doador de sentido, entre o significado racional e o portador ocasional de sentido. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 25).

A essência desse saber se revela como a técnica, que não visa conceitos e imagens nem o prazer do discernimento e da busca da verdade, mas o método, a *operation*, isto é, o procedimento eficaz. Conhecer é simplesmente poder manipular. O verdadeiro objetivo do conhecimento e da ciência não está em produzir discursos capazes de proporcionar algum prazer, respeito, ou na capacidade de impressionar, mas em trabalhar na descoberta de particularidades antes desconhecidas para melhor prover e auxiliar a vida. A utilidade é o perfil dominante desse saber. A autoconservação do sistema e daqueles que são por ele providos é o único objetivo justificável. O sistema preserva a vida, mas a vida em jogo é vazia de sentido. Trata-se de um círculo vicioso, no qual a vida é preservada na medida em que ela sustenta o sistema que, por sua vez, também a sustenta. Fora dessa lógica não há alternativa para outro modo de vida. De resto, tudo é apenas supérfluo, desnecessário e desperdício de energia, de tempo e de recursos. Diante do progressivo avanço do esclarecimento, todo conteúdo envolto em mistério teve de ser esvaziado e nenhum reduto no qual ele pudesse existir pôde permanecer. O conhecimento dominador teve seu preço, o isolamento do sujeito num mundo abstrato e totalmente definido que fora forjado à custa da limitação de uma experiência mais ampla do mundo. Toda experiência se limita a uma experiência racional. Por isso, esse sujeito não pode ter outro tipo de percepção senão aquela já totalmente definida como a única forma válida de conhecimento. Como observam os autores:

A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* baniou o pensamento, Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa

---

da individualidade autêntica vinha declinando em uma velocidade alarmante. Isso não significa, segundo Jay, que a Escola de Frankfurt quisesse ressuscitar o velho indivíduo burguês em crise. Na verdade, percebia que a sua substituição por homens-massa manipulados representava uma perda de liberdade, isto é, uma perda de autonomia, portanto, um verdadeiro retrocesso social. Para Adorno, o indivíduo era um instrumento de transição que não podia ser eliminado como um mito e precisava ser preservado numa síntese superior. Embora o indivíduo burguês, definido em oposição ao todo, não fosse inteiramente livre, pois representava um momento de negatividade em relação à unificação dos interesses particulares com os interesses universais, ou seja, ao mesmo tempo em que, de um lado, era livre, mas, de outro, não, sua liberdade negativa, no entanto, era um momento da totalidade dialética. A sociedade burguesa anterior à sociedade de massas abrigava contradições tangíveis que preservavam as negações de suas tendências dominantes. Na identificação forçada do homem-massa com a totalidade social das modernas sociedades se perdia essa negação e com ela o espaço para qualquer grau de liberdade e autonomia.

progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. É o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão somente o que a razão já colocou no objeto. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 38)

Essa identidade entre pensamento e realidade é um importante fator que leva o sujeito à crise. Esse conhecimento não levou a outra coisa senão à radicalização da angústia mítica, qual seja, a do sentimento de impotência diante daquilo que está dado, isto é, diante da realidade existente que pode ser apenas constatada.

### **Arte e *mimesis*: a ampliação da experiência**

Horkheimer e Adorno contrapõem à razão instrumental a chamada arte autêntica. Tendo sido proscrita desde Platão, e mantida até hoje fora dos domínios do conhecimento, a arte poderia, por sua vez, proporcionar uma outra experiência do mundo.<sup>6</sup> Como dizem no *Prefácio*, a crítica ao esclarecimento visa preparar um conceito positivo de esclarecimento que o liberte do emaranhado que o prende a uma dominação cega (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 15). Como comenta Assoun, em Horkheimer e Adorno, a história da civilização é caracterizada como a história da renúncia, do sacrifício e da luta contra a natureza do próprio homem. Mas se a contradição está na própria razão, como a Teoria Crítica poderia intervir? Testemunhando contra o ideal instrumental por meio de uma atitude designada pelo termo *mimesis*. Adverte Jeanne Marie Gagnebin (1997, p. 87) que a posição de Adorno em relação ao conceito de *mimesis* evolui no decorrer dos seus escritos, mas a sua primeira atitude é a da rejeição.<sup>7</sup> Simbolicamente, segundo Assoun, com esse termo faz-se apelo à lúdica infantil contra o sério da razão adulta que é norteadada pela repressão. Com isso, os autores propõem uma reativação do elemento estético e a teoria da cultura da Escola de Frankfurt adquire todo o seu sentido como momento alternativo, em sentido forte, da filosofia da história. O ideal da adaptação-submissão da natureza eclipsou a relação de pura imitação fundada sobre a imagem, condenada desde Platão. Para Horkheimer e Adorno a filosofia deve colocar-se, assim, a serviço da *mimesis*, não contra a razão, mas justamente para encontrar uma alternativa diante da razão instrumental e de suas consequências para o próprio homem. De qualquer modo, Adorno dá continuidade a essa perspectiva em sua obra *Minima moralia*, de 1951, quando se afigura como legítimo um regresso

---

6 Afirma Franca Sera (2022, p. 7), no artigo “Modernità, opera d’arte e creatività: introduzione alla Mimesis adorniana”, que a obra de arte tem a capacidade de repetir e duplicar a própria estrutura de nossa experiência. Nesse sentido, a arte revela o funcionamento de nossa percepção ou de nosso conhecimento do mundo, na medida em que o reproduz numa obra, trazendo-o à luz, ou seja, tornando-o conhecido.

7 Segundo Gagnebin (1997), Adorno retoma a crítica platônica da passividade do sujeito na *mimesis* e a aprofunda graças às suas leituras de Freud (1856-1939) e de etnologia. Tanto a psicanálise como a etnologia a caracterizam como comportamento regressivo. No Freud de *Além do princípio do prazer* (1920), essa regressão remete à pulsão de morte, ao misterioso desejo de dissolução do sujeito no nada. No caso da etnologia, considerando textos de autores franceses da época, como R. Caillois (1913-1978) e M. Mauss (1872-1950), citados por Adorno e Horkheimer, o comportamento mimético é caracterizado como um comportamento regressivo de assimilação ao perigo, na tentativa de desviá-lo. Para se salvar do perigo, o sujeito desiste de si mesmo, perdendo-se. Em suma, a reflexão de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, consiste em demonstrar como a razão ocidental nasce da recusa do pensamento mítico e mágico. Apenas em momento posterior Adorno reconhecerá o valor positivo da *mimesis*.

a certas formas de expressão subjetiva, como introdução de um novo operador que assegura uma continuidade ética do mimetismo. Não se trata, segundo Assoun (1991, p. 83-86), de uma simples introversão, mas da necessidade de se reintroduzir o sentido do mundo. Com isso, romper-se-ia a relação de dominação, ou seja, de que o conhecimento só tem valor na medida em que permite a dominação e a exploração. É essa nova experiência do mundo, que abandona a necessidade da dominação, que pode levar à emancipação plena. No entanto, como comenta Jay, a partir da década de 1940, nenhum trabalho da Escola de Frankfurt trouxe uma orientação programática sobre métodos ou propostas concretas para modificar a sociedade. Não que antes desse período isso tenha sido feito, mas, pelo menos, havia sempre uma convocação à práxis. Cada vez mais, qualquer tentativa de realizar as promessas da filosofia, ou seja, de utilizá-la como propaganda para promover a mudança social, é tratada como instrumentalização. Na *Eclipse da razão*, Horkheimer critica o ativismo, principalmente, o ativismo político como o único meio de realização da ação, ou seja, da práxis. A reconciliação com a natureza era o objetivo óbvio, mas o que isso significava nunca foi plenamente explicitado. Na verdade, apenas sabemos o que isso não significa. Tal reconciliação não significa a submissão do homem a forças naturais hipostasiadas, não significa uma retomada da dialética da natureza de Engels (1820-1895), não significa sucumbir a uma apoteose da natureza e também não significa o anseio nostálgico por um idealizado estado de natureza. Além disso, uma reconciliação total, no sentido de uma identidade total, só poderia significar a regressão a um estado de impotência não mediada. A Teoria Crítica continuou a enfatizar a não-identidade a fim de impedir a redução do sujeito ao objeto e vice-versa. A utopia da reconciliação não seria preservada na unidade do objeto e da percepção, mas na oposição reflexiva entre eles. Para Horkheimer e Adorno, não era a natureza, em si, a inimiga da dominação, mas a memória dela. A memória teve um papel central para a Escola de Frankfurt na compreensão da crise da civilização moderna. Em relação a esse aspecto, o componente freudiano da Teoria Crítica aparece em primeiro plano. Um dos maiores custos do progresso foi, para Horkheimer e Adorno, o recalçamento da dor e do sofrimento causados pela dominação da natureza, que não significa apenas o domínio de algo externo, de algo distinto do homem, mas dele próprio. Como ainda observa Jay, problemático era também o modo pelo qual deveria ocorrer tal reconciliação. Nesse sentido, é introduzido o conceito de mimese. Esse conceito já havia sido utilizado por alguns pensadores como Durkheim (1858-1917) e Freud (1856-1939), mas o uso foi, principalmente, no sentido de elemento explicativo para o comportamento grupal e mais ainda para o comportamento das massas e das multidões. Embora a Escola de Frankfurt também o tenha utilizado para essa finalidade, o desenvolve num outro sentido. Em 1941, a importância da mimese infantil é introduzida para refutar as teorias nazistas das características raciais hereditárias. Também em conferências posteriores e na *Eclipse da razão*, Horkheimer faz uso desse conceito. Para ele, a imitação era um dos meios primários de aprendizagem na primeira infância. A socialização posterior educa a criança em sentido contrário, em favor de um comportamento racional orientado para objetivos. O processo de esclarecimento, na constituição da civilização ocidental, procurou eliminar a mimese. A adaptação consciente e a relação de dominação a substituem. Nesse sentido, o progresso da ciência, com a substituição da imagem pela

fórmula, é uma manifestação dessa mudança. No entanto, a mimese não foi plenamente superada na nossa civilização. Recalcada em favor de uma promessa de realização das potencialidades do homem que, na verdade, não se cumpre, ela retorna de forma destrutiva. Quando não há nada além do *status quo* e toda esperança de felicidade é reduzida à preservação do existente e no aumento da pressão para preservá-lo, o impulso mimético retorna de uma forma regressiva e distorcida. Mas, a mimese, em si mesma, não era, para Horkheimer, a fonte do mal. Pelo contrário, era saudável quando significava a imitação dos aspectos da natureza que afirmavam a vida. A tarefa da filosofia deveria ser, portanto, a de despertar a lembrança da mimese infantil então obscurecida pelo processo que moldou nossa civilização (JAY, 2008, p. 332-336). Ainda viva, mas nos limites da arte autêntica, a mimese não-destrutiva poderia oferecer um outro paradigma para uma experiência do mundo livre das relações de dominação.

### **Emergência e crise da individualidade**

Diz Horkheimer, na *Eclipse da Razão*, que “A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu” (HORKHEIMER, 1976, p. 139). Essa crise se torna visível no momento em que toda a ilusão da tradição filosófica em torno da razão e do indivíduo começa a se dissipar. A razão, outrora concebida como um instrumento do eu, se revela, na experiência atual do indivíduo, em contradição com a sua função originária. Nas palavras de Horkheimer, “A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço” (HORKHEIMER, 1976, p. 139). O próprio indivíduo não é mais que uma entidade histórica, cuja percepção da identidade se dá nos limites das condições histórico-sociais existentes. Prova disso é que a percepção da identidade do eu sequer é igual em todas as pessoas. Como exemplo, é mais definida nos adultos do que nas crianças. O que revela não se tratar de uma entidade natural, porque a criança deve aprender a dizer “eu”, aprendendo a se conceber como tal. Essa mesma situação se revela no caso dos aborígenes, das populações oprimidas como os negros e das brancas e pobres na América do Sul. O “eu” existente entre os povos em situação de submissão é apenas condicionado pela imitação dos seus superiores. Do mesmo modo, afirma ainda Horkheimer, “a individualidade entre as massas é de longe menos integrada e persistente do que entre os componentes da chamada elite” (HORKHEIMER, 1976, p. 140). A individualidade ou a identidade do eu precisam ser estimuladas por determinadas condições sociais para que possam emergir em algum momento. Sem esse estímulo ela não acontece. Nesse sentido, diz Horkheimer:

A individualidade pressupõe o sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome da segurança, da manutenção material e espiritual da sua própria existência. Quando os caminhos para uma tal vida são bloqueados há muito pouco incentivo a furta-se aos prazeres momentâneos. (HORKHEIMER, 1976, p. 140)

Foi na Grécia antiga, segundo Horkheimer, que se criou o conceito de individualidade e se estabeleceu os padrões da cultura ocidental. O modelo de indivíduo lá criado tem origem na imagem do herói grego. Audaz, autoconfiante, ele triunfa na luta pela sobrevivência e se emancipa da tradição e da tribo. O conceito de heroísmo é inseparável do conceito de sacrifício. O herói trágico se origina do conflito entre a

tribo e seus membros, mas um conflito onde o indivíduo é sempre derrotado. Por isso, a vida do herói ainda não pode ser considerada propriamente a manifestação da individualidade, mas apenas um prelúdio ao seu nascimento. O único herói de Homero que parece de fato ter uma individualidade é Ulisses, que é demasiado ardiloso para parecer um herói.<sup>8</sup> O indivíduo grego típico floresceu na época da *polis*, na cidade-estado, com a cristalização de uma classe burguesa. Na ideologia ateniense, o estado era ao mesmo tempo superior e anterior aos seus cidadãos. Mas essa predominância da *polis* antes facilitou do que embaraçou a ascensão do indivíduo, estabelecendo um equilíbrio entre o estado e seus membros, entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade. Para Horkheimer (1976, p. 142), isso ficou muito bem retratado na *Oração Fúnebre de Péricles*. A exemplo de Florença no século XV, como quando em outros momentos a cultura urbana atinge seu cume, sempre se realiza um equilíbrio semelhante de forças psicológicas. Fato é que os destinos dos indivíduos sempre estiveram ligados ao desenvolvimento da sociedade urbana. O habitante da cidade é o indivíduo propriamente dito.

Segundo Horkheimer, é com Platão que acontece a primeira tentativa sistemática de se elaborar uma filosofia da individualidade de acordo com os ideais da *polis*. Diz ele que Platão:

Concebeu o homem e o estado como estruturas harmoniosas e independentes de inteligência, desejo e coragem, melhor organizadas quando a divisão de trabalho correspondesse aos respectivos aspectos do psiquismo tripartite do homem. Em sua *República*, projeta um equilíbrio entre a liberdade individual e o controle coletivo no interesse da comunidade. (HORKHEIMER, 1976, p. 143)

Platão até chega a indicar o caminho para o individualismo, afirmando que a cada homem cabe desenvolver suas potencialidades inatas. No entanto, de acordo com a teoria das almas, ou das três partes da alma, isto é, concupiscente (*Épithymia*), irascível (*Thymós*) ou racional (*Nous*), cada um tem seu lugar predeterminado na sociedade por uma teologia preexistente, que é a expressão de uma realidade e harmonia eterna. Por isso, não tem sentido algum resistir a ela. A vida e a existência são governadas por forças irresistíveis e inflexíveis. Resistir a ela seria tão absurdo quanto imaginar algum organismo tentando resistir ao ritmo das estações ou ao ciclo de vida e morte. Essa sociedade harmoniosa, mas estática, está fundada no trabalho escravo. Como ensina Aristóteles (384-322 a.C.), nesse aspecto, não divergindo de Platão, alguns nascem escravos e outros livres e a virtude do escravo, da mulher e da criança consiste na obediência. Como conclui Horkheimer (1976, p. 144): "Segundo essa filosofia, somente os homens livres podem aspirar à espécie de harmonia que nasce da competição e do acordo". E também: "A insistência sobre a ordem imutável do universo, que implica uma visão estática da história, impede a esperança de uma emancipação progressiva do sujeito de uma eterna infância tanto na comunidade quanto na natureza" (HORKHEIMER, 1976, p. 144). Mas é Sócrates (470-399 a.C.), diz Horkheimer, o verdadeiro arauto da

---

<sup>8</sup> Como afirma Jeanne-Marie Gagnebin (1997, p. 88), Ulisses é a descrição do penoso caminho que rejeita a assimilação simbiótica mimética com a natureza para forjar um sujeito que se constitui mediante o trabalho e se torna consciente de si na sua diferença radical, na sua separação do outro. Ulisses encarna a passagem do *mythos* ao *logos*: ele não é mais o herói mítico dotado pelos deuses de uma força física mágica, mas também ainda não é o indivíduo desamparado que só pode contar com sua inteligência particular. Ulisses está no limiar, na passagem entre essas duas figuras.

ideia abstrata de individualidade, porque foi o primeiro a afirmar explicitamente a autonomia do indivíduo. Para Horkheimer:

A afirmação da consciência por Sócrates elevou a relação entre o indivíduo e o universo em um outro nível. O equilíbrio não era mais inferido da harmonia estabelecida dentro da *polis*; pelo contrário, o universal era agora concebido como uma verdade interior, quase autocertificadora, instalada no espírito humano. (HORKHEIMER, 1976, p. 145)

Isso pode ser observado no conflito de Sócrates com os juízes atenienses durante seu julgamento. Não era suficiente desejar ou fazer as coisas corretamente. Era necessária a reflexão. “A escolha consciente era uma condição prévia do modo de vida ético” (HORKHEIMER, 1976, p.145). É assim que Sócrates entra em conflito com os juízes que representam os costumes e o culto sagrado. Segundo Horkheimer:

Seu julgamento parece marcar o momento na história cultural em que a consciência individual e o estado, o ideal e o real, começam a ser separados como por um abismo. O sujeito começa a pensar em si mesmo- em oposição à realidade externa- como a mais alta de todas as ideias. (HORKHEIMER, 1976, p. 145-146)

A partir daí a filosofia adquire um outro perfil, ou seja, o de uma busca de consolo através das harmonias interiores. As filosofias helenistas pós-socráticas, a exemplo do estoicismo, são permeadas pelo sentimento de resignação. O maior bem do homem é a autarquia, conquistada quando não se deseja nada além do necessário para uma vida independente. Mas essa fuga do sofrimento, segundo Horkheimer, dissocia o indivíduo de sua comunidade, conduzindo-o a renunciar a intervir na realidade. Assim, o indivíduo tende a se submeter à tirania da realidade. Se o indivíduo se afasta da participação política, a sociedade regride e ameaça pôr fim a todos os vestígios da individualidade. Por isso, “O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão” (HORKHEIMER, 1976, p. 146). A emancipação do indivíduo não é a sua emancipação da sociedade, mas o resultado da superação da atomização social. Atomização que atinge seu cume em momentos de coletivização e massificação.

Uma nova fase do desenvolvimento da individualidade ocorre com o advento do cristianismo. O indivíduo cristão emerge, segundo Horkheimer, das ruínas da sociedade helenística com o acréscimo de um novo elemento. A aspiração à individualidade é agora imensamente reforçada pela doutrina de que a vida na Terra é mero interlúdio na história eterna da alma. O valor da alma é acentuado pela ideia da imagem e semelhança da criatura com o Criador e na expiação de Cristo por toda a humanidade. A ideia de alma como luz interior, como lugar da residência de Deus, preenche um vazio que havia na antiguidade. Como afirma Horkheimer: “A ideia de autopreservação se transforma num princípio metafísico que garante a vida eterna da alma; pela própria desvalorização de seu ego empírico, o indivíduo adquire uma nova profundidade e complexidade” (HORKHEIMER, 1976, p. 147).

Mas o indivíduo moderno tem ainda outras características: “A morte adquire um aspecto duro e implacável, e a vida do indivíduo tornou-se um valor absoluto insubstituível” (HORKHEIMER, 1976, p. 148). Hamlet é considerado, então, o primeiro indivíduo moderno, porque encarna a ideia de individualidade ao temer o caráter decisivo da morte e o terror do abismo. Embora o personagem de Shakespeare (1564-

1616) não tenha mais a fé cristã, ele ainda conserva a alma cristã. É isso que marca a origem do indivíduo moderno. O cristianismo promoveu a negação da vontade em favor da eternidade da alma. Esse valor infinito de cada indivíduo penetra em todos os âmbitos da cultura ocidental. A internalização dessa ideia acentua a individualidade. Negando-se a si mesmo, imitando o sacrifício de Cristo, o indivíduo adquire uma nova dimensão e um novo ideal para modelar sua vida na Terra. A Igreja chega, então, a estender seu domínio sobre uma esfera nunca antes invadida pelas instituições sociais da Antiguidade clássica, ou seja, sobre a vida interior. Mas ao final da Idade Média, tanto o campo temporal quanto o espiritual acabam escapando do controle da Igreja. A Reforma e o Iluminismo filosófico entram em cena, acrescentando novos elementos à ideia de indivíduo. Com a Reforma, o indivíduo se libera da hierarquia da Igreja e seu contato com Deus já não necessita mais de mediação. Com o Iluminismo emerge o liberalismo e a noção de indivíduo atomizado, cujo símbolo mais expressivo é a mônada setecentista. O indivíduo também se desembaraça das armadilhas metafísicas para se tornar uma síntese de seus próprios interesses. O individualismo, coração do liberalismo burguês, vê a sociedade como um todo que progride, automaticamente, apenas através da interação de interesses divergentes num mercado livre. Era a crença de que bastava procurar os interesses particulares para se manter como um ser social (HORKHEIMER, 1976, p. 149). Esse princípio do liberalismo conduz, evidentemente, a um conformismo. A sociedade não era outra coisa senão um agregado de indivíduos com interesses particulares e, conseqüentemente, o palco de uma competição irrestrita de interesses privados. Estar preparado para as contingências da economia e da política e se projetar para o futuro era o que estimulava os empresários que se viam como os provedores do estado e da comunidade. Provedor do estado e da comunidade foi a individualidade gerada naquela ocasião. Mas essa figura do empresário independente também entra em declínio na época dos grandes negócios. A possibilidade de planejar um futuro mais distante não está mais em suas mãos. O indivíduo contemporâneo até tem mais oportunidades do que seus ancestrais, mas suas perspectivas têm prazos bem mais curtos. Como afirma Horkheimer (1976, p. 151): "Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido, cativo do presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade". O indivíduo está cada vez mais refém de forças sociais e econômicas. Como ainda afirma Horkheimer (1976, p. 151): "O futuro do indivíduo depende cada vez menos da sua própria prudência e cada vez mais das disputas internacionais entre os colossos do poder. A individualidade perdeu sua base econômica". O típico indivíduo completamente submisso de outrora, se torna predominante. Emerge na sociedade contemporânea a figura daquele indivíduo que só reage, imitando os traços e atitudes de todas as coletividades que o rodeiam: grupos de jogos, colegas de turmas, torcida de time esportivo que o forçam ao conformismo e a uma assimilação sem precedentes. É a transformação do indivíduo em membro de alguma organização, do sacrifício de suas potencialidades em proveito da capacidade de se adaptar para conseguir sobreviver, mas pelo mais antigo meio de sobrevivência, o mimetismo, que é a negação de si, a dissolução de seu eu. A massificação, a indústria cultural são hoje a máxima realização dessa realidade. A moderna cultura de massas glorifica o mundo tal como ele é, mas não remete a nada que o transcenda, levando ao conformismo. É diferente o caso da

arte realista que retratava a realidade, mas para julgá-la. Diz Horkheimer (1976, p. 151) que: “Por ser a moderna sociedade uma totalidade, o declínio da individualidade afeta tanto os grupos sociais mais baixos quanto os mais altos, o trabalhador não menos que o homem de negócios”. O importante atributo da individualidade, a ação espontânea, encontra-se em crise não apenas na sociedade capitalista, mas também na socialista. Até mesmo a espontaneidade da classe operária é afetada pela dissolução geral da individualidade.

## Conclusão

O entrelaçamento entre a crise do *logos* e a crise da política se manifesta claramente quando o destino da razão coincide com o destino da individualidade. Na medida em que a razão entra em crise, a individualidade autêntica entra em declínio. Se o processo de esclarecimento corresponde à conquista de autonomia por parte do indivíduo, ao que assistimos, na sociedade moderna, é à perda dessa autonomia. Não é o caso de simplesmente condenar a razão em favor do irracionalismo nem o de comemorar a crise da individualidade, identificando-a simplesmente à derrocada do indivíduo burguês, mas o caso de pensar numa forma superior de individualidade que não se limite à atomização, ao isolamento, ou ao fechamento numa interioridade que leve à fuga da realidade e à renúncia da ação. Procurar formas de resistência a todo tipo de massificação e de perda da individualidade é hoje uma questão incontornável para a sobrevivência da liberdade, da democracia, do estado de direito e dos direitos humanos. Como podemos observar na *Minima Moralia*, o indivíduo tal como é, deve sua cristalização às formas da economia política, em especial à organização do mercado urbano. Mesmo como oponente da pressão da socialização, ele permanece seu mais autêntico produto. A crise e a dissolução da individualidade contemporânea não devem ser atribuídas aos indivíduos em si, mas ao princípio social da individualização e à tendência da sociedade (ADORNO, 2008, p. 145). Daí a necessidade de se pensar num conceito superior de individualidade. Uma luz que poderia muito bem iluminar essa questão é o da crítica da criatividade artística individual. A ideia da obra de arte como mera expressão da criatividade individual era estranha aos frankfurtianos, como afirma Jay (2008, p. 233-234). Horkheimer retoma a tese kantiana de que todo ato estético está impregnado de um componente de humanidade comum, de esperança compartilhada no potencial da humanidade, acrescentando que o sujeito supraindividual não era abstratamente transcendental como supusera Kant, mas histórico. O sujeito artístico era, em certo sentido, social e individual. Por isso, as obras de arte expressam tendências sociais e objetivas, não previstas por seus criadores. A liberdade criadora do artista é, de certo modo, ilusória. Adorno também afirma, como observa Jay, que a obra de arte não é reflexo da alma nem encarnação da Ideia platônica. Não é o ser puro, mas um campo de forças entre sujeito e objeto.

Diz Habermas (2002, p. 153-155), em seu *O discurso filosófico da Modernidade*, que a *Dialética do esclarecimento* é a obra mais pessimista de Adorno e Horkheimer, pois procuram conceitualizar o processo de autodestruição do esclarecimento. Em primeiro lugar, revelam a cumplicidade secreta entre mito e esclarecimento. O mundo moderno, completamente racionalizado é desencantado apenas na aparência, pois vê os antigos

deuses desmistificados reaparecerem na forma de poderes anônimos. Em segundo lugar, revelam uma outra cumplicidade, a da associação entre razão e poder. A razão é despida definitivamente de sua pretensão de validade por ser assimilada pelo poder. A capacidade crítica de tomar posição, de distinguir entre enunciados válidos ou inválidos é iludida na medida em que poder e pretensões de validade entram em uma turva fusão. Para Habermas, ao reduzir a crítica da razão instrumental a esse núcleo, a *Dialética do esclarecimento* nivela a imagem da modernidade. Entende ele que, na modernidade, a força da negação, a capacidade de discriminar, longe de ser paralisada é potencializada. A *Dialética do esclarecimento* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural que foi conservado nos ideais burgueses. Não há como negar a existência de uma dinâmica teórica que impele as ciências e a autorreflexão das ciências cada vez mais para além da produção e do saber tecnicamente útil. Também não se pode negar a existência de uma fundamentação universalista do direito e da moral que encontram uma personificação, ainda que incompleta, nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação da identidade. Por fim, não há como negar a existência da força explosiva das experiências estéticas de uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana. A exposição niveladora desconsidera os traços essenciais da modernidade cultural e a radicalidade da crítica coloca em risco o próprio projeto do esclarecimento. Dessa maneira, procurando escapar do mito da racionalidade com respeito a fins convertido em poder objetivo, a crítica articulada por Adorno e Horkheimer dificilmente abre alguma perspectiva (HABERMAS, 2002, p. 161-163). Todavia, para Amy Allen, a *Dialética do esclarecimento*, longe de ser um beco sem saída para a Teoria Crítica, pode ter aberto importantes caminhos para a filosofia. Caminhos que merecem ser retomados. O foco deveria ser, justamente, o da relação entre racionalidade e dominação da natureza interior e exterior. Habermas acusa Horkheimer e Adorno de terem entrado em um beco sem saída ao reduzir tudo a relações de poder, mas ele mesmo não teria cometido o erro de isolar demais a razão comunicativa das relações de poder? Adorno e Horkheimer, em vez de condenar a razão, não estariam apontando um outro caminho possível para a Teoria Crítica? O futuro da Teoria Crítica não estaria na sua capacidade de recuperar os *insights* de um conceito histórico e dialético de razão e poder? Segundo Allen (2014, p. 12), a própria noção de uma dialética do esclarecimento, tal como fora elaborada por Adorno e Horkheimer, estaria fornecendo uma estrutura para pensar através do emaranhado entre poder e razão sem reduzir, unilateralmente, a razão à dominação. É verdade que a barbárie a que Adorno e Horkheimer se referem não se resume às formas históricas e institucionais concretas que o iluminismo deu origem no século XVIII. A própria racionalidade é descrita como corrosiva e totalitária. Portanto, trata-se certamente de um processo mais geral de racionalização progressiva que permite ao ser humano exercer um poder cada vez maior sobre a natureza, sobre outros seres humanos e sobre si mesmo. Por outro lado, é preciso considerar que também afirmam, no prefácio da *Dialética do esclarecimento*, que o objetivo é o de desmascarar as tendências autodestrutivas do esclarecimento, mantendo a esperança de uma concepção positiva de esclarecimento. A razão iluminista deve refletir sobre esses elementos regressivos para não condenar seu destino à barbárie (ALLEN, 2014, p. 13).

Ao proclamar a identidade entre poder e razão, autores como Nietzsche (1844-1900) e Sade (1740-1814) não necessariamente condenam o esclarecimento, mas podem permitir ao esclarecimento refletir sobre suas próprias tendências regressivas. Inclusive, perceber que poder e razão não são idênticos, podendo se separar. A possibilidade de romper com os limites do esclarecimento está numa forma de reflexão aberta exemplificada na mimese, porém não restrita a ela.

Para Allen (2014, p. 14), a relação dialética entre negativo, totalitário, regressivo, bárbaro, esclarecimento como dominação e como capacidade de autorreflexão é o núcleo filosófico do livro, mas frequentemente tem sido mal interpretado pelos críticos e comentadores. Seria um equívoco considerar o projeto da *Dialética do esclarecimento* como negativo, visando apenas desmascarar a razão iluminista, reduzindo-a à dominação totalitária, à razão instrumental. O problema de muitas das interpretações da *Dialética do esclarecimento*, dentre elas está a de Habermas, é a de não entender que o objetivo dessa obra pode não ser o de resolver o paradoxo do esclarecimento, ou seja, do entrelaçamento entre razão e poder, racionalidade e dominação, mas o de iluminar esse paradoxo para pensar nas suas implicações. No processo dialético exposto, não haveria a estrutura de duas concepções opostas, típica da dialética, buscando uma síntese num conceito superior e mais complexo, mas a estrutura de uma aporia, uma vez que a racionalidade iluminista não pode ser liberdade e dominação ao mesmo tempo. Portanto, a *Dialética do esclarecimento* estaria empregando uma noção de dialética onde a contradição não deve ser resolvida, porque não pode haver reconciliação sem fazer violência a um dos dois elementos em contradição (ALLEN, 2014, p. 16-17). Adorno e Horkheimer não estariam oferecendo uma visão negativa e abstrata da racionalidade iluminista, mas postulando a aporia da tensão essencial entre esclarecimento e relações de poder, entendidas como controle ou dominação da natureza interior e exterior. Aliás, o objetivo fundamental da *Dialética do esclarecimento* seria o de revelar essa aporia (ALLEN, 2014, p. 19). O desdobramento histórico desse emaranhado, que levou à barbárie e ao totalitarismo no século XX, não precisa ser entendido como inevitável, como historicamente necessário. Adorno e Horkheimer são críticos de uma visão teleológica da história. O resultado histórico é contingente. Os autores da *Dialética do esclarecimento* não esperam separar definitivamente razão e poder, mas tornar a razão autoconsciente de seus inevitáveis emaranhados com o poder (ALLEN, 2014, p. 20). Concluindo, o conceito de iluminismo não é em si bárbaro ou totalitário, mas profundamente ambivalente, no sentido de que tem o potencial de descer à barbárie e ao totalitarismo. Portanto, tem outros potenciais, incluindo o potencial para refletir sobre suas próprias tendências regressivas (ALLEN, 2014, p. 21). Já dizia Walter Benjamin (1892-1940) que “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (BENJAMIN, 1996, p. 225).

## Referências

ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda., 2008.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER M. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALLEN, A. Reason, power and history: Re-reading the Dialectic of Enlightenment. *Thesis Eleven*, vol. 120, n. 1, p. 10-25, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0725513613519588>. Acesso em: 8 set. 2023.

ALMEIDA, G. A. de. Nota Preliminar do tradutor. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 7-8.

ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ASSOUN, P. L. *A Escola de Frankfurt*. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Editora Ática, 1991. (Fundamentos; n. 76).

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996, p. 222-232. (Obras escolhidas; v. 1).

BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento marxista*. Organização da edição brasileira de Antonio Monteiro Guimarães. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1988.

GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1997.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e Teoria crítica. In: \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas*. Tradução de José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 115-154. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, I. Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo? In: \_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 9-18.

MAAR, W. L. Adorno, semiformação e educação. *Educação & Sociedade*, Campinas SP, v. 24, n. 83, p. 459-475, ago., 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302003000200008>. Acesso em: 8 set. 2023.

SERA, F. Modernità, opera d'arte e creatività: introduzione alla Mimesis adorniana. *Consecutio Temporum*, Roma, n. 21, p. 7-9, luglio, 2022. Disponível em: <https://www.consecutio-temporum.it/modernita-opera-darte-e-creativita-introduzione-alla-mimesis-adorniana/>. Acesso em: 8 set. 2023.

**Recebido em:** 22 jan. 2023 — **Aceito em:** 28 ago. 2023.