

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
História da Filosofia
Orientador: Erick Calheiros de Lima
Orientando: Daniel Reis Vasconcelos

**Uma Antropologia Filosófica na *Dialética do
Esclarecimento* – Um Estudo Sobre o Ensaio *O Conceito de
Esclarecimento***

Brasília
2025

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente e imensamente, ao amor da minha vida Esther, por me acompanhar ao longo do processo dessa pesquisa em todos os âmbitos que propiciaram sua conclusão tão feliz e harmônica. Agradeço aos meus amigos Robson e Walisson, professores de linguagem, que contribuíram fortemente para o refinamento deste trabalho através de conversas, leituras e incentivos os quais motivaram e direcionaram meu ânimo até o fim. Agradeço à FAPDF pelo fornecimento de bolsa para minha pesquisa. Agradeço ao meu orientador, Erick, por todas as aulas ministradas com tanta imersão e espírito, por cada orientação que, mais do que um refinamento no trabalho, forneceram-me um refinamento na minha formação enquanto intelectual. Agradeço à minha mãe Silvana, ao meu irmão Rafael e minha cunhada Laura por também fazerem parte das minhas conquistas e por me levantarem quando tudo estava em ruínas. Sem vocês eu não teria a força necessária para seguir em frente. Obrigado!

RESUMO

O estudo presente se configura como uma chave de leitura para a obra *Dialética do Esclarecimento*. Uma análise de obras e ideias citadas direta e indiretamente as quais formam um pano de fundo das ideias principais nessa obra central, tanto para a trajetória dos autores quanto para o próprio debate filosófico. O intento principal da dissertação é a apresentação de uma leitura sistemática sobretudo do ensaio *O Conceito de Esclarecimento* tendo em vista algumas concepções e conceitos que compõem o cenário histórico-filosófico que os autores apontam e também os abrangem, na medida em que nenhum sujeito está fora do tempo e da história. Essa linha de pensamento possui desdobramentos que correspondem às mudanças no mundo ocidental ao longo da história da filosofia. Assim, o estudo presente visa lançar luz sobre pontos específicos do trajeto discursivo dos autores a partir de uma linha interpretativa da obra que busca preencher algumas das lacunas que se notam ao longo da leitura da *Dialética do Esclarecimento*.

Palavras-chave: Esclarecimento, Mito, Dialética, Conceito, Magia, Razão.

Abstract

This study constitutes an interpretive framework for the Dialectic of Enlightenment. It examines the works and ideas—both directly and indirectly cited—that form the intellectual backdrop of this seminal text, which is pivotal to both the authors' trajectories and the broader philosophical discourse. The primary objective of this dissertation is to provide a systematic reading, specifically of the essay "The Concept of Enlightenment," while accounting for the historical-philosophical concepts that shape the milieu identified and inhabited by the authors—under the premise that no subject exists external to the constraints of time and history. This line of inquiry tracks developments that correspond to shifts in the Western world throughout the history of philosophy. Ultimately, this study aims to elucidate specific nodes of the authors' discursive path through an interpretive lens designed to address the lacunae encountered within the Dialectic of Enlightenment.

Keywords: Enlightenment; Myth; Dialectic; Concept; Magic; Reason.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 CAPÍTULO 1	8
1.1 SOBRE A TENSÃO ENTRE MITO E ESCLARECIMENTO	8
1.2 O QUE É O ESCLARECIMENTO (AUFKLÄRUNG)?	9
1.3 O MITO	12
1.4 SOBRE A PRIMEIRA TESE: “O MITO JÁ É ESCLARECIMENTO”	17
1.4.1 SOBRE A MAGIA E MANA	18
1.4.2 O CONCEITO	23
1.5 SOBRE A SEGUNDA TESE: “O ESCLARECIMENTO ACABA POR REVERTER À MITOLOGIA”	28
1.6.1 SACRIFÍCIO E SUBSTITUIÇÃO	29
1.7 SOBRE A TERCEIRA TESE DOS AUTORES DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: MITO E ESCLARECIMENTO SÃO INDISSOCIÁVEIS	32
1.7.1 ASPECTO DA DOMINAÇÃO DA NATUREZA	33
1.7.2 SOBRE A MÍMESIS	36
2 CAPÍTULO 2 - MODERNIDADE	43
2.1 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO	45
2.2 EXPERIÊNCIA DO SUJEITO MODERNO	53
2.3 SOBRE O CONCEITO DE “EU”	59
2.3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO DE RENÉ DESCARTES E SEU IMPACTO NA MODERNIDADE E SUA IMPORTÂNCIA NA OBRA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO	61
3 CAPÍTULO 3 - CONSIDERAÇÕES SOBRE O EXCURSO ULISSES OU MITO E ESCLARECIMENTO E O CONCEITO DE ASTÚCIA	64
3.1 SOBRE A ASTÚCIA	65
3.2 SOBRE A FIGURA DE ULISSES E SUA REPRESENTAÇÃO ENQUANTO SUJEITO MODERNO	67
3.3 SOBRE O CÂNTICO IX DA ODISSEIA	68
3.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A POÉTICA DE HOMERO NA DE	71
3.5 SOBRE O MUNDO TELÚRICO E OLÍMPICO	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	78

1. INTRODUÇÃO

A *Dialética do Esclarecimento* foi primeiramente publicada, como se sabe, em 1945 e, levando-se em conta o período que os autores vivenciaram em torno da publicação da obra, isto é, a experiência do holocausto, o conteúdo dessa obra é, antes de tudo, na leitura deste estudo, uma tentativa de acompanhar uma linha discursiva e racional acerca dos desdobramentos da mentalidade que se apossou do mundo ocidental e suas terríveis consequências. Com isso, por conta da profunda incapacidade de "digestão" em níveis plenamente simbólicos da própria experiência do horror da segunda guerra mundial, os autores se servem de uma linguagem amplamente considerada "hermética" no círculo de comentadores da *Dialética do Esclarecimento*.

O prefácio da obra se inicia com o seu problema central: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11) Em poucas palavras, entender o porquê de a humanidade, ao invés de ascender ao estado de *maioridade*, demonstra ter iniciado um processo de queda em vista da promessa de autonomia e domínio sobre o desconhecido. Essa proposta é subsidiada, segundo os autores, por uma crítica que os orienta a investigar com mais pormenor a *dificuldade* com a qual se deparam.

Se uma parte do conhecimento consiste no cultivo e no exame atentos da tradição científica (especialmente onde ela se vê entregue ao esquecimento como um lastro inútil pelos expurgadores positivistas), em compensação, no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 12)

Aqui, o *sentido* da ciência se expressa nas tendências que os avanços científicos projetam. Já no prefácio, Adorno e Horkheimer sintetizam a contradição com a qual estão trabalhando teoricamente, qual seja: o desenvolvimento da *racionalidade humana* como proposta do esclarecimento em prol de uma ideologia mais humanitária que serviu, no final das contas, para o fortalecimento do atrito entre os humanos e a Natureza e com sua própria natureza na forma de desenvolvimento bélico e empobrecimento dos fundamentos teóricos do próprio *esclarecimento*.

Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.12)

Outro ponto extremamente importante da obra e que está presente no início do prefácio diz respeito à impossibilidade de narrar, pelo uso *comum* da linguagem, a questão central da obra. Isso, em poucas palavras, configura justamente o *porquê* do fracasso do esclarecimento em suas primeiras intenções.

Se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.12)

Esse ponto é crucial, pois aponta para a natureza negativa da compreensão real do esclarecimento enquanto programa de possibilitar a *maioridade* dos humanos, a qual os autores se esforçam para explicar ao longo da obra. Com o desenvolvimento da obra, os autores abordam a discussão epistemológica do mundo moderno. Essa questão é central pois expressa uma visão epistêmica que ganhou força paralelamente ao intento dos primeiros autores do esclarecimento. Os autores prosseguem nesse tema anunciando mais problemas que envolvem a impossibilidade de narrar o que, de fato, *deu errado*, no progresso do esclarecimento e suas metas. A dimensão dada por Adorno e Horkheimer é de que, até as ciências que se ocupam justamente de problemas paradoxais (ciências sociais) com os quais estão lidando, se encontram imobilizadas pela corrente de pensamento dominante. Isso significa que a ciência ganhou um caráter de autoridade máxima com o advento do esclarecimento e com as guerras mundiais, e a linguagem da ciência se apoia em ideais positivistas e totalitários. O objeto de investigação principal desta análise neste trabalho é a compreensão de que o germe desse *monstro* colossal se encontra não no programa do *esclarecimento* já bem acabado e bem identificado, bem como no período moderno, mas na origem de tal programa.

Na leitura dos autores da obra *Dialética do Esclarecimento*, o programa do esclarecimento buscou promover uma nova leitura da sociedade com base em sua maior arma contra o retorno à *barbárie: o sujeito*. Este, com o início da modernidade, passou a

ser a medida de todas as coisas, visto que todas as relações e interpretações acerca das relações do ser humano com o meio provinham da capacidade reflexiva e linguística do indivíduo. O esclarecimento fundamentou-se na figura humana como o novo Sol a ser adorado, desviando, assim, o curso que a história indicava trilhar até aquele momento.

Para ele, o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza. O sobrenatural, o espírito e os demônios seriam as imagens especulares dos homens que se deixam amedrontar pelo natural. Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo dominador, a saber, o sujeito. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 22)

O mito deve ser rechaçado como princípio nostálgico dos tempos antigos e “sem luz”, subjugado à postura mística de nele acreditar sem escrúpulos e sem crítica. Assegurando o indivíduo acerca de sua independência frente ao poder dos deuses e às forças da natureza por meio da *astúcia*, o triunfo sobre o mito inaugura um período de soberania do humano sobre o caráter obscuro da vida regida pela magia e pelas crenças. “Mas, quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 26)

A promessa da autonomia do sujeito tinha como maior premissa a não subjugação da vida às narrativas mitológicas, fornecendo o argumento perfeito para a proposta do esclarecimento realizar-se no marco histórico que estava por vir. Os autores da obra central deste estudo apontam essa premissa como uma saída presunçosa e característica da modernidade: uma tentativa de irromper no curso da humanidade com a hipótese de que haveria como destruir sua gnosiologia e reformá-la. Segundo os filósofos, a mudança provocada no imaginário coletivo, especialmente em relação ao aspecto da causalidade de todas as coisas, resultou em uma perspectiva alternativa do passado, mas que seguia o mesmo princípio cardinal: o mito.

A realidade passara, então, a ser interpretada sempre pelo aspecto da reprodução do saber. O pensamento mítico, místico ou esotérico que pretendesse explicar a realidade tornou-se vazio e passível de escárnio, tendo em vista que a passividade da ação humana sobre os objetos e fenômenos que a cercam impediria o sujeito de pensar além do que já fora pensado, sob o risco de ser acusado de retrocesso - o horror do

tempo. Assim, “o princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 26)

As consequências dessa nova abordagem frente aos fenômenos no mundo possível tiveram maior notoriedade no âmbito da vida social e do trabalho, os quais, como âmbitos constitutivos do humano, acarretam, mormente nas condições capitalistas contemporâneas, perda da singularidade. “O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 27) Adorno e Horkheimer conectam a nova tendência humana em buscar sua autoconservação, sua sobrevivência em meio à crise advinda das relações de poder a uma nova etapa da narrativa mitológica da humanidade. É precisamente no *pensar* que a ideologia de tal programa atrofia-se junto à compulsão coagulante da vontade humana em dominar sua natureza interna e externa. Esse é, segundo os autores, *o princípio uno* norteador da consciência e do *espírito do tempo*, o qual, sob o olhar atento às ideias basilares do esclarecimento, é o resultado infrutífero da tentativa de empoderar o sujeito em para que possa conceber a realidade de modo imediato, livre dos grilhões do discurso mitológico. Nesse sentido, o caráter absoluto do esclarecimento enquanto sistema que opera imanentemente com as narrativas que ditam o funcionamento da realidade, tal como os mitos, se nota justamente como antídoto à sedução do conceito e ao *fetichismo do conhecimento*, isto é, à compulsão que o humano possui em apenas assimilar sua compreensão do mundo a partir de termos e narrativas já estabelecidas, exercendo domínio sobre a natureza interna e externa humana. “Se a humanidade deve se libertar da compulsão que realmente se abate sobre ela sob a forma da identificação, então ela precisa alcançar ao mesmo tempo a identidade com o seu conceito.” (ADORNO, 2009, p. 96)

A necessidade da filosofia de operar com conceitos não pode ser transformada na virtude de sua prioridade, assim como a crítica dessa virtude não pode ser inversamente transformada no veredicto sumário sobre a filosofia. Não obstante, a intelecção de que a sua essência conceitual não é, apesar de sua incontornabilidade, o seu elemento absoluto, é mediada uma vez mais pela constituição do conceito: ela não é nenhuma tese dogmática ou mesmo ingenuamente realista. (ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. 2009. P12)

Segundo Adorno, a filosofia sempre exerceu a função de crítica sobre o curso histórico da humanidade. Mesmo prosseguindo com esse intento após os desdobramentos mais impactantes no mundo o filósofo pensa que ela mesma foi vítima de seu próprio movimento descritivo e dissecador da realidade; seu impulso investigativo e penetrante tornou-se vazio frente a um mundo *dado* no qual tudo estaria posto e ordenado segundo o juízo esclarecido da modernidade. Sua pretensão *holista* de julgar cada objeto como pertencente ao seu domínio, o qual nunca pode ser demarcado, por estender-se ao *infinito*, frustrou-se ao dar-se conta de que o conceito ganhou uma notoriedade superior ao próprio saber, adquirindo, portanto, sua independência. Assim, tendo em vista que a origem dos problemas mais emblemáticos do período moderno, que se estenderam à contemporaneidade de forma devastadora, são de ordem filosófica, o próprio caráter negativo da filosofia, segundo o sistema filosófico de Adorno, demonstra apontar para uma abordagem resolutive de tais problemas com base em sua real natureza: a crítica,

Nesse sentido, os autores da *Dialética do Esclarecimento* percebem a raiz dos paradoxos sociais e existenciais da modernidade na própria inclinação humana, adquirida no tempo, de assimilar os objetos no mundo como *dados*. Esse novo mito, pensado na obra central deste estudo, que surgira no desdobrar das tendências positivistas promovidas pelo esclarecimento, rege a realidade dos seres humanos modernos tal como os deuses antigos reinavam nos céus – e no “mundo telúrico”, na terra - e coordenavam a vida humana, desde as mais fúteis, sutis e particulares condutas em relação ao *dever* da experiência (inter)subjativa, até as maiores decisões políticas das comunidades antigas. O temor de retorno a esse sistema de crenças generalizado e mitológico demonstrou conduzir, historicamente, o sujeito a distanciar-se cada vez mais da lucidez que tanto ansiava, atirando-o ao estado miserável de sua condição de *minoridade* incontornável.

Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar.
(ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 39)

I. No primeiro capítulo será feita uma breve investigação e proposta de leitura acerca do horizonte teórico e filosófico dos autores no que toca ao desenvolvimento do ensaio *O conceito de Esclarecimento*, analisando os conceitos principais desse primeiro momento da obra por meio de uma espécie de antropologia filosófica. A linha de

pensamento norteadora desta proposta é desenvolver uma hipótese de leitura da obra *Dialética do Esclarecimento* na qual os autores lidam com um período antigo e imemorial, no qual o mito e a magia guiavam os indivíduos em suas práticas cotidianas, até o ápice do Esclarecimento, isto é, a Modernidade, que por sua vez é o tema do Capítulo 2. As duas teses principais do excuro *O Conceito de Esclarecimento* são desenvolvidas no Capítulo 1, juntamente com uma terceira, da qual se segue um aprofundamento expositivo das duas anteriores. A compreensão dessas teses se dará pela discussão dos operadores conceituais mais importantes na obra *Dialética do Esclarecimento*, como: *magia, conceito, substituição, sacrifício e mimese*.

II. O segundo capítulo é destinado à compreensão histórica e filosófica da Modernidade enquanto o apogeu das inclinações do programa do esclarecimento em munir o humano com o poder do saber com o objetivo de dominar sua natureza externa e interna. O tema do *Desencantamento do Mundo*, assim como outras considerações de Max Weber serão feitas em vista de sua participação na obra central deste estudo. O Capítulo 2 também visa desenvolver a experiência do sujeito moderno em paralelo às considerações feitas em níveis conceituais sobre o ensaio *O Conceito de Esclarecimento*.

III – O Capítulo Três se dedica a abordar o paralelo que os autores da *Dialética do Esclarecimento* traçam entre suas concepções e os poemas épicos de Homero. Essa análise e proposta de leitura se apoia, sobretudo, no pensamento da autora Jeanne Marie Gagnebin sobre o recurso dos autores da *Dialética do Esclarecimento* ao pensamento de Homero e seus poemas épicos para desenvolver conceitos como “subjetividade”, “sujeito”, “liberdade” e, sobretudo, o entrosamento entre mito e esclarecimento. Será abordado também o impacto da poética de Homero segundo o desenvolvimento de uma breve linha de interpretação própria deste estudo, que aborda a transição do mundo telúrico para o olímpico a partir das considerações de Walter Frederick Otto e Werner Jaeger, no que toca o impacto das narrativas homéricas na *Dialética do Esclarecimento*.

O intuito deste trabalho, em suma, é criar um espaço teórico e filosófico que possibilite vislumbrar a tensão constitutiva do paradigma criado pelo programa do Esclarecimento desde sua origem até seu ponto máximo de impacto na vida social, o qual é interpretado aqui como a Modernidade. Pois, segundo a linha de pensamento dos autores, o Esclarecimento foi decisivo tanto na criação de um paradigma que pretendia garantir a sobrevivência e soberania da humanidade sobre a natureza interior e exterior dos humanos, quanto para o malogro de seu intento último: a liberdade do sujeito.

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder.
(ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 24)

1 CAPÍTULO 1

1.1 SOBRE A TENSÃO ENTRE MITO E ESCLARECIMENTO

O Capítulo 1 se dedica a abordar dois conceitos centrais na obra *Dialética do Esclarecimento* e valiosos para a chave de leitura proposta neste estudo: mito e esclarecimento. Além disso, o Capítulo 1 tem como objetivo elucidar as balizas que conduzem o discurso filosófico dos autores da obra *Dialética do Esclarecimento*, com foco no ensaio *O conceito de Esclarecimento*. As duas teses que guiam o discurso filosófico dos autores são: o mito já é esclarecimento, e o esclarecimento acaba por reverter ao mito. O intento desta parte do estudo é apresentar e desenvolver o conteúdo dessas duas teses com base na leitura e interpretação da obra central e com o apoio de leituras secundárias. Além disso, alguns dos conceitos mais importantes da obra *Dialética do Esclarecimento* serão desenvolvidos ao longo da dissertação com o intuito de apresentar a linha de pensamento dos autores acerca de suas principais considerações com relação à confecção da obra. Será visto que a compreensão da relação entre essas duas teses resulta em uma terceira, a qual surge com o desdobramento das mesmas e que, por sua vez, é o núcleo de interesse deste estudo, a saber: a *indissociabilidade entre mito e esclarecimento*.

A elucidação da relação entre tais teses já é por si só uma boa chave de leitura para o texto e um exercício interpretativo importante. Em vista do caráter interpretativo deste estudo, é importante ressaltar a interligação das teses centrais da primeira parte do texto como um esforço dos autores no que se refere à criação de um discurso filosófico acerca do processo histórico-filosófico em análise que, em sua característica configuração, dificulta enormemente a possibilidade de expressar tanto a experiência do sujeito esclarecido quanto a figura geral dos processos de difusão do esclarecimento. Assim, os tópicos que se seguirão visam destrinchar – com base na obra central em estudo, em obras secundárias e comentadores – como os conceitos de esclarecimento e mito são usados na obra e suas implicações filosóficas e históricas, segundo Adorno e Horkheimer.

1.2 O QUE É O ESCLARECIMENTO (*AUFKLÄRUNG*)?

O programa do esclarecimento visava “o desencantamento do mundo”, isto é, romper com o paradigma animista e construir um novo no qual a razão pudesse ocupar a função dos mitos ao mediar todos os fenômenos da natureza e das relações humanas. Será visto ao longo do capítulo que o mito também segue o mesmo princípio de superação de uma narrativa dominante, que dita o funcionamento da realidade em seus níveis simbólicos de apreensão. Esse aspecto mitológico, que demonstrava orientar os indivíduos nas mais simples atividades cotidianas até os maiores rituais das sociedades antigas, provocava um profundo incômodo e terror ao *espírito* do mundo moderno. Em vista disso, de modo a romper com todos os laços que, certamente, ainda eram vivos no comportamento de todas as sociedades modernas, o esclarecimento tratado na *Dialética do Esclarecimento* foi um movimento de libertação do ser humano em vista do medo proeminente de retorno às crenças teleológicas e teológicas acerca da natureza externa e interna dos humanos. Não obstante, será visto que, paradoxalmente, a mesma inclinação em superar o mito por meio do esclarecimento já era vista em tempo antigos, onde o uso da razão possibilitava diversas formas de lidar com as forças da natureza, mas ainda não tinha seu uso reificado, isto é, a *instrumentalização da razão*.

Frente aos objetivos de superação da abordagem mitológica, Adorno e Horkheimer desenvolvem essa análise de maneira crítica indicando que as tendências progressistas e tecnocratas não foram consequências inexoráveis no desenrolar das relações humanas ao longo da história, mas ambições fortemente relacionadas aos interesses da classe dominante, visto que o paralelismo progressista entre o desenvolvimento dos meios de produção e as próprias relações sociais demonstrava por si só uma grande manobra para assumir o controle geral das ações dos indivíduos. Nesse sentido, embora os autores interpretem o esclarecimento como um movimento próprio da humanidade, o qual se baseia no uso da razão para superar a subordinação de narrativas míticas, será visto que a natureza externa ao sujeito não era o único alvo a ser dominado, mas também a própria humanidade.

A noção ‘Aufklärung’ em Horkheimer e Adorno não deve ser reduzida à época das luzes na Europa do séc. XVII; seu significado se estende ao início do processo da constituição do Eu e da civilização. Constatase que ‘Aufklärung’, enquanto projeto do pensar humano desde a sua origem,

está a se auto- destruir, posto que a barbárie não é algo externo a ela, mas constitui-se no seu processo. (TIBURI, 1995, p. 47)

Em resumo acerca do aspecto distintivo do esclarecimento alemão em comparação do iluminismo francês, em 1783, Immanuel Kant, um dos filósofos iluministas mais emblemáticos da Alemanha, escreve o texto *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento*. Nele, o autor elucida em que consiste tal programa filosófico, servindo-se de exemplos da vida prática e de caráter histórico para sustentar suas ideias. Para Kant, “Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro” (KANT. 2008, p.1). Infere-se da definição do filósofo que o propósito do esclarecimento é, antes de se propor como um programa de validação da “verdade”, uma resposta ao comportamento cômodo e preguiçoso humano em servir-se da tutela de outrem ao invés de exercer o uso da razão com coragem e aplicabilidade nas próprias questões da vida pública e privada.

Os tópicos que se seguem visam abordar a verdadeira natureza do esclarecimento, segundo a leitura de Adorno e Horkheimer, em paralelo à noção de mito, a qual segue a linha de que desenvolvimento e dominação do mito sustentam fortes traços profundamente característicos do esclarecimento em questão. Nesse sentido,

‘o conceito de esclarecimento, que é usado aqui, é muito abrangente e historicamente dinâmico’. Por isso, demonstra também relações dialéticas pré-modernas entre mito e esclarecimento. Mito e esclarecimento são diferentes por seus níveis correspondentes de conhecimento adequado da realidade, como objeto para dispor e subordinar, e da estrutura mental e social como meio, e, também, no sentido da dominação, sujeito desta apropriação do mundo. Em contrapartida, o mito e o esclarecimento mostram relações estreitas e até idênticas. Cada paradigma de conhecimento, numa escala histórica, entende-se e apresenta como esclarecido, razoável frente ao anterior, que critica e nega, como mito, religião ou metafísica a superar. (THIELEN, 1998, p. 108)

A tensão entre mito e esclarecimento tratada neste estudo é percebida sobretudo na função norteadora da realidade própria a cada visão epistêmica, por assim dizer, e o modo característico de superar e negar a “cosmovisão” anterior em todos os níveis. Tanto mito quanto esclarecimento visam identificar os objetos do mundo e representá-los de

acordo com a disposição simbólica de seu tempo e espaço, o que lhes confere um caráter contingencial. O mito é frequentemente referenciado como “pré-moderno” neste estudo pois evoca uma compreensão de mundo anterior ao processo de secularização ocidental, sendo uma leitura de mundo não somente antiquada, mas perigosa na medida em que ameaça o controle do sujeito moderno sobre um mundo projetado por códigos específicos do seu tempo a fim de dominá-lo. A noção histórico-filosófica da modernidade em vista do mito implica uma dimensão epistêmica também. Essa dimensão consiste em analisar o meio utilizado pelo humano para gerenciar sua realidade, seja pelo mito (práticas religiosas e ritualísticas), seja por um programa de caráter elucidativo da realidade que se pauta no uso instrumental da razão para dominar. Assim, *dominação*, em uma palavra, resume o elemento que provoca tensão entre ambos os paradigmas epistêmicos.

1.3 O MITO

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. O lugar dos espíritos e demónios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia; o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 27)

Segundo a linha interpretativa deste estudo, o mito é uma narrativa que visa ordenar e nomear acontecimentos e objetos no mundo como modo de acessá-lo, levando em consideração a ambiguidade da linguagem no que se refere ao uso de termos/signos e símbolos para representar objetos que ganham uma “dupla natureza”, por assim dizer, ao serem traduzidos como conceitos. Nessa mesma direção, o esclarecimento já contém em si o conhecimento (ou interpretação) da função social e norteadora do mito, isto é, o conhecimento da ambiguidade e imprecisão da linguagem mitológica. Em outras palavras, o esclarecimento compreende a propensão do mito em dominar através da linguagem. Assim, a meta do esclarecimento, nesse sentido, é se distanciar da sujeição ao mito e qualquer narrativa mística enquanto um programa filosófico de secularização do mundo. É, portanto, justamente no aspecto distintivo, da cisão entre sujeito e objeto, que o esclarecimento ressalta, em detrimento do mito, aquilo que o mune contra sua passividade em meio aos desdobramentos metafísicos de uma narrativa mitológica. A respeito desse tema, Habermas escreve:

O pensamento mágico não permite nenhuma diferenciação conceitual básica entre coisas e pessoas, entre seres inanimados e animados, entre objetos que podem ser manipulados, e agentes, aos quais atribuímos ações e manifestações linguísticas. Somente a desmitologização rompe aquele encanto que, para ‘nos’, aparece como uma confusão entre natureza e cultura. (p. 164. HABERMAS 2002)

Na obra de Ernst Cassirer, *Linguagem e Mito*, o autor se serve do pensamento do filólogo Max Müller para desenvolver o conceito de mito e como diversas concepções do mesmo objeto se deram ao longo do tempo em vista também das mudanças históricas no que diz respeito ao "real". Essa dimensão será usada aqui para interpretar a partir da noção que Adorno e Horkheimer têm acerca do mito e assim para desenvolver uma análise da

relação estreita entre mito e esclarecimento, tal como vista na *Dialética do Esclarecimento*. Para Müller, na raiz da linguagem se encontra uma deficiência no que concerne à apresentação exata do mundo real a partir de si mesma, isto é, dos signos linguísticos. Em qualquer apontamento da linguagem para o mundo possível existe uma ambiguidade inerente à própria linguagem quanto ao significado e significante do objeto apontado. Nesse sentido, pensa Müller, é justamente essa ambiguidade da linguagem a "fonte primeva do mito" (CASSIRER, 2017 p. 18)

Na compreensão de Müller, notam-se algumas considerações filosóficas relevantes para este estudo sobre as quais Cassirer sustenta as ideias expressas de sua teoria sobre o mito. Primeiramente, existe uma diferença entre linguagem e pensamentos. Linguagem é consequência da atividade do pensamento (ou atividade do espírito). Ou seja, pensamento é a própria interação do espírito com o mundo, sendo a linguagem o intermédio representativo dessa interação. Desta compressão infere-se um distanciamento entre sujeito e objeto, espírito e mundo, pensamento e linguagem, conteúdo e forma. Nesse sentido, a ambiguidade que Müller trata é justamente o intento do espírito e o modo como a linguagem permite expressar esse intento ou interação do espírito/pensamento. São, por assim dizer, conteúdos diferentes. Em outras leituras sobre a compreensão da linguagem haverá a interpretação caracterizada pela relação entre forma e conteúdo. Vê-se que a "fonte primeva do mito" é justamente essa ambiguidade de apontar para algo que não tem identificação plena com o mundo, isto é, uma correspondência imprecisa entre mundo e sua representação. Assim, nas palavras de Müller,

a mitologia é, em suma, a obscura sombra que a linguagem projeta sobre o pensamento, e que não desaparece por inteiro. Sem dúvida, temos hoje nossa mitologia, tal como nos tempos de Homero, com a diferença apenas de que atualmente não reparamos nela, porque vivemos à sua própria sombra e porque, nós todos, retrocedemos ante a luz meridiana da verdade. Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual. (CASSIRER, 2017 p. 19)

A noção de Müller do mito enquanto sombra da linguagem que visa projetar o pensamento no mundo é entendida, a partir das considerações supracitadas, como uma consequência inevitável do próprio ponto de partida da linguagem, a saber: sua ambiguidade. O mito, segundo a análise de Cassirer sobre o pensamento de Müller, é

sempre uma ilusão. O resultado do movimento impreciso do espírito em narrar o mundo para o mundo. Nesse sentido, é possível dizer que o mito consiste em uma narrativa que conta com a simbologia utilizada por uma comunidade situada em um determinado espaço e tempo como uma interpretação coletiva dos fenômenos naturais e sociais¹. Assim, dois pontos muito importantes para leitura e compreensão deste trabalho resultam dessas considerações: i) o mito, aqui, é contingente. Logo, não retrata uma realidade inexorável justamente pelo fato de poder ser expresso de outra maneira; ii) a realidade *em si* tem caráter ambíguo, necessariamente, devido à relação entre linguagem e o mundo, no mito, para apontar objetos que não necessariamente são os mesmos expressos pela linguagem. Pois, na medida em que os objetos tornam-se conceitos, eles adquirem uma outra natureza que não aquela apontada de imediato pela linguagem, tendo em vista sua função e lugar no mundo. Essa “segunda natureza” se nota no campo simbólico no qual as propriedades do objeto podem ser aproveitadas dentro de um sistema de crenças que configura uma narrativa mítica, por exemplo. Propriedades essas que são apreendidas na experiência social, que carregam o aparato simbólico que sustenta o acesso das pessoas às narrativas que interpretam a realidade e seus fenômenos.

O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registo e a colecção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina.
(ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p, 23)

É justamente ao fixar a “dupla natureza” do objeto, isto é, sua ambiguidade no que se refere ao conteúdo do mundo apontado e sua representação simbólica/linguística dentro de uma narrativa sobre a realidade, que ocorre o fenômeno responsável pelo modo peculiar que o ser humano tem de relacionar-se com o mundo, o qual, segundo os autores, tende não apenas a interpretá-lo, mas defini-lo como tal: a *hipóstase*. Os objetos, ao serem reificados ou hipostasiados, “adquirem vida própria”, por assim dizer; tornam-se autônomos ontologicamente e, conseqüentemente, passam a reger e exercer poder sobre as vidas humanas seduzidas por sua própria capacidade animista. Assim,

¹ “[...]O mito era uma narrativa, não a solução de um problema. Contava a série das ações ordenadoras do rei ou do deus tal como o rito as animava.” (VERNANT, 1990, p. 447)

as deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los. Em Homero, Zeus preside o céu diurno, Apolo guia o sol, Hélios e Éos já tendem para o alegórico. Os deuses separam-se dos elementos materiais como sua suprema manifestação. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 23)

Na linha interpretativa proposta por este estudo do ensaio *O conceito de Esclarecimento*, contido na obra *Dialética do Esclarecimento*, o fenômeno da hipóstase é uma manifestação reativa referente ao temor do retorno ao estado de “totalidade” de assimilação entre experiência individual e o vislumbre imediato da realidade, isto é, o acesso não mediado ao mundo, assumindo-o como “dado”. O mito, tal como foi visto, tem como função fixar, explicar a origem e, sobretudo, dominar o discurso que oferece uma resposta quanto o funcionamento de todas as coisas. Isso significa que as narrativas mitológicas ditavam noções básicas na coexistência simbólica de pessoas com pessoas, e de pessoas com objetos. Será visto mais à frente que foi através do fenômeno da *substituição*, pensam os autores, que essa concepção foi perdendo força com o processo de civilização humana.

Não obstante, essa mesma consciência, isto é, a postura dominadora do esclarecimento em desvincular o discurso dominante mitológico ao acesso à realidade a partir do uso da razão é o “ponto arquimediano” que sustenta toda a figuração do período moderno, o qual se pauta sobretudo na técnica e na racionalidade abstrata (ou instrumental) como norteadoras das ações humanas. Assim,

a substitutividade converte-se na fungibilidade universal. Um átomo é desintegrado, não em substituição, mas como um espécime da matéria, e a cobaia atravessa, não em substituição, mas desconhecida como um simples exemplar, a paixão do laboratório. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 25)

Desse modo, é possível dizer que as narrativas mitológicas e o pensamento esclarecido/emancipado, identificado sobretudo como científico, embora sejam maneiras que se orientam pelos mesmos princípios de identificação e domínio sobre a realidade, possuem meios muito diferentes de se desenvolverem. A magia, pensam os autores da *Dialética do Esclarecimento*, se assenta na *substituição* frente ao que concerne aquilo que viabiliza o feitiço sobre outros sujeitos, isto é,

a algo que representa o alvo do feitiço (fio de cabelo deste, um pedaço da sua roupa, ou mesmo um boneco) atribui-se idealmente uma vinculação singular ao representado, em vista do que a ação sobre seu representante é presumida como extensível ao alvo – de carne e osso – do feitiço. (DUARTE, 1997. P. 48)

É através da cisão entre sujeito e objeto que o discurso esclarecido viabiliza a experimentação, observação e constatação descritiva dos fenômenos em estudo. No entanto, o fenômeno da substituição, nesse sentido, é ainda sustentado pela ciência, sendo ele o elo que liga o mito ao esclarecimento. Substituição é um conceito pelo qual se desvenda a compreensão e lugar de outro conceito central na obra *Dialética do Esclarecimento: a repetição*. Pois, tendo em mente uma das noções principais no que diz respeito à caracterização da modernidade e do curso do programa do esclarecimento, isto é, o “princípio de imanência”, é possível entender melhor o ponto de entrosamento entre mito e esclarecimento. Essa tese será devidamente abordada em tópicos mais à frente deste estudo. Por ora, é preciso entender primeiro a noção que os autores da *Dialética do Esclarecimento* têm acerca da estreita relação entre mito e esclarecimento para então entender como o esclarecimento retorna ao mito e o modo particular pelo qual ocorre essa “transgressão” em vista de sua proposta inicial.

1.4 SOBRE A PRIMEIRA TESE: “O MITO JÁ É ESCLARECIMENTO”

Enquanto totalidade desenvolvida linguisticamente, que desvaloriza, com sua pretensão de verdade, a crença mítica mais antiga, a religião popular, o mito patriarcal solar é ele próprio esclarecimento, com o qual o esclarecimento filosófico pode-se medir no mesmo plano. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 25)

A primeira tese referida pelos autores, no que toca ao papel desenvolvido pelo mito ao longo da história da humanidade como esclarecimento, isto é, como programa de caráter elucidativo sobre “a realidade”, é melhor contemplada a partir das considerações que os mesmos fazem sobre o aspecto da dominação que acompanha a consciência humana historicamente. O mito, como foi dito, consiste numa narrativa que visa ordenar e nomear acontecimentos e objetos no mundo como modo de acessá-lo, levando em consideração, portanto, a ambiguidade da própria linguagem em relação aos objetos apontados por ela. Além disso, o mito não se preocupava somente com a identificação dos objetos no mundo, mas também a relevância do modo como ocorre esse processo epistêmico de identificar os objetos do mundo com base no tempo e linguagem em que o mito se situa. Dito de outra forma, a contingência do mito se deve ao uso de símbolos contidos na própria experiência social e cultural das pessoas. O esclarecimento, por outro lado, não consegue acessar a experiência cultural e social do humano, mas já contém em si o conhecimento (ou interpretação) da função social, norteadora e dominadora do mito, isto é, ele busca se distanciar daquilo que acusa como retrocesso, a partir do que considera como marca característica de si próprio, enquanto programa filosófico de secularização do mundo. Portanto, é justamente no aspecto distintivo, da cisão entre sujeito e objeto, que o esclarecimento ressalta, em detrimento do mito, aquilo que o mune contra sua suposta passividade em meio aos desdobramentos (meta)físicos de uma narrativa mitológica.

Enquanto a inclinação do mito é projetar um “mundo possível”, isto é, fornecer explicações de demarcações conceituais que possibilitem o acesso à realidade, o esclarecimento inclina-se a pressupor um mundo dado no qual o ser humano é soberano e possui o poder de determinar a ordem da natureza externa e interna. O esclarecimento é, nessa direção, um programa filosófico que interpreta tal projeção característica do mito como uma forma de submissão à natureza, às forças mágicas e, sobretudo, às narrativas que interpretam e caracterizam a relação entre sujeito e natureza. Em uma palavra, o

objetivo do esclarecimento é dominar a natureza exterior, bem como a natureza humana, ao invés de se submeter ao jugo de tais narrativas que interpretam o contato com o mundo.

1.4.1 SOBRE A MAGIA E MANA

Os mitos dos chamados povos primitivos, no passado antigo e no presente, nas distintas regiões, eram e são também razoáveis. Os seus ritos religiosos mágicos são técnicas para defender-se contra os perigos da natureza, bem como para usar suas forças para sobreviver. A consciência acompanhada destes ritos é uma interpretação do mundo como conexão de seres, forças e violências, para atuar instrumental e estrategicamente frente aos mesmos. (THIELEN, Helmut. 1998. Além da Modernidade? Para a globalização de uma esperança conscientizada p. 108)

Segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento*, já havia esclarecimento mesmo nos tempos *imemoriais*, nos quais não se usavam os mesmos códigos sociais e epistêmicos para gerenciar a realidade, mas o princípio norteador era o mesmo: servir-se do conhecimento simbólico do mundo a fim de dominá-lo. O argumento principal dos autores no que se refere à tese em questão, a saber: o mito já é esclarecimento, é mostrar que, independentemente dos símbolos utilizados nos tempos dominados pelo discurso mitológico, das práticas mágicas e ritos usados para lidar com forças irracionais da natureza, o uso da razão como meio de sobrevivência do “eu” e de toda a estrutura de domínio discursivo e simbólico define a postura do esclarecimento frente ao horror do desconhecido e incontrolável por sua natureza irracional. Desse modo, o princípio do esclarecimento é notado pelos autores já em tempos antigos e imemoriais.

É importante frisar aqui que a dimensão analisada a seguir é anterior ao período regido pelo aspecto religioso e interpretativo do mundo, segundo os autores da obra central deste estudo e autores secundários que abordam esse tema. Pois, será visto mais à frente que o aspecto religioso também demonstra, paradoxalmente, um traço de secularização em vista da magia. Assim, de modo a compreender a primeira tese citada pelos autores e entender sua relevância no que toca ao entendimento da obra, serão abordados aqui alguns indicativos da presença do esclarecimento em tempos imemoriais, em especial: o conceito de *mana*.

Adorno e Horkheimer referem-se às práticas mágicas antigas com bastante perspicácia ao pensá-las como o modelo no qual o esclarecimento baseou-se para

apoderar-se do elemento primordial no que tange ao “despertar” do sujeito esclarecido. Aos poucos fora possível contemplar de modo profundo e, ao mesmo tempo, ainda não tão evidente, o jogo simbólico do sujeito para com suas ações e intento por trás delas. Todos os objetos e signos que compunham os ritos mágicos, por exemplo, demonstravam que, mais do que o arranjo e uso de tais coisas, o que ordenava e dava “vida” aos procedimentos mágicos era o próprio *sujeito*. Embora esse poder não fosse reconhecido de maneira tão evidente quanto na modernidade, mas enquanto uma força externa ao indivíduo, o *mana*, os autores salientam que esse princípio mágico fora incorporado no programa do esclarecimento de maneira bastante astuta, isto é, convertendo-o em “norma”². Assim, “o processo de esclarecimento conduz à dessocialização da natureza e à desnaturalização do mundo humano; com Piaget, pode-se concebê-lo como um 'descentramento da imagem do mundo'.” (HABERMAS, 2000, p. 164).

Frente ao olhar que observa o símbolo e não o objeto, o esclarecimento, como um véu que acoberta todas as coisas, delimitou uma natureza dupla para cada objeto. A ambiguidade da percepção parece fundamentar-se no impulso antigo de guiar-se por algo externo a si próprio (o *mana*) em atrito com o conceito normativo que dá nome e, conseqüentemente, função a todas as coisas. Assim, a rede de significados que se constrói ao longo do processo do desenvolvimento do esclarecimento culmina na regência totalitária da norma enquanto princípio substituto ao *mana*. Segundo a linha interpretativa deste estudo, essa transição do “*mana*” para “norma” se deu justamente pelo processo denominado como “desencantamento do mundo”, assunto este que será devidamente abordado mais a frente ao retratar o cenário do mundo moderno enquanto apogeu do discurso esclarecido.

O *mana* é um conceito antropológico complexo que pode ser entendido sob a forma de “qualidade”, “substância” e “ação”. Em linhas gerais, Mauss explica que o *mana* não é somente uma “energia” ou uma tradução para “espírito”, é tanto uma propriedade contida em outros objetos e pessoas quanto o próprio objeto, espírito ou pessoa, e também “é” enquanto rito ou procedimento mágico³. Portanto, o conceito de *mana* se estende para vários tipos de variações de representação no mundo. O ponto essencial em tudo isso é que

² “A magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia.” (MAUSS, 2003. P. 51)

³ No campo, ele é fertilidade; nos medicamentos, é a virtude salutar ou mortal. Na flecha, é o que mata, sendo aqui representado pelo osso de morto de que a flecha é munida.” (MAUSS, 2003. P. 145)

o *mana* pode ser considerado o conceito raiz do que se entende por *magia*, no seu sentido mais primitivo; é a força da natureza que permeava todas as relações de poder, pois ela mesmo consistia em um grande poder encontrado em figuras proeminentes nas sociedades antigas. O lugar do mana era de grande importância na coordenação das ações humanas devido ao arranjo da rede simbólica que constituía o paradigma mitológico da antiguidade que, tal como qualquer rede de crenças, cada crença tinha sua função e a necessidade de ser respeitada dentro do sistema para que este pudesse garantir sua consistência e efetividade na realidade.

Na medida em que o ser humano percebe a verdadeira falta de necessidade em dar continuidade em certas práticas tidas durante toda a história como necessárias para harmonia das relações humanas com a natureza e, conseqüentemente, a possibilidade de ressignificar todas as práticas em seus propósitos, e, sobretudo, no modo como eram efetuadas, surge o interesse em reformular o lugar do ser humano no mundo. Daí que, assim como fora inigualavelmente observado por Hegel, a modernidade caracterizou-se pela renúncia a parâmetros não intrínsecos para a ser avaliada e medida, como um período histórico que refletia-se em si próprio, tendo como maior referência o próprio indivíduo. (HABERMAS, 1990)

Com base na proposta de leitura deste estudo – e, falando de modo mais conciso e direto – os autores têm como grande objeto de problematização em sua obra o discurso (ou narrativa). Este se mostra como via de compreensão acerca da realidade e os fenômenos que a compõem, sendo ele também o apoio no qual se sustentam as relações humanas e as concepções acerca dos tempos antigos em que o mana permeava por entre as explicações e compreensões dos objetos como o princípio norteador de tudo. A “conquista” do ser humano, glorificada pelo esclarecimento e motivada a proliferar-se pelo globo, isto é, o *conceito*, já demonstrava existir ainda que no regime mitológico, anterior ao esclarecimento em seu estado hegemônico, isto é, em vista do ápice do programa de elucidação e dominação da natureza externa e interna humana. Segundo os filósofos, “a separação do animado e do inanimado, a ocupação de lugares determinados por demônios e divindades, tem origem nesse pré-animismo. Nele já está virtualmente contida até mesmo a separação do sujeito e do objeto”. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 29)

É justamente na cisão entre sujeito e objeto que o conceito deixa seus rastros genealógicos, no sentido de que nos discursos mitológicos antigos, caracterizados como verdades atreladas à percepção do sujeito, já estaria demarcada a fronteira entre o que é

parte do mundo possível, havendo um significado que distinguia os objetos entre si, e sua significância: sua relação valorativa com os demais objetos do mundo, ou seja, para além do seu significado.

A grande eloquência e contradição do signo deve-se, segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento*, ao caráter *eterno* e *antigo* contido no mesmo, posto que o conteúdo aprisionado no signo transmite muito mais do que um componente que contribui para o sentido de uma sentença, ele respalda a experiência antiga de lidar com a realidade imediata ao mesmo tempo em que atualiza e coage o sujeito a interpretar o mundo a partir de uma *gramática* na qual todos os significados dos signos podem ser consultados e pragmaticamente compreendidos por todas as pessoas. Todavia, esta mudança de consciência acerca do manejo simbólico dos objetos, não lhe rendera, como pretendia o pensamento esclarecido, o domínio sobre os mesmos, mas, pelo contrário, a subordinação a essa concepção. “Onde quer que a etnologia o encontre, o sentimento de horror de que se origina o mana já tinha recebido a sanção pelo menos dos mais velhos da tribo. O mana não-idêntico e difuso é tornado consistente pelos homens e materializado à força.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 33).

Isso implica dizer que, apesar da pretensão de superar o domínio do “mana” sobre as relações simbólicas que atribuem poder e autoridade, domínio esse que se nota também no poder que as narrativas míticas oferecem em benefício e subordinação ao ser humano, o esclarecimento não obtém êxito nessa tarefa. Pois, o mana “está” na própria rede simbólica que se origina da experiência prática das pessoas que compactuam com essa cosmovisão.”. O mana diluiu-se nas relações de poder em sua forma normativa a partir do momento em que aquilo que antes fora concebido como uma força natural com a qual determinados indivíduos serviam-se para exercer determinadas funções – e tinham o reconhecimento de sua posição destoante para com os demais em vista do poder que carregavam – foi suprimido, dando visibilidade apenas para a posição que o indivíduo assumia e o poder de influência do mesmo em função do próprio “mana”. Em outras palavras, o esclarecimento não possui acesso aquilo que alimenta o poder de crença nos símbolos e práticas que se ligam à essa “força da natural”, mas possui acesso aquilo que reveste esse poder em forma de “símbolo”. Diante disso, o percurso que o programa do esclarecimento demonstra recorrer para obter o poder contido no que é “não conceitual” ou “não-idêntico” é atribuir notoriedade ao conceito, à palavra, antes de “coisa”.

Como atestam os hieróglifos, a palavra exerceu originariamente também a função da imagem. Esta função passou para os mitos. Os mitos, assim

como os ritos mágicos, têm em vista a natureza que se repete. Ela é o âmago do simbólico: um ser ou um processo representado como eterno porque deve voltar sempre a ocorrer na efetuação do símbolo. Inexauribilidade, renovação infinita, permanência do significado não são apenas atributos de todos os símbolos, mas seu verdadeiro conteúdo. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 30)

A inexorabilidade da rede simbólica de todas as coisas, pensam os autores, fez de cada indivíduo refém daquilo que é *eterno*. “A atualidade só pode se constituir como o ponto de intersecção entre o tempo e a eternidade.” (HABERMAS, 2000. P. 14) A linguagem passa a ser, com o advento do esclarecimento, muito mais do que um mero instrumento da razão ou “meio” para comunicar e representar tudo o que pode ser comunicável e representável. Ela adquire, assim, seu caráter coercitivo e sua imediatez no olhar, pensar e agir automatizados dos indivíduos frente aos objetos que ganharam vida, por assim dizer, enquanto agentes coordenativos da realidade. Diante disto, Adorno e Horkheimer tecem grandes ressalvas no ensaio *O conceito de Esclarecimento*, quanto ao temor e horror dos indivíduos no que se refere ao retorno ou lembranças nostálgicas da *barbárie*, isto é, o retorno ao mito. O reconhecimento dessa tendência humana em sistematizar, mediar todas as ações, coordená-las e interpretá-las segundo os símbolos que compunham o imaginário coletivo do tempo vigente foi, segundo os autores, a consciência que despertou o olhar humano para a possibilidade de “substituição” dos objetos tidos como necessários para realizar diversos rituais sagrados.

1.4.2 O CONCEITO

Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 29)

É possível dizer, e destacar com isso, que nesta citação está contido todo o núcleo teórico da leitura antropológica dos autores das *Dialética do Esclarecimento* em vista da presença do esclarecimento em tempos imemoriais. A ideia central contida nessa passagem e que será desenvolvida agora é: já mesmo em tempos antigos, onde não havia uma distinção definitiva, por assim dizer, entre sujeito e objeto, era possível perceber, sutilmente, o poder que o conceito exercia nas narrativas ritualísticas. Pensar no caráter sagrado de qualquer objeto no período pré-moderno e na relação do sujeito com esses objetos implica em notar a natureza ambígua destes, isto é, para além da coisa em si mesma, ela também significava algo além do que se notava imediatamente. O conceito é, nessa leitura, aquilo que reveste os objetos do mundo e atribui, assim, sua natureza conceitual e maleável em termos de acesso do sujeito à realidade e o domínio dela a partir do uso da razão.

Essa mesma consciência, de que o conceito é o que possibilita a substituição dos objetos, garantindo o controle do sujeito sobre a natureza, é o “ponto arquimediano” que sustenta toda a figuração do período moderno, o qual se pauta sobretudo na técnica e na racionalidade abstrata (ou instrumental) como norteadoras das ações humanas. O fenômeno da hipóstase surge a partir do momento em que os objetos perdem sua natureza imediata, dinâmica e fluida (seu aspecto contingente) e tornam-se objetos reificados, isto é, ganham sua autonomia frente aos sujeitos e se fixam no campo simbólico como normas da vida social, as quais estruturam a realidade. Pois, o mito, antes de qualquer coisa, “[...] 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.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 23) Esse fenômeno, dentro da compreensão do pensamento esclarecido, configura-se, paradoxalmente, como uma manifestação reativa referente ao temor do retorno ao estado de total assimilação entre experiência conceitual e o vislumbre imediato da realidade. Isso significa que, como as narrativas mitológicas ditavam noções básicas na coexistência simbólica interpessoal e da relação de pessoas e objetos, o impulso de romper com a

estrutura estabelecida pelos mitos, que delimita os limites de ação e apreensão da realidade, é o mesmo meio que a própria mitologia se serve para romper com as práticas mágicas. Portanto, a possibilidade de substituir os objetos sagrados, por assim dizer, a partir da manipulação do aspecto ou conceito que torna aquele determinado objeto sagrado é o movimento de hipóstase presente tanto no desenvolvimento dos mitos, quanto no progresso do esclarecimento.

Para Adorno e Horkheimer, o *conceito* foi aquilo que legitimou o saber próprio da espécie humana como o traço distintivo de seu domínio sobre a natureza. É, portanto, a partir do uso do conceito para substituir os objetos do mundo que ocorre a cisão entre sujeito e objeto; o sujeito adquire poder sobre a natureza ao não se submeter àquilo que não tem controle. Pois, como foi visto, o poder de domínio das narrativas mitológicas encontra-se justamente em fixar um modo arbitrário de acesso ao mundo a partir de seus próprios termos e símbolos que são contingentes. Não obstante, esse mesmo poder é o que gera a submissão do sujeito ao mito, segundo os autores.

A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, de verdade, e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 26)

Nesse sentido, o meio utilizado pelo sujeito esclarecido para superar sua submissão ao mito foi o uso do conceito para manipular aquilo que não tinha controle, devido a sua natureza irracional, como a crença nas forças da natureza, nos espíritos, nos deuses. Na linha de pensamento deste estudo, essa força irracional e incontrolável que dava poder às narrativas mitológicas é entendida pelos autores como *mana*. Assim, o sujeito esclarecido supera o aspecto da magia servindo-se do mesmo princípio de substituição usado na magia para afugentar os espíritos. Ou seja, a partir do distanciamento entre o sujeito e o objeto é possível identificar, categorizar, fixar o aspecto conceitual do objeto e manipular o conceito dentro de uma narrativa, na qual, tanto o mito e esclarecimento, obtém poder – uma vez que ambas as coisas são indissociáveis.

A possibilidade de servir-se da contradição para compor a descrição do real revelou-se aos olhos despertos a chance de conquista da liberdade humana sob grilhões do discurso mitológico, mesmo que seja através do mesmo subterfúgio que o mito se ampara para tecer suas narrativas. Diante disto, o programa do esclarecimento pautou-se

sobretudo na ressignificação daquilo que animava todos os seres, o mana, que era tido como externo ao sujeito e coordenava a realidade, para assumir a forma do conceito que revestia os objetos das narrativas mitológicas. “O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.29) Neste sentido, a ruptura paradigmática da relação do sujeito com o objeto se manifesta sintomaticamente com a noção de linguagem, a qual surge como um *meio* de comunicar ou representar uma ideia, objeto, emoção, etc.

1.4.2.1.1 LINGUAGEM MATEMÁTICA

Este cientificismo muda toda qualidade concreta, diferente, toda alteridade, num fator só quantitativo e funcional dentro do sistema matemático de equações. Isto é resultado da história do pensamento como processo progressivo do esclarecimento, e corresponde ao progresso das estruturas reais da dominação, na sociedade moderna. (THIELEN, 1998, p. 109)

O impacto causado pelo discurso do programa do esclarecimento no campo da experiência do indivíduo é notório em sua postura frente ao desconhecido: enquanto nos tempos antigos eram consultados oráculos, sacerdotes, feiticeiros e a própria narrativa mitológica para interpretar aquilo que não se sabia, o sujeito esclarecido, imerso no mundo moderno e intransigente às crenças transcendentais confia em seu juízo analítico e matemático para experimentar o mundo “tal como é”. Os objetos passam a ser, então, isolados e analisados sob o olhar analítico que tudo destrincha e encontra seus rastros ontológicos através da crença generalizada nos *aspectos formais* da matéria (*qualities*), e não mais por sua significância no mundo sustentada pelas narrativas mitológicas.

Na leitura de Adorno e Horkheimer, o esclarecimento, enquanto saída ainda possível para o estado-de-coisas que se configura a modernidade, precisa reconhecer seu elemento regressivo. A noção de repetição está ligada ao conceito de “substituição”, tal como foi visto anteriormente. Em tempos antigos, já era possível observar, pensam os autores, o “germe” do esclarecimento nas práticas mágicas nas quais os feiticeiros se serviam de máscaras e performances miméticas em vista dos espíritos que queriam ora atrair, ora expelir.

Através da leitura do mundo sob os signos matemáticos, o humano é capaz de delimitar e, assim, dominar a natureza a partir de sua medida. Esse discurso tornar-se incongruente na medida em que a própria natureza não se adapta aos cálculos, mas o contrário. Essa tendência tornar-se ainda mais evidente no campo das ciências humanas, nas quais o elemento da imprevisibilidade e da contradição caracterizam as relações humanas.

Assim, o caráter epistêmico da linguagem matemática é o que configura o paradigma moderno. Os números permitem uma projeção controlada da realidade em termos maleáveis, por assim dizer. No campo da ciência, a matemática ganhou um status

hegemônico, e os números passaram a resumir absolutamente a realidade até mesmo social, como é o caso das ciências sociais positivas. O domínio do humano sobre a técnica encontra seu apogeu no resumo quantitativo do mundo e sua mutilação em níveis simbólicos, sociais e culturais; pois, assim, o sujeito moderno se arma contra aquilo que não consegue dissecar e enquadrar conceitualmente, isto é, contra aquilo que não consegue dominar. Matematizar o mundo implica em torná-lo controlável.

Nessa tentativa e necessidade de assegurar a autoconservação através do domínio da natureza, a humanidade emancipada se apoia na linguagem matemática para obter, sobretudo, o controle. Trata-se, portanto, de uma linguagem que o decifra dentro dos seus próprios parâmetros de construção e autoconservação. A transição do mundo mitológico, antigo, primitivo, para a era da razão, do saber científico, foi marcada profundamente pelas mudanças epistêmicas dos sujeitos em relação ao contato com os objetos do mundo. O arranjo simbólico dos indivíduos migrou para as operações matemáticas, nas quais todos os objetos do mundo têm previamente seu lugar. “O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento.” (ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. 2009. P15)

Foi através do fenômeno da *substituição*, pensam os autores, que a concepção animista do mundo foi perdendo força com o processo de civilização humana. Isso demonstra o meio de que se serviu o sujeito esclarecido para contornar o aspecto dominador da magia, ou seja, do domínio do mana, o qual, em tempos imemoriais, se fazia presente nas relações humanas com sua natureza interna e externa. Será analisado a seguir como o conceito de substituição se insere na discussão dos autores da *Dialética do Esclarecimento* a partir da noção de *sacrifício* em tempos antigos. Além disso, será visto que esse mesmo meio usado pelo esclarecimento para superar o mito é também o princípio de seu retorno ao mito, o que caracteriza o resumo da segunda tese dos autores, a saber: o esclarecimento retorna ao mito.

1.5 SOBRE A SEGUNDA TESE: “O ESCLARECIMENTO ACABA POR REVERTER À MITOLOGIA”

O princípio da necessidade fatal, que traz a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica, não apenas domina todo sistema racionalista da filosofia ocidental, onde se vê depurado até atingir o rigor da lógica formal, impera até mesmo sobre a série dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, num permanente crepúsculo dos ídolos, transmite sempre o mesmo conteúdo: a ira pela falta de honestidade. Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.26)

O retorno ao mito, segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento*, começa pelo *princípio de necessidade fatal*, o qual pode ser entendido sob a luz das “sentenças oraculares”, em certo sentido, como uma orientação que permite vislumbrar com profundidade e imersão, ou seja, pertencimento a um determinado cenário a partir de sua repetição. A mesma narrativa usada para experienciar a realidade causa o aprisionamento do sujeito em uma narrativa escatológica, isto é, em um destino que tem seu desfecho selado por seus próprios termos. Tal como nos mitos, o esclarecimento é guiado por uma sentença que determina seu destino a partir de seus próprios termos. A mesma sentença que o define como antídoto contra o mito é o que o enclausura em seu eterno retorno às suas bases mitológicas.

Os autores observam que a astúcia é a virtude que se desenvolve sobretudo nas relações de troca, as quais são interpretadas, à luz das narrativas homéricas, sob o signo do sacrifício, e tem suas raízes vinculadas ao culto. Pois, assim como Ulisses oferecia oferendas aos deuses a fim de alcançar aquilo que almejava, o sujeito esclarecido e civilizado, a fim de lograr seus objetivos, desenvolve a virtude da astúcia através da troca. “Como um ato sacrificial, ele [viajante civilizado] deve pagar pelo sangue incorrido, seja do estrangeiro, seja do residente vencido pelos piratas, e selar a paz.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.57)

1.5.1 SACRIFÍCIO E SUBSTITUIÇÃO

Horkheimer e Adorno compreendem que o ato sacrificial é uma maneira de estabelecer uma conexão artificial entre o indivíduo e a natureza – no caso dos cânticos Homéricos, com os deuses - na qual o indivíduo recorre ao mito ou às crenças mitológicas a fim de se preservar dela mesma. A noção de sacrifício na obra *Dialética do Esclarecimento* está vinculada à noção de substituição, na linha de pensamento dos autores. Pois, na medida em que o sujeito esclarecido encontra um meio de conquistar o que almeja através da troca e da substituição, ele necessita recorrer àquilo que mais o faz tremer: ao mana.

Enquanto os indivíduos forem sacrificados, enquanto o sacrifício implicar a oposição entre coletividade e o indivíduo, a impostura será uma componente objetiva do sacrifício. Se a fé na substituição pela vítima sacrificada a reminiscência de algo que não é um aspecto originário do eu, mas proveniente da história da dominação, ele se converte para o eu plenamente desenvolvido numa inverdade: o eu é exatamente o indivíduo humano ao qual não se acredita mais a força mágica da substituição. A constituição do eu corta exatamente aquela conexão flutuante com a natureza que o sacrifício do eu pretende estabelecer. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 58/59)

A inverdade da qual os autores tratam é referente ao contato entre sujeito e natureza. Relação esta que só é possível compreender, tal como os autores a caracterizam, através do conceito de *mana*, ou seja, o *espírito* ou força mágica que entrelaça o sujeito à natureza, aos deuses, às entidades etc. O ponto que aqui se estabelece é de que, em tempos imemoriais, os indivíduos viviam sob a regência de narrativas que mediavam as relações entre humanos e natureza, em seu sentido mais amplo e esotérico. O esclarecimento é, nessa direção, um programa filosófico que interpreta tal relação como uma forma de submissão à natureza, às forças mágicas e, sobretudo, às narrativas mitológicas que interpretam e caracterizam a relação entre sujeito e natureza. Em uma palavra, o objetivo do esclarecimento é dominar a natureza, ao invés de se submeter ao jugo de tais narrativas que interpretam o contato com a natureza.

O sacrifício não salva, por uma restituição substitutiva, a comunicação imediata apenas interrompida que os mitólogos de hoje lhe atribuem,

mas, ao contrário, a instituição do sacrifício é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 59)

Para os autores, o que está em jogo no que se refere ao conceito de sacrifício é a necessidade de recorrer ao “múltiplo” para satisfazer a unidade. É possível entender o termo “múltiplo” como o universo simbólico que sustenta as narrativas mitológicas, isto é, uma cosmovisão com símbolos, valores e dimensões epistêmicas próprias. A “unidade”, nesse sentido, é interpretada nesta chave de leitura como uma referência ao conceito de “eu”.

O caráter totalizante do esclarecimento se nota em sua tendência de dominação a partir da destruição da diversidade inapreensível pelo acesso imediato do sujeito, dado seu caráter cultural, social, temporal e, em uma palavra, contextual. Dito de outro modo, as narrativas mitológicas surgem da necessidade humana em lidar com aquilo que não pode ser identificado. Dessa forma, a linguagem, o uso dos conceitos, permite que o humano reduza os objetos do mundo aos termos conceituais do tempo e do espaço em que o indivíduo se insere. Essa forma de dominação da natureza se estende, mesmo em tempos imemoriais, para o domínio da natureza humana. Nesse processo, o próprio sujeito torna-se objeto em sua dinâmica totalizante, frustrando a proposta inicial do programa do esclarecimento: a liberdade do sujeito e sua soberania sobre a natureza.

Ulisses se lança em suas aventuras de forma imprudente e sedenta por conhecer o mundo *desconhecido*, ele se apoia na astúcia, no uso de sua razão e perspicácia para superar os perigos desse mundo irracional e mitológico. O que interpela disso é que o “eu”, na tentativa e necessidade de tornar-se mais sólido e consistente, distinto da multiplicidade, precisa recorrer ao múltiplo para alcançar essa finalidade. Em outras palavras, o sujeito moderno e esclarecido precisa recorrer à contradição de abdicar de sua autoconservação, de sua liberdade, para alcançar a rigidez de sua integridade.

A astúcia nada mais é do que o recurso utilizado pelo eu para subsistir frente às ameaças da natureza. Então, astuciosamente, Ulisses se entrega àquela natureza, ao mesmo tempo, esta entrega não é total. Ele equipara-se a ela, introduz-se em seu meio: 'perde-se a fim de se ganhar'. Finge submeter-se às forças míticas e aos sacrifícios rituais, conseguindo então, dominar a natureza. (TIBURI, 1995, p. 53)

Para os autores, a inclinação moderna em dominar a natureza externa e interna e de munir a humanidade de artifícios técnicos para empregar esse intuito se configura como aquilo que o marxismo ocidental, sob a profunda influência de Max Weber, denominou de “racionalidade instrumental”. Isto é, um tipo de racionalidade “que quer aprender com a natureza apenas o modo de dominar a própria natureza e os homens, tornando-se cada vez mais poderosa.” (TIBURI, 1995, p. 50). A tomada de consciência do sujeito coincide com o início da decadência da própria humanidade emancipada. Tal “tomada de consciência” é resumida na adesão à razão instrumental. E o meio de que os indivíduos esclarecidos se serviram para manter esse tipo de racionalidade a fim de se preservarem contra o retorno ao mito foi através do que os autores tratam como a *astúcia*⁴.

Mas onde há perigo, cresce também o que salva: (Holderlin, Patmos) o saber em que consiste sua identidade e que lhe possibilita sobreviver tira sua substância da experiência de tudo aquilo que é múltiplo, que desvia, que dissolve, e o sobrevivente sábio é ao mesmo tempo aquele que se expõe mais audaciosamente à ameaça de morte, na qual se torna duro e forte para a vida. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 56)

O conceito de “sacrifício” e substituição estão fortemente presentes aqui. Pois, ao recusar a gramática e os termos do mundo antigo a fim de não se deixar dominar pelo discurso mitológico, o pensamento moderno e esclarecido necessita render-se àquilo que não pode abarcar para sustentar a artificialidade dos conceitos que forja com o intuito de dominar a natureza.

⁴ A razão se torna instrumento de uso: racionalização teleologicamente instituída para os mais diversos fins e usos. Como nunca, ela é a astúcia. Sua pretensão não é mais o esclarecimento, mas a dominação. (TIBURI, 1995. P. 50)

1.6 SOBRE A TERCEIRA TESE DOS AUTORES DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: MITO E ESCLARECIMENTO SÃO INDISSOCIÁVEIS.

Segundo a linha pensamento desta chave de leitura, a terceira tese consiste na indissociabilidade entre mito e esclarecimento. Trata-se de uma conclusão da reflexão provinda das duas teses analisadas anteriormente contidas no ensaio “O Conceito de Esclarecimento”, na *Dialética do Esclarecimento*. Essa tese será desenvolvida a partir das considerações feitas na obra acerca das aventuras de Ulisses nos cânticos homéricos. Nesse sentido, a figura de Ulisses representa um sujeito esclarecido, guiado pela confiança em sua astúcia para vencer as forças mitológicas e se serve do próprio universo mítico para sobreviver. Será visto no capítulo dois de que modo ocorre essa tensão entre mito e esclarecimento com base na análise filosófica dos autores da *Dialética do Esclarecimento* sobre as narrativas homéricas de Ulisses, e de que maneira essa figura representa a mentalidade do sujeito moderno.

1.6.1 ASPECTO DA DOMINAÇÃO DA NATUREZA

Tanto o mito quanto o esclarecimento visam dominar a Natureza, de modo que não existe uma distinção absoluta entre ambas as coisas – muito embora o projeto de emancipação humana tenha surgido como resposta ao mito sob a orientação de que este visava elaborar uma dependência e submissão do humano em vista das narrativas que determinam e fixam a percepção da realidade. A sua regressão se encontra justamente em sua pretensão de realização plena de um “realismo ingênuo”, isto é, o acesso imediato ao mundo, um retorno ao estado “nominalista” da linguagem, no qual a distinção entre sujeito e objeto estaria absolutamente estabelecida através do acesso imponente e imediato sobre o objeto controlado: a Natureza externa e a natureza interna do humano.

A cisão entre sujeito e objeto se fundamenta justamente na tentativa de dominação da natureza. Esse impulso por dominar tem suas raízes no impulso pela sobrevivência, pela autoconservação. Nesse sentido, o despertar da consciência humana, o nascimento do “espírito da ciência” coincide justamente com o início da derrocada do esclarecimento. “O processo de identificação está na base do 'despertar do sujeito', instituindo o poder como o princípio de todas as relações”. (TIBURI, 1995, p. 45). A compulsão por identificação é o núcleo do maior problema no que toca o casamento feliz entre o entendimento e a realidade, diagnosticado pelos autores, no esclarecimento.

Nessa tentativa, e necessidade, de assegurar a autoconservação através do domínio da natureza, a humanidade emancipada se apoia na linguagem matemática para obter controle. O processo de secularização, discutido com mais profundidade temática pelo pensador Max Weber, foi caracterizado, sobretudo, pelo “desencantamento do mundo”, pela recusa a todos os tipos de sacramentos como meios de alcançar a “graça de Deus”. A ciência passa a ocupar, assim, os procedimentos mágicos - a burocracia atinge até mesmo as instâncias religiosas. E é justamente esse movimento de artificialização do mundo com a proposta de romper com a ambiguidade dos objetos que incluiu a identificação da humanidade com aquilo que criara para proporcionar a realização do sonho do esclarecimento: emancipação do estado de menoridade.

É a partir do processo de fuga do retorno ao mito, na tentativa de sobreviver, que o ser humano incorre na identificação com os artifícios usados para garantir sua sobrevivência: a técnica e as máquinas. Os autores atribuem essa *performance* à *mimese*.

Em vista do estado crítico e trágico da história do esclarecimento, nota-se que a humanidade se vê estrangulada pelo próprio juízo que prometera sua salvação. A saída

para tal condição, pensam os autores, está no processo de autocrítica e autoconsciência do esclarecimento. O tipo de racionalidade proposta, agora, “reformada”, por assim dizer, não recairia no mesmo erro que a levou ao seu completo fracasso: o retorno ao mito. Mas uma razão que se pautaria, sobretudo, na crítica como norte para qualquer orientação na vida imersa no mundo administrado.

Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 39)

A experiência do sujeito, caracterizada na modernidade pela cisão entre sujeito e objeto, determina o caráter objetivo do mundo na medida em que este não pode mais aderir ao retorno aos mitos. Deste modo, é justamente a “equivalência” equivocada entre o juízo moderno e esclarecido e os princípios lógicos e matemáticos que ratifica o mito do imediatamente dado como o paradigma realista da contemporaneidade. No entanto, “na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 38.) Adorno e Horkheimer salientam o caráter autorreferencial do mundo moderno flagrado nessa nova postura epistêmica e paradigmática do sujeito esclarecido⁵.

O mito, propriamente dito, tal como o esclarecimento, também leva em consideração as apreensões da realidade mediadas pelo arranjo simbólico da razão, com a diferença gritante de que esse comportamento é “natural”, no sentido de que a realidade se apresenta de forma contingente. Já em relação ao esclarecimento, a necessidade de interpretação da realidade está vinculada à proposta de um programa que visa esclarecer os indivíduos sobre o mundo em que habita; busca dominar a realidade, mais do que vivenciá-la e acessá-la segundo um arranjo simbólico discursivo acerca do mundo. Os autores mostram que o modo como se manifestam as mesmas pretensões de tornar apreensível/acessível a realidade, encontradas tanto no mito e esclarecimento, se distingue, portanto, pelo impulso de dominação do ser

⁵ O formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 39)

humano. Para eles, a marca da natureza humana é a dominação, de modo que esta, subsidiada pelo programa do esclarecimento, é certamente, no entendimento dos mesmos, uma das causas relacionadas com a tendência humana de retorno à *barbárie*, ao invés de ascendê-la a um nível “digno” em vista de sua natureza racional. Assim, “uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções. Destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens.” (ADORNO e HORKHEIMER. 1985, p. 23)

Fica entendido, então, que o rompimento das narrativas míticas faz parte do distanciamento entre sujeito e objeto, sendo esse tanto o princípio quanto a finalidade do esclarecimento. O nascimento do “sujeito”, compreendido enquanto unidade que emerge da multiplicidade, é pautado na busca pela autoconservação. É pela “necessidade de garantir sua sobrevivência material” (DUARTE, 1997, p. 51) e pela manutenção de sua vida através das relações interpessoais no meio social que o indivíduo adentra e regressa ao estado de estrangulamento de sua liberdade em vista da preservação de sua integridade. Nesse sentido,

“[...] tal regressão equivale ao fato de o processo de desenvolvimento das forças produtivas poder tornar-se independente das relações entre os homens – suas portadoras – sendo, por isso, fetichizado.” (DUARTE, 1993, p. 105)

E é justamente nessa linha de pensamento que a marcha da civilização ocidental, moderna, gera uma correspondência identitária entre sujeito e objeto, entre indivíduo e máquina, criador e coisa. O próximo tópico, sobre a *mimesis*, visa desenvolver essa ideia a partir das considerações de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, as quais partem da ideia de que, o esforço da humanidade, sob as orientações do programa do esclarecimento, em superar a supremacia do mito, configura-se como uma maneira de projetar o aspecto subjetivo do humano na estrutura conceitual do mundo. Nesse processo, o indivíduo torna-se “refém”, e *objeto*, em uma palavra, dentro de sua própria realidade construída a partir e sua subjetividade.

1.6.2 SOBRE A MÍMESIS

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 40.)

A distância do sujeito-objeto, a universalidade da dominação e a própria subordinação da razão ao que está imediatamente dado são as características abstratas do esclarecimento com o seu lado "infraestrutural", para Duarte. É a partir do processo de fuga do retorno ao mito, na tentativa de sobreviver, que o ser humano adentra a identificação com os artifícios usados para garantir sua sobrevivência: a técnica e as máquinas (DUARTE, 1997). Os autores atribuem a essa atitude o conceito de *mimese*. “A mimese consiste em se tornar semelhante ao ambiente circundante com o objetivo de autodefesa, o que em animais irracionais ocorre de modo totalmente irrefletido e mecânico.” (DUARTE, Rodrigo, p. 58)

A concatenação entre experiência do indivíduo, a nova rede simbólica do mundo e o ritmo industrial da modernidade tem como efeito a coação do sujeito às normas sociais. Esse torna-se produto e objeto do meio em vista da correspondência entre suas condutas cotidianas e as ideias que o inspiram a conquistar *seu lugar no mundo*. Segundo os filósofos, a subordinação do indivíduo moderno através de sua objetificação tem suas raízes no próprio apetite humano em subordinar. A cisão entre sujeito e objeto se fundamenta justamente na tentativa de dominação da natureza, como foi dito. Esse impulso por dominar tem suas raízes no impulso pela sobrevivência, pela autoconservação. Nesse sentido, o despertar da consciência humana, o nascimento do “espírito da ciência”, coincide justamente com o início da derrocada do esclarecimento. “O processo de identificação está na base do 'despertar do sujeito', instituindo 'o poder como o princípio de todas as relações’” (TIBURI, 1995, p. 45). A compulsão por identificação é o núcleo do maior problema no que toca ao casamento feliz entre o entendimento e a realidade, diagnosticado pelos autores como típico do esclarecimento. Segundo, Duarte

a subordinação da razão ao que existe imediatamente' pode ser entendida como uma das principais manifestações da chamada alienação na sociedade contemporânea, uma vez que - paradoxalmente - a consciência que se torna outra com relação a si própria, torna-se incapaz de vislumbrar toda e qualquer alteridade, enxergando na realidade empírica a forma acabada - e sempre a mesma - da realidade em geral." (DUARTE, 1997. P 47)

1.6.2.1 A MIMESIS EM PLATÃO E ARISTÓTELES

A ideia central aqui é bem pontual no que se refere ao início da discussão que Jeanne Marie Gagnebin se propõe, a saber: investigar o conceito de “mimesis” em suas raízes, Platão e Aristóteles, para então compreender o uso desse conceito no pensamento de Adorno. A ideia que Gagnebin apresenta no texto refere-se à natureza conceitual do termo “mimesis”. Tendo em vista que esse conceito se originou na Grécia, a autora elucida que a compreensão de mimesis como “imitação” é supérflua em vista da real dimensão que esse conceito visa instruir, isto é, uma devida “apresentação” da natureza, e não uma “representação”, no sentido moderno e romântico, segundo a autora.

Um ponto muito importante na discussão que Gagnebin remonta em seu texto *O conceito de ‘mimesis’ no pensamento de Adorno e Benjamin* é a da compreensão paradigmática, de origem platônica, acerca da existência primária das *formas ideais* em vista das apreensões falsas que o humano tem do mundo sensível. Nesse ponto já contém o pressuposto que acusa e aponta para outra questão própria da história da Filosofia no Ocidente: a crítica de Platão ao pensamento homérico e, conseqüentemente, ao pensamento antigo. Não obstante, essa tensão não se volta apenas para a figura de Homero, segundo a linha de pensamento deste estudo, mas para toda tradição que Homero sustenta em vista da proporção de sua cosmovisão enquanto marco de transição da cosmovisão “telúrica” para a “olímpica” (JAEGER, 1989).

Como vários comentadores ressaltaram, a própria filosofia de Platão repousa profundamente sobre uma concepção mimética do pensamento: trata-se, para o filósofo, de sempre traduzir e reproduzir o paradigma ideal. Há portanto em Platão um gesto mimético originário que ele deve distinguir a qualquer preço da atividade mimética artística ilusória. (GAGNEBIN. 1993, p. 69)

A mimesis no pensamento platônico está constantemente associada à “ilusão, brilho, regressão, passividade, infância, irracional”. (GAGNEBIN. 1993, p. 70) Vê-se que a condição na qual o filósofo compreende o conceito está vinculada a uma dimensão de realidade falsa e pobre em profundidade. Algo que, no pensamento de Platão, é próprio de crianças, mulheres ignorantes e homens que se comovem pela autenticidade, por assim dizer, de uma determinada representação mimética.

O livro X d'*A República* é marcado pela forte crítica de Platão aos poetas, aos imitadores da realidade. Seu argumento se sustenta na ideia de divisão entre os dois mundos: o mundo inteligível ("real") e o mundo sensível ("artificial"). Os imitadores, em sua linha de pensamento, são aqueles que, por não terem conhecimento das "formas ideais", reproduzem as imagens das mesmas na realidade, isto é, fazem a cópia da cópia, sendo uma imitação do terceiro grau. Todavia, conseguem, por meio das palavras e pelo ritmo, persuadir as pessoas de tal maneira que elas são iludidas e enganadas por falta de conhecimento e por uma espécie de sedução do poeta com seus versos. Assim, a grande habilidade dos poetas, a qual Platão não nega, é a capacidade de reproduzir a aparência quase exata dos objetos presentes na realidade - daí também o motivo principal de serem expulsos da cidade.

Remontando-se à ideia sobre a corrupção do rei filósofo em um tirano, é possível compreender o “porquê” de os poetas serem como uma "ameaça" à cidade. Segundo Platão, a alma humana é dividida em duas partes: a superior, comandada pela razão, e a inferior, que é irascível e responsável pelos sofrimentos e "limitações". A finalidade da cidade, e também do ser humano, segundo a Platão, é desenvolver-se por meio da razão de maneira tal que seu lado irascível seja dominado, impedindo a corrupção do lado superior e tornando assim a vida do sujeito uma grande mediocridade. O grande poder da poesia consiste na sua capacidade de corrupção: o poeta se serve de suas aptidões discursivas para persuadir o público, manipulando-o através da parte inferior da alma. Ou seja, o imitador se mostra como um grande problema para a cidade, pois, reconhecendo que todos possuem um lado irascível muito forte dentro de si e que demanda um enorme esforço para dominá-lo, é possível entender que um sujeito que se aproveita de tal inferioridade da alma para cativar seu público deve ser rechaçado e impedido de pronunciar suas imitações de terceiro grau na cidade. Não obstante, além de persuadir os indivíduos, o estímulo da parte inferior da alma provoca um desequilíbrio muito intenso nos mesmos, de modo que as leis regidas pela razão se tornam nulas diante da grande irascibilidade contida em tais pessoas.

A leitura que Gagnebin faz do livro X d'*A República* é a de que Platão está retomando a discussão nos livros anteriores sobre a educação adequada na cidade idealizada pelo filósofo. Esse tipo de educação atravessa uma perspectiva ideológica que se ampara no conceito de *mimesis* enquanto uma a “‘apresentação’ da beleza do mundo” (GAGNEBIN. 1993, p. 68). A autora argumenta que a *mimesis* enquanto “representação” é um equívoco proveniente de uma interpretação moderna que subjetiva o objeto artístico,

isto é, uma interpretação artística frente ao objeto do mundo. O grande equívoco, nesse sentido, refere-se tanto a pressuposição de um mundo possível e acessível comumente (âmbito público) quanto a uma valorização específica do olhar particular do artista. Na compreensão platônica, o mundo, em seu aspecto formal, tem uma primazia em vista do olhar particular. Essa compreensão da realidade é identificada por Gagnebin como um paradigma. Um paradigma pautado na ambiguidade da imagem mimética, por assim dizer, no qual ela é tanto uma imagem pouco nítida e acessível, nesses termos, como persuasiva, no sentido de apresentar o mundo em seu sentido mais próximo de um estado pleno. Em vista desse caráter persuasivo, a pensadora remonta ao impacto que a imagem mimética atinge, segundo a filosofia de Platão, principalmente entre as crianças e “mulheres ignorantes” – mas também entre homens adultos e maduros.

A crítica que a autora faz remontar ao paradigma platônico em questão é de que os elementos de que a imagem mimética se serve para contemplar o mundo formal realizam um movimento regressivo das esferas críticas ao âmbito “irracional”, “passivo” e “infantil” do humano. Daí que as crianças e mulheres, na leitura de Platão, por estarem mais associadas a esse âmbito, são mais facilmente seduzidas pelo falso brilho que essas narrativas provocam. Segundo Gagnebin, essa relação é caracterizada sobretudo pela relação entre “*mythos* em oposição ao *logos*” (GAGNEBIN. 1993, p. 70), na qual o mito respalda justamente esse elemento regressivo da sedução da imagem mimética que se liga muito mais ao campo do entretenimento e da irracionalidade do que o contato “luminoso” com a realidade (*aletheia*).

Diferentemente de Platão, Aristóteles indaga a mimesis por outro viés, isto é, “como uma forma humana privilegiada de aprendizado”. (GAGNEBIN. 1993, p. 70) Nesse sentido, o conceito de *mimesis* em Aristóteles está muito mais conectado à noção de *mimeisthai*, que por sua vez consiste na capacidade humana de criar arte, em resumo. O interesse e relevância que Aristóteles atribui ao caráter mimético está muito mais voltado à forma como isso é possível, isto é, analisando formalmente o “processo mimético” muito mais enquanto aptidão que envolve a possibilidade de conhecimento através da relação de objeto e imagem. Essa relação, por sua vez, não se respalda num mundo possível, mas num conteúdo que se produz nessa interação entre objeto e imagem e que, além disso, gera prazer e estímulo ao sujeito advindos da semelhança que a imagem mimética tem com o mundo. Nesse sentido, o ponto central na argumentação da autora é pensar a mimese, em seu sentido aristotélico, enquanto um ganho no processo de aprendizagem do sujeito, o qual se conecta, em sua leitura, ao campo lúdico. Fica

proposto, assim, o seguinte esquema entre os dois pensadores gregos sobre o caráter da mimese: Platão: paradigma/mimesis; Aristóteles: mimesis/mimeisthai.

Segundo Jeanne Marie, Adorno rejeita o pensamento de Platão e adere ao de Aristóteles. Essa rejeição perpassa, sobretudo, o aspecto da “passividade” que Platão sinaliza enquanto âmbito em que o elemento regressivo da mimesis atua. Segundo a pensadora, essa compreensão foi subsidiada em grande parte pelas leituras feitas por Adorno da obra *Além do princípio do prazer*, de Freud. Na compreensão adorniana, o processo mimético está ligado ao mecanismo de sobrevivência humana que se caracteriza como *regressivo* na medida em que o sujeito se depara com um determinado perigo e buscar desviá-lo, por assim dizer. Na linha de pensamento dos autores da *Dialética do Esclarecimento* já em tempos remotos o humano se servia desse mesmo mecanismo de defesa para afugentar os espíritos indesejados. Os feiticeiros, ao se servirem das máscaras correspondentes aos espíritos e de toda performance mimética dos mesmos, buscavam imitar os espíritos a fim de destruir a distância entre o espírito e feiticeiro que propiciava a leitura do feiticeiro como vítima. O sujeito abdica de sua identidade e assimila-se ao espírito a fim de salvar-se do medo. Essa dinâmica está assentada no temor do pensamento esclarecido ao estado de “passividade” humana que se submete ao domínio do mito. Nesse sentido, a figura de Ulisses, enquanto um personagem que, nas palavras de Gagnebin,

encarna esta passagem do mito ao logos: ele não é mais o herói mítico dotado pelos deuses de uma força física mágica; também não é ainda o indivíduo desamparado que só pode contar com a sua inteligência particular. Ulisses está no limiar, na passagem entre essas duas figuras. (GAGNEBIN. 1993, p. 73)

O ponto chave na leitura dos autores acerca do mundo moderno consiste na recusa que esclarecimento promoveu acerca do retorno a essas práticas, isto é, o grande horror que o programa filosófico de emancipação humana busca aniquilar é esse movimento mimético ao qual visa a sobrevivência do sujeito. Esse movimento está ligado à concepção que os autores têm do mundo regido pela magia. Nesse sentido, pensa Jeanne Marie:

Adorno e Horkheimer descobrem, com Platão, na mimesis, uma ameaça ao processo mesmo da civilização: ela não só faz regredir os homens a comportamentos mágicos e míticos, mas também ameaça o processo mesmo de construção e de elaboração de formas, de regras, de limites, processo que define a civilização e, no vocabulário de nossos autores, que se ampara no processo de trabalho e no "progresso" racional-científico. (GAGNEBIN, 1993, p. 73)

Em linhas gerais, é possível dizer que o grande horror do mundo esclarecido é o processo mimético, o qual, por grande ironia, é também o elemento em que o esclarecimento se apoia, sob outro tipo de orientação sustentada pela racionalidade instrumental, para lidar com o desconhecido.

Esse ponto conecta-se à linha de pensamento que Habermas aborda em Hegel sobre a modernidade enquanto um período marcado pela autorreferência, uma consequência da consciência categórica da humanidade em períodos numa linha discursiva histórica-filosófica. As narrativas mitológicas e o pensamento esclarecido/emancipado, identificado sobretudo como científico, embora sejam maneiras que se orientam pelos mesmos princípios de identificação e domínio sobre a realidade, possuem meios muito diferentes de se desenvolverem.

2 CAPÍTULO 2 - MODERNIDADE

De fato, pode-se definir a modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do desmantelamento da ordem 'tradicional', herdada e recebida; em que 'ser' significa um novo começo permanente. (BAUMAN, 1998. P. 20)

Em sua obra *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas assinala que Hegel foi o primeiro filósofo a conceber modernidade enquanto um período marcado pela ausência e descrença generalizada em parâmetros a nortear-se que não fossem aqueles gerados pela própria modernidade, através da negação do passado e da falta de expectativas quanto ao futuro em função das “frustrações históricas”⁶ que desaguaram em um estado-de-coisas imerso no ceticismo e positivismo cego. Hegel ainda sustenta a tese de que somente a filosofia pode dar conta da narrativa construída pela humanidade desde os tempos antigos diante da crise enfrentada na modernidade, dado seu caráter profundamente filosófico. “Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o seu tempo que, para ele, são os tempos modernos.” (HABERMAS, 2000, p. 25)

A modernidade vê-se remetida para si própria sem que disso possa fugir. Assim se explica a hipersensibilidade com que se vê a si própria, o dinamismo das tentativas de se 'estabelecer' a si própria que se têm registrado continuamente até aos nossos dias. (HABERMAS, 2000. P.18)

Habermas aponta a Modernidade enquanto um período caracteristicamente associado ao conceito de “racionalismo ocidental”, tendo como referência central o pensamento de Max Weber. Este interpreta, por sua vez, o movimento que acompanha e caracteriza a modernidade como um processo de racionalização, cujo maior impacto causado, histórica e filosoficamente falando, foi uma onda de ceticismo e “desintegração das concepções religiosas” (WEBER, 2004 p. 13). Tal processo é pensado de forma lapidar na expressão weberiana “desencantamento do mundo”, mesma expressão usada pelos autores da *Dialética do Esclarecimento* no início do primeiro ensaio da obra. A

⁶ Tratadas neste estudo sob o aspecto do recurso aos mesmos artifícios do mito na antiguidade como meio de conceber a realidade na modernidade.

respeito desse tema, o comentador Rodrigo Duarte realiza considerações bem relevantes para desenvolvê-lo em seu texto *Notas sobre a Modernidade e Sujeito na Dialética do Esclarecimento*. Segundo a leitura de Duarte, os autores observam o movimento da racionalidade esclarecida e moderna como uma maneira de preservar-se às custas da assimilação com aquilo que produz. Ocorre um certo efeito de mecanização do indivíduo, de caráter mimético, no qual, na tentativa de se autoconservar enquanto centro, propósito, sentido do progresso e desenvolvimento da técnica e da maquinaria, o sujeito torna-se para si uma ferramenta do seu próprio destino.

Segundo a linha de pensamento deste estudo, o “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) é o que define o estado-de-coisas no período histórico-filosófico denominado como *modernidade*. E é através dessa dimensão filosófica que os autores tecem suas considerações sobre tal fenômeno enquanto uma propensão advinda do Esclarecimento (*Aufklärung*). A presença de Weber na linha de pensamento dos autores na *Dialética do Esclarecimento*, observa Habermas, é a noção de que o processo de desencanto do mito e das práticas religiosas se deu por vias *racionais*. E não se trata de uma razão comum que distingue o humano dos demais animais, por exemplo. Trata-se de um tipo de “racionalidade”, um modo específico de conduzir a razão para os fins calculados e almejados; uma que se inspira na promessa iluminista de liberdade, progresso tecnológico e moral, a fim de enaltecer o humano e dominar a natureza. Essa razão se serve dos meios e dos métodos para realizar-se no mundo, de modo que o ponto de convergência entre os rumos do esclarecimento e a modernidade é a adesão aos meios enquanto finalidade última do progresso da humanidade. A *técnica*, em uma palavra, é o parâmetro de evolução de qualquer sociedade moderna. O “método”, nesse sentido, é outro conceito fortemente atrelado à modernidade.

2.1 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Estão contidas na obra *Dialética do Esclarecimento* várias referências ao pensamento de Max Weber no que toca, sobretudo, à compreensão do cenário moderno. A expressão *desencantamento do mundo*, que foi fortemente utilizada por Weber, oferece uma dimensão social e filosófica acerca de um paradigma que se originou sob a mesma orientação da tentativa de libertação dos artifícios mágicos e das narrativas míticas para perpetuar o domínio da humanidade sobre a natureza e sobre ela própria. Desse modo, é relevante remontar ao pensamento weberiano aqui tanto como um suporte teórico, para acompanhar o conteúdo que se seguirá, quanto para acessar uma noção histórica e filosófica de forte presença na argumentação dos autores da obra central deste estudo⁷.

Pierucci reúne em sua obra *O Desencantamento do Mundo – Todos os passos do conceito em Max Weber*, todas as citações da expressão “desencantamento do mundo” em textos de Max Weber com o intuito de realizar um trabalho exegético acerca de seu real significado e reverberação. É importante salientar que existem leituras, sobretudo dos maiores pesquisadores de Weber, Hans Gerht e Charles Wright Mills (PIERUCCI. 2003, p. 28), de que Weber se serviu da expressão a partir da leitura de algum dos escritos de Schiller. Porém, nas palavras de Pierucci:

Pessoalmente, nunca vi nenhum desses autores citando exatamente o lugar da obra de Schiller em que se encontra a expressão. Ainda estou à espera de provas, pois apesar da aparente unanimidade, há, é bom que se diga, controvérsias em torno da alegada filiação ou, quando menos, em torno do grau de uma filiação dada como certa.” (PIERUCCI. 2003, p. 29)

O autor deixa claro em sua obra – e tem como objetivos centrais mostrar - que Weber tem intenções bem claras e definidas com o uso do termo “desencantamento” (*Entzauberung*), muito embora o conceito seja, de fato, profundamente metafórico, oferecendo assim diversas interpretações e usos para contextos distintos. Para Pierucci, o sentido da expressão aponta para uma perda de sentido e para uma “desmagificação”,

⁷ Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação encontrou aqui sua conclusão. (WEBER, 2004. P. 96)

aponta para um processo de ruptura com o caráter mágico das práticas espirituais humanas que dão lugar à religião, dado que a dimensão e profundidade que Weber observa nesse processo é, antes de tudo, de caráter sociológico, que busca entender as raízes de um processo de racionalização e controle com impactos em níveis globais. Esse ponto é crucial para acessar tanto a expressão weberiana quanto a compreensão dos autores em vista de seu uso na obra *Dialética do Esclarecimento*.

Pierucci mostra em seu trabalho que o uso da expressão “desencantamento do mundo” na literatura weberiana demonstra se modificar até o ponto máximo de sua apreensão conceitual na obra *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Nesta obra, pensa o autor, Weber está em seu apogeu intelectual e ressalta a característica principal da expressão, a saber: a desmagificação. Weber trata do processo de ruptura e desencanta com o paradigma da magia e teoriza sobre a transição para um paradigma no qual a razão está no centro das considerações mais substanciais em vista da percepção da realidade. Segundo Pierucci, esse recorte histórico-filosófico estudado neste capítulo se caracteriza, sobretudo, pela “desmistificação religiosa alcançada nos séculos XVI e XVII pela conduta de vida metódica-e-intramundana do protestantismo ascético.” (PIERUCCI. 2003, p. 59)

2.1.1.1 TRANSIÇÃO DA MAGIA PARA RELIGIÃO

Magia é coerção do sagrado, compulsão do divino, conjuração dos espíritos; religião é respeito, prece, culto e sobretudo ‘doutrina’. Sendo principalmente ‘doutrina’, a religião representa em relação à magia um momento cultural de racionalização teórica, de ‘intelectualização’, com nítidas pretensões de controle sobre a vida prática dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade de culto. A normatividade que corresponde à magia é o tabu; a normatividade que vai resultar da religião é a ética religiosa. Por isso, a passagem da magia à religião corresponde termo a termo à travessia do império do tabu ao domínio do pecado, no qual o conceito do ‘mal’ se separa da noção de ‘desfavorável’, ‘nocivo’ ou ‘prejudicial’. (PIERUCCI. 2003, p. 70)

Pierucci toca em um ponto muito interessante acerca da transição da magia para religião, segundo o olhar weberiano para esse tema. Weber pensava o mundo da magia como um mundo *irracional* em que os espíritos e os deuses eram coagidos a obedecer a vontade dos magistas. O contraste entre esses dois períodos se nota justamente na racionalização das práticas mágicas e da obediência aos deuses. Segundo Weber, “o magismo é uma forma irracional de busca da salvação”. PIERUCCI. 2003, (P. 76)

Na análise de Pierucci, a compreensão weberiana da transição da magia para a religião envolve entender o conceito de “intramundano”. Essa palavra refere-se ao que está “dentro do mundo”. Não obstante, o sentido do termo eleva-se ao entendimento de um mundo *no* mundo, isto é, uma representação do mundo, com sua estrutura própria e forjada por uma pré-compreensão do mundo. Em uma palavra, o termo “intramundano”, nessa análise de Pierucci, refere-se ao mundo artificial, moldado pela *subjetividade* racional. Existe, nesse sentido, uma dualidade não só na abordagem da magia em contraste com a religião, mas de dimensões práticas com o mundo, de contato com o mundo possível. A magia é caracterizada pelo seu caráter prático com o mundo. Por outro lado, a religião se submete ao julgo de leis e ordens das divindades ou da própria estrutura da religião. Vê-se que, na mudança de abordagem da realização dos intentos do sujeito entre magia e religião, a racionalidade é o que permeia essas duas esferas.

Segundo o pensamento de Pierucci, apesar dos interesses da magia serem voltados para o “mundo”, isto é, para o mundo imediato, não mediado pela interpretação racional

de sociedade, cultura e história, é possível notar a presença da racionalidade na magia. A visão religiosa, segundo Weber, envolve uma compreensão racional e duradoura da realidade. Não à toa, a magia sempre foi entendida por suas finalidades práticas e imediatas com a realidade. O pensar religioso está associado ao processo de racionalização da modernidade. Os *scholars* detinham o conhecimento das escrituras sagradas e do pensamento filosófico antigo. Assim, o processo de ruptura com a magia envolve, sem dúvida, o contato intelectual com outras dimensões do mundo, de modo que o contato imediato com o mundo, tal como se dava em tese no “mundo mágico”, foi interrompido por uma mediação racional. Esse “véu” que impede o contato direto e imediato do sujeito com o objeto, do humano com a natureza, é sintoma de que o mundo deixa de ser *mundo* e passa a ser um conteúdo *intramundano*, mediado não só pela representação de leis da física, mas do poder que o ser humano pode ou não exercer sobre a natureza e realidade - uma vez que, unidas às leis naturais, tem-se, com a transição da magia para a religião, as leis divinas.

A abordagem religiosa está sempre atrelada às explicações metafísicas e messiânicas, pois o contato com o mundo imediato perdeu-se com o abandono e “desencantamento” das práticas mágicas. O aspecto racional tanto da magia quanto da religião está associado, pensa Pierucci, à luz do pensamento de Weber, ao mundo presente. Seja este mundo compreendido em seu sentido imediato ou sempre mediado por estruturas metafísicas como a vida em sociedade, leis e noções de caráter sacro, o interesse da magia e da religião se harmonizam no que se refere ao intento sobre o mundo possível. Isso envolve um senso de orientação objetiva com a realidade que só pode ser oferecido por meio do pensamento racional. Esse é, segundo a análise de Pierucci, o ponto que liga ainda os dois mundos rompidos pelo processo de racionalização e instauração da religião como mecanismo de contato do humano com a natureza.

Os interesses mágicos são totalmente ‘deste mundo’. Toda ação mágica tem sempre um objetivo pragmático muito claro e bem definido, e seus resultados são esperados para o aqui e à fora. Nada aí é metafísico, nada é para o outro mundo, nada é para o lado de lá. Nem mesmo para um futuro longínquo à moda milenarista ou messiânica: simplesmente o agora. (PIERUCCI. 2003, p. 80)

Pierucci aborda uma primeira interpretação da expressão weberiana “desencantamento do mundo” ao pensar na transição do mundo mágico para o mundo religioso. Essa interpretação corre paralela à compreensão de Weber sobre o real intento

humano da ação mágica e religiosa, isto é, de que toda ação de natureza mágica e religiosa visa o bem-estar da vida humana. “O ser humano, quando age religiosamente, age com o objetivo de permanecer o maior tempo possível ‘sobre a face da Terra’. Todo mundo quer adiar a hora da morte, empurrar para depois a despedida deste mundo.” (PIERUCCI. 2003, p. 83)

Mesmo reduzido às formas elementares mais irracionais da magia, o comportamento religioso apresenta em Weber um ponderável conteúdo de racionalidade. Primeiro, a racionalidade do interesse (alegadamente) ‘religioso’ nos resultados, visados para o aqui e agora pela ação mágica ou religiosa, seus fins ‘econômicos’; depois, a racionalidade que podemos situar um pouco além da mera adaptação tópica entre fins e meios, uma vez que procede pelo menos de um mínimo de regularidade da experiência comunitariamente acumulada. (PIERUCCI. 2003, p.85)

O grande marco da transição do mundo da magia para o mundo da religião, dito de forma hermética, mas direta, é a racionalização dos meios de que a vontade humana se serve para se manter neste mundo. Alguns pontos cruciais precisam ser entendidos destarte. Segundo a leitura de Pierucci sobre o pensamento de Weber, a magia sempre visou a realização da vontade no mundo imediato, ou seja, não somente acessar diretamente e imediatamente a realidade (natureza), mas alterá-la segundo a própria vontade. Essa dimensão contrasta fortemente com a noção racional moderna de leis metafísicas que regem a realidade e impedem essa mudança em sua estrutura de forma imediata. A magia tem sua assinatura justamente nos impulsos de realização da própria vontade a partir do contexto interpretado como real e imediato pela compreensão humana. Pierucci ressalta que, embora Weber compreenda as práticas mágicas como movimentos de ordem irracional, havia uma compreensão do mundo de caráter racional que orientava o “magista” em suas práticas. Havia, portanto, uma dimensão racional nos atos mágicos.

Por outro lado, a orientação religiosa das ações mágicas é demarcada pela *intelectualização* e *racionalização* dos meios de realização da vontade. Existe uma submissão à ordem e às leis, nesse sentido. O mundo passara a ser compreendido por operações racionais e lógicas. Dessa forma, a compreensão da realização da vontade abandona a ideia de imediatez do mundo real. A expressão “desencantamento do mundo”, a princípio, na primeira leitura de Pierucci, expressa uma rejeição à tese de acesso imediato ao mundo real e realização da própria vontade nele, isto é, uma rejeição da magia

como dimensão de uma realidade maleável e indiferente às leis metafísicas que regem a realidade.

No curso do desenvolvimento da transição do mundo da magia para a religião ocorre um movimento de elaboração racional de leis sobre a realidade, que por sua vez se definem como “imagens do mundo”, isto é, dimensões que dão forma e representação à realidade. “Ideias”, em uma só palavra. Essas ideias sobre o mundo se configuram em um paradigma na medida em que se reificam nesse processo de acesso ao mundo intramundano. Pois, não mais se acessa o mundo possível imediatamente, mas sim a representação desse mundo em níveis racionais e simbólicos próprios das “ideias” específicas do período histórico em questão.

Ocorre assim um distanciamento do sujeito em relação ao objeto, um desprendimento do estado de pertencimento do humano ao mundo imediato. O que isso mostra é mais do que uma mudança de prática de realização dos intentos do sujeito no mundo, mas mudança da própria dimensão de mundo. Com essas mudanças paradigmáticas, o sujeito passa a ter em mente que para realizar sua *vontade* no mundo é preciso se orientar pelas leis racionais e discursivas para então lidar com a representação nesse ato de submissão à própria realidade. Nesse sentido, a reificação dos conceitos promove a alienação do sujeito sobre a própria vontade, uma vez que ele próprio se torna um conceito, isto é, um objeto conceitual dentro do paradigma moderno. A modernidade é o período que adota a distância do sujeito em relação ao objeto como sua identidade; o desprendimento do sujeito da história; um período de autorreferencialidade, como pensa Habermas à luz de Hegel. A compreensão das relações intramundanas como constituintes do *mundo* limitou o poder mágico de ação, de realização imediata da vontade diante de um mundo supostamente imediato, a partir da racionalização do mundo e das ações. Esse processo de racionalização está intimamente atrelado ao caráter religioso das ações humanas na história, pensa Weber.

2.1.1.2 SOBRE A ASCESE INTRAMUNDANA

Na segunda interpretação da expressão “desencantamento do mundo”, pensa Pierucci, Weber está abordando o abandono das práticas da magia para a redenção ao uso pragmático da razão como orientação da realidade intramundana. Weber se serve da figura do asceta cristão, que se submete absolutamente à leitura de um mundo como um espaço pecaminoso, cujo poder de corrupção precisa ser combatido com a indiferença e cumprimento rigoroso dos desígnios de Deus para sua vida.

O asceta intramundano é um racionalista, sintetiza Weber. E, na medida em que esse seu racionalismo, cujo objetivo específico é o ‘domínio metódico da conduta de vida’, exige dele ‘a rejeição de tudo o que é eticamente irracional’, fica dito que o conceito de ascetismo intramundano implica necessariamente a rejeição da magia como um de seus componentes básicos. (PIERUCCI. 2003, p. 97)

Para Pierucci, a noção que Weber desenvolve acerca da ascese intramundana é a representação conceitual do avanço e processo de racionalização do indivíduo moderno. A desvalorização da relação sacramental e mágica com o mundo e com os objetos do mundo é um movimento de valorização da ação racional cotidiana enquanto reguladora da realidade. Essa compreensão sistemática do mundo, enquanto coordenado por noções lógicas e racionais, configura o estado da modernidade⁸. Tal dimensão corre paralela, como pensa Weber na obra *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, às mudanças no cenário religioso ocidental. A *Reforma* protestante é um reflexo, por assim dizer, do processo de racionalização das ações humanas e de percepção do mundo. O movimento religioso de compreensão do mundo enquanto um espaço absolutamente pecaminoso também sugere como saída a ascese, isto é, o autocontrole através do condicionamento rigoroso das ações visando o aprimoramento da mente ou espírito. Nesse sentido, a segunda interpretação da expressão de Weber sobre o “desencantamento do mundo” refere-se ao abandono das práticas e noções extraordinárias do mundo e a adoção de uma compreensão sistemática e pragmática da realidade como orientação básica.

A consciência do mundo a partir do desenvolvimento da razão e processo de racionalização de tudo o que constitui o mundo envolve também a conscientização do caráter “pecaminoso do mundo”. A compreensão do mundo como uma representação

artificial de ordem racional e lógica leva o indivíduo a racionalizar todos os meios de acesso a esse mundo e realização da vontade. Entender o mundo como um espaço de corrupção pecaminosa submete o indivíduo moderno ao estado de ascese, isto é, de racionalização absoluta das ações como meio de salvação. Ao passo em que o asceta cristão coordena suas ações para não se deixar corromper ao mundo do pecado, o indivíduo moderno se torna objeto do mundo idealizado e sistematizado para pertencer ao mundo, para existir, para haver *sentido*.

O asceta intramundano é um racionalista prático todo dia, não de segunda a sábado, mas de segunda a segunda. Daí a importância do binômio cotidiano-extracotidiano na sociologia sistemática de Weber, importância que eu diria acrescida em sua sociologia sistemática da religião, na medida em que a oposição 'ética x magia' replica diretamente esta outra dicotomia básica também em sua sociologia da dominação, 'cotidiano x extracotidiano', 'ordinário x extraordinário', 'rotina x carisma'. (PIERUCCI. 2003, p. 99)

2.2 EXPERIÊNCIA DO SUJEITO MODERNO

Weber trata, no texto *Os fundamentos religiosos da ascese intramundana*, das raízes do protestantismo ascético, isto é, do calvinismo, pietismo e metodismo. Segundo sua linha de pensamento, à luz da proposta central da obra – um trabalho, em linhas gerais, de caráter genealógico, que aponta a íntima relação histórica entre o desenvolvimento do capitalismo e o protestantismo –, o calvinismo é a “fé em torno da qual se moveram as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII nos países capitalistas mais desenvolvidos — os Países Baixos, a Inglaterra, a França.” (WEBER, 2004, p. 90) Essa doutrina se baseia na crença fundamental de que o pensamento protestante se liga aos avanços do capitalismo, tendo como dogma central, a *predestinação*. De maneira crítica, Weber analisa a *Confissão de Westminster*⁹, a fim de traçar suas principais considerações acerca do dogma da predestinação do calvinismo.

O autor se serve de alguns capítulos da *Confissão de Westminster* para elaborar sua análise crítica e, de modo resumido, o conteúdo de tais capítulos se volta, sobretudo, para o estado de imersão da humanidade no pecado, sendo sua única opção de salvação a redenção aos desígnios de Deus. Não obstante, somente uma pequena parcela da humanidade será salva diante do contexto em que os humanos vivem na Terra, inevitavelmente. De modo que, pensar na possibilidade de alteração de tal predestinação seria incorrer em uma enorme contradição e afronta contra o próprio Deus, “posto que ele e somente ele é livre, ou seja, não se submete a nenhuma lei, e seus decretos só nos podem ser compreensíveis ou em todo caso conhecidos na medida em que ele achar por bem comunicá-los.” (WEBER, 2004, p. 94.)

É completamente incoerente nessa doutrina, pensa Weber, buscar por hipóteses de algum tipo de justiça terrena ou sobre a liberdade humana no que toca à possibilidade de salvar-se por conta própria. Somente Deus está em posição de ser livre e promover os desígnios da humanidade. O ponto crucial dessa discussão no pensamento weberiano é “o sentimento de inaudita solidão interior do indivíduo”. (WEBER, 2004, p. 95) Diante dessa doutrina, o indivíduo se vê absolutamente solitário em vista de seu próprio destino, tanto aqueles que serão salvos, quanto aqueles que estão condenados desde seu nascimento.

⁹ Texto publicado em 1647, escrito por teólogos puritanos cujo conteúdo é o resumo da doutrina reformada calvinista em trinta e três capítulos.

A experiência individual – e existencial – do humano é condição da própria vida de pecados na Terra. O acesso aos mistérios das angústias mais profundas da vida na Terra é parte de tal condição, sendo apenas acessível os desígnios de Deus. Diante disso, Weber escreve:

ora, em sua desumanidade patética, essa doutrina não podia ter outro efeito sobre o estado de espírito de uma geração que se rendeu à sua formidável coerência, senão este, antes de mais nada: um sentimento de inaudita solidão interior do indivíduo. No assunto mais decisivo da vida nos tempos da Reforma - a bem-aventurança eterna o ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a eternidade. (WEBER, 2004. P. 95)

Assim, é possível dizer que nenhum esforço humano é capaz atingir a salvação, com exceção no metodismo. Toda a obra destinada à glorificação de Deus e ao sustento de sua palavra e igreja no mundo é, tão somente, uma necessidade a ser seguida na predestinação dos indivíduos considerados “eleitos”. O indivíduo situado nesse hiato entre a Reforma e a modernidade já se encontrava sem o socorro de nenhum pregador, sacramento, igreja e mesmo de nenhum Deus. As condições que se formavam a partir da influência da Reforma sobre a vida no Ocidente eram caracterizadas, sobretudo, por aquilo que Weber denomina como o *desencantamento do mundo*. Ela aparece no texto de Weber como uma conclusão fundamental em vista da intenção humana de servir-se de “meios mágicos de busca de salvação”. (WEBER, 2004, p. 96) Posto que, se a vida dos humanos eleitos já está predestinada à salvação ou a condenação, não há nada a se fazer em recurso, por assim dizer, contra seu destino.

Em certo sentido, o que Weber intenta mostrar é que a doutrina calvinista corrobora com o processo de “desencantamento do mundo”, pois essa expressão assinala, em linhas gerais, a recusa contra toda forma de magia e de um passado dominado por práticas religiosas que determinavam discurso da vida social e política; de modo que a busca de intervenção divina, em qualquer nível e meio que fosse senão o *único*, cairia sobre o jugo da superstição [*superstition*], sendo considerada uma forma de heresia, sob o ponto de vista da Reforma. Tendo como base o próprio escrito *Confissão de Westminster*, que reúne e sintetiza todo o pensamento que caracteriza a Reforma do calvinismo, pode-se ter como dimensão crítica principal da narrativa proposta o distanciamento de Deus em relação ao humano e o isolamento deste em vista de Seus desígnios. Weber pensa que

é justamente essa dimensão a responsável pela recusa de quaisquer “elementos de ordem sensorial e sentimental na cultura e na religiosidade subjetiva— pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões do sentimento e a superstição divinizadora da criatura.” (WEBER, 2004, p. 96.) É desse cenário que brota o “individualismo desiludido e a coloração pessimista” (WEBER, 2004, p. 96.) do indivíduo moderno, pensa Weber. O dogma da predestinação é, portanto, um dos principais elementos do estado de *desencantamento do mundo* e da queda do humano ocidental no solo do pessimismo e do profano. Tal desencantamento também revela traços de uma certa segregação da possibilidade de salvação a partir dos princípios calvinistas reformados.

Em vista de tais considerações, é possível compreender melhor a dimensão da discussão proposta por Weber no que se refere ao período de *desencantamento do mundo* e sobre as mudanças ideológicas no cenário religioso como sintomas expressivos de um mundo que abandona cada vez mais suas raízes mágicas, míticas e *supersticiosas*. Sabendo que tais mudanças ocorreram inicialmente no campo religioso, e em um certo âmbito particular da vida no ocidente, Weber mostra que tais implicações atingiram muito mais profundamente o mundo Ocidental do que aparenta de imediato, no sentido de tal processo de mudança e reforma no protestantismo. Sua tese acerca do retorno dos deuses desencantados sob a forma de “potências impessoais para renovarem o inconciliável combate dos demônios” (HABERMAS, 2000. P. 113.) é enfatizada por Habermas como contribuição fundamental de Max Weber na *Dialética do Esclarecimento*. Essa tese se expressa justamente no movimento de retorno ao mito, ao qual o esclarecimento está fadado. A ideia que se mantém, em vista de tal compreensão, é de um insuperável ciclo de subjugação dos indivíduos: em tempos antigos, aos mitos; na modernidade, às instituições.

2.3 REFORMA PROTESTANTE

Os franceses apenas entenderam o lado negativo da Reforma; acreditam que ela foi travada do outro lado do Reno pelas mesmas razões que deste lado, na França. No entanto, as razões de lá eram completamente distintas das daqui e completamente opostas a estas. A batalha contra o Catolicismo na Alemanha não era nada além de uma guerra que começou quando o espiritualismo notou que apenas portava o título de soberano e que sua soberania era somente ‘de jure’, ao passo que o sensualismo, por um embuste consagrado pelo tempo, era o verdadeiro soberano e prevalecia ‘de fato’. (HEINE, 2010, p. 75)

Na obra *História da Religião e da Filosofia na Alemanha*, Heine aponta para uma imprecisão acerca da história da inserção do Protestantismo na Alemanha sob a perspectiva do programa do Esclarecimento na França. São salientadas no texto várias apreensões equívocas quanto ao tema da religião protestante e da ascensão do esclarecimento enquanto programa de emancipação do sujeito a partir da razão, isto é, da emersão da filosofia alemã. Heine trabalha em sua argumentação a partir da conceituação e distinção de duas correntes de pensamento que foram cruciais no período da Reforma Protestante: o espiritualismo e sensualismo. “O primeiro glorifica o espírito tentando destruir a matéria, ao passo que o segundo tenta defender os direitos naturais da matéria contra as usurpações do espírito.” (HEINE. 2010, p. 74)

Segundo Heine, a Reforma na Alemanha se caracterizou sobretudo pelo reconhecimento da soberania do sensualismo sobre o espiritualismo, no sentido de que este modo de pensar só sustenta o status de soberano sobre aquele em um sentido formal [de jure], ao passo em que o sensualismo, de fato, predominava enquanto orientações para as condutas daquele tempo na Alemanha. Existe, portanto, um reconhecimento das inclinações e pulsões humanas ao sensualismo que exerce mais poder sobre os humanos do que uma orientação racional em vista das *paixões humanas*. Nesse sentido, o espiritualismo foi a perspectiva que orientou o discurso da Reforma Protestante na Alemanha para dar-se conta do estado real da natureza humana em vista das contradições das práticas eclesiais e religiosas.

Os vencedores das indulgências foram afugentados, as graciosas concubinas dos sacerdotes foram substituídas por esposas frígidas, as encantadoras imagens da Madona foram destruídas e, aqui e ali, despontava uma hostilidade extrema contra os sentidos.” (HEINE. 2010, p. 75)

Já na França, pensa Heine, o modo como a Reforma reverberou no país foi bem diferente do que na Alemanha. Para o autor, o sensualismo era considerado uma ordem evidentemente dominante no que se refere à leitura das condutas humanas sobretudo no âmbito da religião católica. No entanto, o espiritualismo condenava qualquer prática sensual de forma coercitiva e imponente. O modo como essa tendência de repressão foi combatida na França se deu, principalmente, pensa Heine, por meio das sátiras. Enquanto na Alemanha houve um processo de reconhecimento da supremacia do sensualismo sobre o espiritualismo por um viés racional e com perspectivas de mudança na direção da superação desse “estado de natureza”, na França a compreensão dessa inversão do lugar, de fato, de supremacia do sensualismo sobre espiritualismo foi desenvolvida a partir da crítica bem humorada de figuras que sustentavam o status rigoroso da igreja derrotada pela “natureza animal” que os conduzia em seu âmago.

A partir da leitura de Heine, vê-se que o movimento da Reforma Protestante gerava a opinião comum da Igreja Católica de uma certa “legitimação da lubricidade e o espólio da propriedade da Igreja” (HEINE. 2010, p. 77), dado que o reconhecimento da supremacia do sensualismo como prática hegemônica entre as pessoas e anterior ao espiritualismo inflava o impulso de transgredir os aspectos normativos impostos pelo Catolicismo. A respeito disso, o autor traça vários episódios que retratam uma certa “perversão” dos costumes tanto no âmbito religioso quanto na vida ordinária. A figura que emerge em meio a essa ruptura paradigmática é Martinho Lutero que, nas palavras de Heine,

não é apenas o mais grandioso, mas também o mais alemão dos homens de nossa história. [...] Ele também apresentava características que raramente encontramos juntas e em que costumamos pensar os mais extremos opostos. Ele era, ao mesmo tempo, um místico sonhador e um homem prático de ações. [...] Uma nova era começa na Alemanha quando, na Assembleia, Lutero rejeita a autoridade do papa e declara abertamente: ‘Minha doutrina só pode ser refutada por meio de pronunciamentos da Bíblia ou de fundamentos racionais’.”(HEINE. 2010, p. 79\80)

É dessa maneira que, segundo a linha de pensamento de Heine, Lutero recupera o real valor do cristianismo e da religião, em certa medida. Pois ao salientar o aspecto racional presente no cristianismo, ele levanta assim um ponto muito crucial na mudança paradigmática com a Reforma Protestante: a legitimação das demandas materiais da vida humana. Na medida em que as condutas humanas passam a serem avaliadas pela razão,

levando em conta todo o aspecto “sensual” da vida mundana, passa a fazer mais sentido acolher o que a religião cristã pode oferecer em termos de adequação ao compasso de um movimento ocidental de “desencantamento do mundo”.

Pode-se dizer que o contexto histórico no cenário religioso, para Weber, configura também a base de uma certa crise existencial do ponto de vista da experiência do sujeito moderno que, por sua vez, é atravessado por essas mudanças da Reforma Protestante no Ocidente, sobretudo na Alemanha e na França, pensa Heine.

2.4 SOBRE O CONCEITO DE “EU”

O conceito de “eu” é um tema fundamental na discussão promovida pela *Dialética do Esclarecimento*. A compreensão dessa ideia envolve uma dimensão histórico-filosófica que abrange todo o período da modernidade. Segundo a linha de pensamento deste estudo, a fuga do horror travada pelo esclarecimento é justamente a fuga do “outro”, isto é, daquilo sobre o que o *eu* não exerce o mesmo poder como exerce sobre si mesmo. Os traços de repúdio e dominação do “outro” são característicos do pensamento ocidental, na crítica que os autores fazem. Então, em tempos antigos, o humano se servia da magia e do sacrifício para se conectar ao mundo “irracional”, das forças da natureza; o indivíduo moderno e esclarecido cria uma distância com o mundo a fim de exercer um domínio sobre ele. Em ambos os processos o indivíduo se serve da razão para lidar com o “outro”, o que é difuso e não identificado imediatamente como próprio do *eu*. Na magia, o sujeito se servia das danças, músicas, gritos, máscaras para lidar com a opressão e temor que as forças da natureza e míticas ofereciam sobre ele. No mundo moderno e civilizado, onde o pensamento esclarecido tornou-se soberano, o sujeito se serve do método científico para destrinchar o objeto até suas partes últimas e assim compreendê-lo e, consequentemente, dominá-lo. O domínio sobre o desconhecido se dá pela busca por evidências empíricas e universais, isto é, uma busca por tornar o mundo acessível imediatamente, sem mediações dadas pela linguagem, como nas narrativas mitológicas, cujo conteúdo é elaborado, por assim dizer, a partir de cosmovisões específicas, que demandam a imersão do sujeito em uma determinada cultura para acessar a “verdade” das narrativas mitológicas. Quando não houver mais dúvida sobre o objeto, sobre sua estrutura em níveis profundos, só assim o sujeito pode exercer domínio sobre o que não conhece.

Nesse sentido, Olgária de Matos escreve que a figura de Ulisses pode ser entendida como a caracterização do sujeito moderno. Nesse sentido, a noção de “eu” carrega uma certa parcialidade histórica e filosófica que é própria do ocidente. Ora, a compreensão do “cogito”, o “eu” dos racionalistas, é atravessada pela busca por controle e domínio da natureza através da razão. Não obstante, não é apenas a postura racional que define o sujeito moderno, sua renúncia e repressão dos instintos também é um traço de secularização, de rompimento com a natureza e com as narrativas mitológicas e religiosas que buscam aproximar a relação entre humano e natureza. Esse tema está fortemente ligado à experiência do sujeito moderno no que toca a questão abordada por Weber sobre

a “ascese intramundana”, como foi visto anteriormente. Em vista disso, é de grande valor para este estudo realizar uma breve digressão sobre o pensamento do filósofo considerado amplamente como “pai da filosofia moderna”: René Descartes.

2.4.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO DE RENÉ DESCARTES E SEU IMPACTO NA MODERNIDADE E SUA IMPORTÂNCIA NA OBRA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO*

Descartes, em sua obra *Meditações Filosóficas*, se vê em um grande problema epistemológico no qual a única coisa que pode ter como certa é a incerteza. O filósofo passa a ter a necessidade de um "ponto fixo" que, tal como Arquimedes pensava, pudesse sustentar suas concepções e opiniões de maneira tal que possam ser tidas como verdadeiras. É neste sentido que Descartes irá perceber que, a despeito da "limpeza" feita em sua mente quanto a inveracidade de suas antigas opiniões, incluindo a existência do corpo, e que há a possibilidade de existir um gênio maligno que confunda constantemente seus pensamentos, sobrevive a ideia de que o fato de estar duvidando quanto à veracidade das coisas é a prova clara e distinta de que ao menos ele mesmo existe. Daí que, segue-se o enunciado: "eu, eu sou, eu existo", como origem do *cogito*. Neste sentido, a gênese do cogito, do "eu" moderno, é como uma "intuição", uma noção que se dá de forma imediata e com toda a veracidade da autoconsciência, ou seja, de si mesmo enquanto coisa pensante. Sendo assim, o cogito é o "ponto firme e inabalável" que Descartes procurava para poder sustentar suas novas opiniões.

O tema da autoconservação do sujeito tratado na obra *Dialética do Esclarecimento* é comumente direcionado para o medo da perda do "eu", da morte, do desconhecido e irracional, que exerce poder soberano sobre o humano. Em termos próprios da obra, na tentativa e necessidade do "eu" tornar-se mais sólido e consistente, distinguindo-se cada vez mais daquilo que não tem poder, ele precisa recorrer ao "múltiplo" para alcançar essa finalidade. Isto é, ele faz uso das próprias narrativas mitológicas, em tempos antigos, para se proteger e se preservar das forças mitológicas. O sujeito moderno e esclarecido, nessa linha de pensamento, precisa recorrer à contradição de abdicar de sua autoconservação, de sua liberdade, para alcançar a rigidez de sua integridade, de sua forma mais artificial. Esse pensamento se nota, sobretudo, no apoio central e basilar do discurso moderno: a matemática. O que o discurso tem de mais atraente e satisfatório para o pensamento esclarecedor é a possibilidade de controle. Através da leitura do mundo sob os signos matemáticos, o humano é capaz de delimitar e, assim, dominar a natureza a partir de sua medida. Esse discurso torna-se incongruente na medida em que a própria natureza não se adapta aos cálculos, mas o contrário. E tal tendência, por sua vez, mostra-se ainda mais

evidente no campo das ciências humanas, cujo objeto fundamental, as relações humanas, caracterizam-se pela imprevisibilidade e contradição.

A reflexão de Descartes, um filósofo emblemático na formação do pensamento moderno e muito importante na linha de pensamento deste estudo, é a de que o sujeito deve munir-se de regras e compreensões lógicas para se assegurar do controle do objeto analisado. Ele deve destrinchar o objeto até suas partes últimas a fim de exercer controle sobre o objeto. Os autores da *Dialética do Esclarecimento* associam esse movimento da humanidade em conservar-se enquanto dominadora da Natureza e do próprio destino à astúcia de Ulisses nos cânticos homéricos, nos quais, na tentativa de manter-se vivo, o herói serve-se da inteligência e perspicácia para contornar as vicissitudes ao longo de suas aventuras. Ulisses, nessa linha de pensamento, simboliza o indivíduo burguês, que apesar de também estar preso à submissão ao formalismo lógico, ao caráter coercitivo do pensamento matemático e científico, ela ainda possui os meios de lançar-se ao mundo e de se arriscar na busca por se conservar, tal como Ulisses se mostra sempre em circunstâncias adversas e improváveis de solução. O que Descartes buscava com seu método era livrar o indivíduo do “acaso”, da “astúcia”. Pois, “[a] principal astúcia da razão é onde não querer de forma alguma utilizar astúcia.” (MATOS, 1999, p 143)

Nesse sentido, a ideia central dos autores sobre o temor do retorno ao mito é justamente uma dimensão filosófica e antropológica, em certo sentido, de que o humano buscou por artifícios racionais para superar as forças da natureza, as forças míticas e tudo aquilo sobre o que o sujeito não exerce poder e controle imediato. Deste modo, a figura de Ulisses representa o sujeito esclarecido, moderno, que se serve de meios astutos para superar as dificuldades de um mundo ainda bastante povoado por criaturas míticas. Ulisses se serve da astúcia para persuadir, enganar, “driblar”, por assim dizer, as condições adversas do mundo mitológico e superar sua força física inferior. Pois, em todas as aventuras de Ulisses, nas quais foi travado um embate com as forças e criaturas mitológicas, a sua força física era inferior a delas. “A situação de Ulisses é: ser fraco e saber que o é.” (MATOS, 1999, p 143) Ele precisa reconhecer sua fragilidade, humilhar-se, muitas vezes, para poder superar o poder dessas forças. Nesse sentido, o pensamento esclarecido, tal como a orientação de Ulisses, é guiado pelo cálculo racional que se distingue da natureza, reconhecendo sua superioridade em força, e a fragilidade de si próprio para fazer uso dessa distância para dominar as potências externas.

“Ulisses domina a natureza pelo cálculo racional: ele representa a racionalidade contra o poder do destino. Esta racionalidade, porém, assume uma forma restritiva: só enfrenta a presença constante da natureza através da razão dominadora.” (MATOS, 1999, p. 144)

Para Horkheimer e Adorno, as narrativas homéricas demonstram com muita pontualidade a tentativa de resistir às forças do destino e da natureza tal como o sujeito esclarecido luta contra o retorno ao mito. O ponto que sustenta essa percepção é que existe um entrelaçamento entre mito e esclarecimento na mesma medida em que existe um entrelaçamento entre a história e pré-história. No excurso “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”, os autores abordam a questão sobre como o pensamento burguês atua no controle das massas operárias e se serve do princípio da astúcia para manter o controle sobre os eventos próprios do “mundo ilustrado”, isto é, dar conta dos problemas modernos, frutos do próprio empreendimento em dominar a natureza. O Capítulo três abordará a análise que os autores da *Dialética do Esclarecimento* fazem sobre a figura de Ulisses e suas correspondências enquanto um modelo de sujeito moderno e burguês. Além disso, serão feitas algumas considerações sobre o impacto da poética de Homero no mundo ocidental segundo a leitura proposta por este estudo, caminhando assim para as considerações finais.

Em Homero, epopéia e mito, forma e conteúdo, não se separam simplesmente, mas se confrontam e se elucidam mutuamente. O dualismo estético atesta a tendência histórico-filosófica. ‘O Homero apolíneo é apenas o continuador daquele processo artístico humano universal ao qual devemos a individuação’ (Nietzsche). (ADORNO e HORKHEIMER. 1985, p. 55)

3 CAPÍTULO 3 - CONSIDERAÇÕES SOBRE O EXCURSO “ULISSES OU MITO E ESCLARECIMENTO” E O CONCEITO DE ASTÚCIA

A astúcia nada mais é do que o recurso utilizado pelo eu para subsistir frente às ameaças da natureza. Então, astuciosamente, Ulisses se entrega àquela natureza, ao mesmo tempo, esta entrega não é total. Ele equipara-se a ela, introduz-se em seu meio: 'perde-se a fim de se ganhar'. Finge submeter-se às forças míticas e aos sacrifícios rituais, conseguindo então, dominar a natureza (p. 53). (TIBURI, 1995, p. 53/53)

Segundo os autores, as narrativas homéricas são protótipos do esclarecimento, ilustrações que traduzem bem o engajamento humano em superar as narrativas mitológicas e tudo aquilo que não obedece ao rigor do pensamento moderno. A ideia central dessa tese está ligada à fuga do sujeito das potências míticas - ou narrativas escatológicas -, as quais são descritas nas lendas difusas. Tais narrativas demonstram com muita pontualidade a tentativa de resistir às forças do destino e da natureza tal como o sujeito esclarecido luta contra o retorno ao mito. O ponto que sustenta essa percepção é que existe um entrelaçamento entre mito e esclarecimento na mesma medida em que existe um entrelaçamento entre a história e pré-história. Para os autores, a inclinação moderna em dominar a natureza e de munir à humanidade de artifícios técnicos para empregar esse intuito se configura como aquilo que Marx Weber denominou de “racionalidade instrumental”. Isto é, um tipo de racionalidade “que quer aprender com a natureza apenas o modo de dominar a própria natureza e os homens, tornando-se cada vez mais poderosa.” (TIBURI, 1995, p. 50) A tomada de consciência do sujeito coincide com o início da decadência da própria humanidade emancipada. Tal “tomada de consciência” é resumida na adesão à razão instrumental. E o meio que os indivíduos esclarecidos se serviram para manter esse tipo de racionalidade a fim de se preservarem contra o retorno ao mito foi através do que os autores tratam como a astúcia.

3.1 SOBRE A ASTÚCIA

A astúcia nada mais é do que o desdobramento subjetivo dessa inverdade objetiva do sacrifício que ela vem a substituir. Talvez essa inverdade não tenha sido sempre apenas uma inverdade. Poder ser que, em determinada época dos tempos primitivos, os sacrifícios tenham possuído uma espécie de racionalidade crua, que no entanto já então mal se podia separar da sede de privilégios. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 59)

Os autores observam que a astúcia é a virtude que se desenvolve sobretudo nas relações de troca, as quais são interpretadas, à luz das narrativas homéricas, sob o signo do sacrifício, e têm suas raízes vinculadas ao culto. Pois, assim como Ulisses oferecia oferendas aos deuses a fim de superar o poder dos próprios deuses e das criaturas mitológicas em suas aventuras, reconhecendo uma distância categórica entre sua humanidade e o poder das forças míticas, o sujeito esclarecido e civilizado, a fim de lograr seus objetivos de dominação da natureza externa e interna, projeta um mundo artificial que possa ser moldado segundo seu comando para controlá-lo. “Como um ato sacrificial, ele [viajante civilizado] deve pagar pelo sangue incorrido, seja do estrangeiro, seja do residente vencido pelos piratas, e selar a paz.” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 57.)

Diante disso, a astúcia é entendida, dentro da correspondência que os autores estabelecem entre as aventuras de Ulisses e a tese da indissociabilidade entre mito e esclarecimento, como um “desdobramento subjetivo dessa inverdade objetiva do sacrifício que ela vem a substituir.” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 59) A astúcia é, portanto, apenas uma ilusão que o indivíduo esclarecido precisa se apoiar para não aceitar a indissociabilidade entre sua orientação filosófica de vida e autoconservação e aquilo de mais inaceitável e rechaçado: o mito.

A razão se torna instrumento de uso: racionalização teleologicamente instituída para os mais diversos fins e usos. Como nunca, ela é a astúcia. Sua pretensão não é mais o esclarecimento, mas a dominação. Tudo o que não corresponde aos interesses desta racionalidade deve ser eliminado – o que se demonstrou como sendo impossível no seu próprio interior. Por esta via aparece mais uma vez em Adorno a insatisfação com a concepção da razão moderna e a confirmação de sua tese a respeito da interdependência entre razão e instinto

da sobrevivência, entre razão e violência pela necessidade de autodefesa.
(TIBURI, 1995, p. 50)

Diante dessa tese, Adorno e Horkheimer associam o movimento da humanidade em conservar-se enquanto dominadora da natureza e do próprio destino à astúcia de Ulisses nos cânticos homéricos, nos quais, na tentativa de manter-se vivo, deve abdicar-se de si. Apesar das piores adversidades, o herói serve-se da inteligência e perspicácia para contornar as vicissitudes ao longo de suas aventuras. Jeanne Marie Gagnebin, em sua obra *Lembrar escrever esquecer*, aborda a leitura dos autores da *Dialética do Esclarecimento* no que se refere à compreensão da figura de Ulisses enquanto um protótipo do *sujeito racional*, isto é, um sujeito que sustenta sua identidade a partir da *racionalidade instrumental*, fugindo de todas as formas do mundo mitológico. Não obstante, a autora propõe uma outra leitura para a figura de Ulisses, “uma mais luminosa e humanista, talvez mais ‘grega’ e menos ‘alemã’ (GAGNEBIN p, 14. 2009), a qual gira em torno do conceito de “esquecimento”.

Ora, segundo Gagnebin e Olgária Matos, toda a história de retorno de Ulisses para sua terra natal, a *Odisseia*, consiste numa história acerca da tentativa de Ulisses em preservar as memórias de suas aventuras e, mais do que isso, do que é ser humano. Tendo em vista todas as criaturas fantásticas com que Ulisses se depara na volta para casa, ciclopes, os lotófagos, sereias e vacas de Apolo, a noção de humanidade e mortalidade saltam em contraste com esse mundo mítico. Na leitura de Gagnebin sobre esse tema, a fuga de Ulisses também se dá pela resistência da sedução do inumano, a saber: tornar-se animal ou divino.

A viagem de Ulisses é a viagem metafórica que a humanidade precisou realizar para efetuar a passagem da natureza à cultura, do instinto à sociedade, da autorepressão ao autodesenvolvimento. O eu homérico que distingue as forças obscuras da natureza e a civilização expressa o medo original da humanidade diante do outro. (MATOS, 1999, p. 145)

3.2 SOBRE A FIGURA DE ULISSES E SUA REPRESENTAÇÃO ENQUANTO SUJEITO MODERNO

Os artifícios de Ulisses são protótipo da renúncia burguesa. A astúcia passa a ocupar o lugar do sacrifício, astúcia que é injustiça porque logra a natureza e cada mudança na lei - injustiça - ameaça e, ao mesmo tempo, reforça o eu. Ao abandonar os ritos sacrificiais que colocavam em risco seus próprios vínculos do ego, o si se libera da ameaça de dissolução opondo suas faculdades do conhecimento à natureza, conquistando assim o controle racional do seu entorno. (MATOS, 1999, p 145)

No cântico XII, Ulisses se serve da astúcia para gozar do prazer de ouvir o cântico das sereias sem se render ao impulso de matar-se por isso; ele se amarra ao barco e pede para que sua tripulação tape os ouvidos com cera a fim de impedir que o encanto das serias os matem. Essa atitude é alusiva, segundo os autores, e segundo a interpretação de comentadores, à experiência do sujeito moderno. Tal episódio retrata o movimento de autoconservação característico da inclinação da civilização ocidental e moderna, pois demonstra “a formação de um sujeito cuja unilateralidade, a submissão à ditadura da autoconservação, é o correlato da impossibilidade de toda a humanidade se tornar sujeito de suas ações, de seu futuro, de seu destino [...]” (DUARTE, 1997, p. 53)

Os autores sintetizam na tese da autoconservação do sujeito esclarecido a partir de sua autodestruição. A relação dicotômica entre identidade e o “não-idêntico” também se apresenta no Excurso em questão. Tais teses caracterizam a dimensão que os autores têm em relação à ambivalência do esclarecimento em se propor como discurso que salvará o sujeito do retorno ao mito, mas que lhe furta justamente aquilo que busca: liberdade. O conceito de “sacrifício” e substituição estão fortemente presentes aqui. Pois, ao recusar a gramática e os termos do mundo antigo a fim de não se deixar dominar pelo discurso mitológico, o pensamento moderno e esclarecido necessita render-se àquilo que não pode abarcar para sustentar a artificialidade dos conceitos que forja com o intuito de dominar a natureza.

3.3 SOBRE O CÂNTICO IX DA *ODISSEIA*

O mito original já contém o aspecto da mentira que triunfa no caráter embusteiro do fascismo e que esse imputa ao esclarecimento. Mas nenhuma obra presta um testemunho mais eloquente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização europeia. Em Homero, epopeia e mito, forma e conteúdo, não se separam simplesmente, mas se confrontam e se elucidam mutuamente. O dualismo estético atesta a tendência histórico-filosófica. ‘O Homero apolíneo é apenas o continuador daquele processo artístico humano universal ao qual devemos a individuação’(Nietzsche).’ (DUARTE, 1997, p.55)

Os autores remontam a outro episódio da narrativa homérica na qual Ulisses derrota o ciclope Polifeno através da astúcia e consciência do poder da palavra. Na leitura dos autores, a força física está sempre em contraste com o poder das forças míticas e da natureza, de modo que, à luz do exemplo de Ulisses, não é sua força que é celebrada em suas aventuras, mas sua astúcia e engenhosidade. Para tais características, resume-se o termo *espírito* como aquilo que capacita Ulisses a superar a força tanto física quanto os poderes míticos. O que isso implica no discurso dos autores é que, ao se tratar do embate contra as forças míticas, o sujeito precisa ser paciente e astuto, evitando o atrito com tais forças, pois elas o superam nesse aspecto. Ulisses se serve da astúcia para derrotar os monstros mitológicos em suas aventuras; ele faz uso dos conceitos das próprias narrativas míticas para superar seus inimigos.

Tendo em vista essas considerações, o modo como Ulisses derrota o monstro mítico revela pontualmente onde reside seu verdadeiro poder. O herói aproveita da pouca inteligência do ciclope e, pela similaridade das palavras *Odysseus* e *Oudeis*, que respectivamente significam *Ulisses* e *Ninguém*, o herói consegue persuadir e confundir Polifemo através das palavras. Os autores se servem de tal engenhosidade de Ulisses no cântico homérico para caracterizar o pensamento burguês e esclarecido no que se refere ao *nominalismo*. A tendência moderna e esclarecida em atribuir e restringir os objetos do mundo em conceitos, palavras e termos é a mesma astúcia celebrada em Ulisses. Através da conceitualização e do poder de definição que é dado às palavras no mundo moderno, o sujeito esclarecido pode, assim, ter controle daquilo para qual aponta.

É do formalismo dos nomes e estatutos míticos, que querem reger com a mesma indiferença a natureza dos homens e a história, que surge o nominalismo, o protótipo do pensamento burguês. A astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação de Ulisses no encontro com Polifermo – sua obediência ao nome e seu repúdio dele – são, porém, mais uma vez a mesma coisa. Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer. Essa adaptação pela linguagem ao que está morto contém o esquema da matemática moderna. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.65)

Além disso, Ulisses, mesmo obtendo êxito em sua performance e estratégia, ainda ousa revelar o mecanismo que o salvou como forma de deboche do ciclope e sua pouca inteligência. Os autores vão além disso e pensam que tal comportamento de Ulisses também se dá devido ao receio de que o mesmo encanto que persuadiu Polifemo pudesse o fazer dissuadir de sua própria identidade. O caso a ser tratado nesse ponto consiste em refletir a mesma linha de pensamento dos autores no que diz respeito à necessidade da unidade em entregar-se ao múltiplo a fim de assegurar sua unicidade ou o atributo que a torna “única”. Da mesma maneira, o sujeito, a fim de preservar sua identidade, precisa lançar-se à “não identidade” (não idêntico); precisa recorrer ao sacrifício, ao elo que ainda o entrelaça às forças míticas a fim de superá-las. O grande furo nesse processo de desencanto está, justamente, na ilusão, inverdade e soberba em que o sujeito esclarecido se apoia para progredir no discurso emancipador. Desse modo, assim como Ulisses zomba de Polifemo graças à sua astúcia ao persuadi-lo, o sujeito moderno e esclarecido enaltece seu poder sobre a natureza ao se apoiar em um discurso forjado para promover controle sobre ela.

Jeanne Marie também retoma o episódio do cântico IX, no qual Ulisses se depara com o horror de presenciar seus companheiros serem mortos e devorados por Polifemo de forma brutal, contrariando totalmente sua expectativa de respeito às leis de hospitalidade (barbárie). Ulisses já havia percebido traços do *inumano* nos costumes dos ciclopes, como a ausência de sacrifícios, de cocção, de temor aos deuses e de hospitalidade. A *condição humana*, nesse sentido, é definida, à luz do pensamento de Vidal-Naquet, por três características principais: a agricultura, a cocção, juntamente com a noção de *sacrifício*, e o respeito às regras convencionais entre humanos, tal como a hospitalidade e a troca. (GAGNEBIN, 2009, p. 15.) Polifemo, então, não adere nenhuma

convenção humana que se caracteriza também como traço de humanidade - ou da “cultura humana”, segundo a perspectiva de leitura em questão.

Entretanto, Ulisses oferece a Polifemo seu vinho, traço simbólico daquilo que a autora pensa como algo característico da humanidade, a saber: “a capacidade de entrar em relação com o outro sob suas diversas formas” (GAGNEBIN, 2009, p, 21). Ocorre então o inverso do que Polifemo performara com Ulisses, a perversão, tal como aponta Gagnebin, da hospitalidade [*hóspes*] em *hostilidade* [*hóstis*], quando o ciclope devora os companheiros de Ulisses, agora quando este responde à hostilidade com hospitalidade, isto é, dando vinho a Polifemo – a despeito da barbárie. E é justamente por meio dessa *perversão*, a qual também pode ser compreendida como a *substituição*, que se dá pela *astúcia* de Ulisses, que o herói consegue embriagar Polifemo e se defender de sua imensa força física. Aqui é possível observar que Ulisses, tal como os autores da *Dialética do Esclarecimento* apontam, se serve da astúcia contra a força *mítica* do ciclope, ou seja, incomparável à de um mero humano, para superar a hostilidade de Polifemo. O resultado dessa *troca* e sinal de humanidade de Ulisses é o máximo de hospitalidade, por assim dizer, que Polifemo pode oferecer: devorá-lo por último. Ulisses, então, serve-se dessa oportunidade, do apreço do ciclope pelo vinho, para embebedá-lo até cair no sono e então furar seu único olho.

Eis aí o segredo do processo entre a epopeia e mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade. Como os heróis de todos os romances posteriores, Ulisses se perde a fim de se ganhar. Para alienar-se da natureza ele se abandona à natureza, com a qual se mede em toda aventura, e, ironicamente, essa natureza inexorável que ele comanda triunfa quando ele volta – inexorável – para casa, como juiz e vingador do legado dos poderes de que escapou.” (ADORNO e HORKHEIMER. 1985, p. 56)

Em vista da análise abordada sobre a correspondência dos cânticos homéricos com a linha de pensamento dos autores da *Dialética do Esclarecimento* acerca da conceitualização do sujeito moderno, é de grande valor para esse estudo traçar algumas considerações relevantes sobre a poética de Homero e seu impacto na obra central deste estudo.

3.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A POÉTICA DE HOMERO NA DE

Nenhuma imagem do vivente é completa sem o divino. (OTTO, 2005, p. 11)

Otto traça considerações muito relevantes sobre os poemas homéricos e sobre o “porquê” de seu destaque ao longo da história do Ocidente. Segundo o autor, existe um aspecto religioso nos poemas de Homero, uma cosmovisão que se ampara antes em uma perspectiva de mundo apoiada no “divino” do que em fundamentos rigorosamente filosóficos e concretos. “Pois o divino é para ela [cosmovisão] o fundamento de todo ser e acontecer e transparece com tanta clareza em todas as coisas e sucessos que cumpre evocá-lo mesmo a propósito do mais natural e do mais habitual.” (OTTO, 2005, p.11) Homero proporciona em seus poemas uma experiência única e imersiva em sua leitura das angústias humanas e das vicissitudes deste mundo. Seu olhar tão profundo, que se conecta tanto a aspectos éticos quanto estéticos, se apoia, como pensa Otto, no “divino”, isto é, naquilo que permite contato com o “ser” e “acontecer” em seu âmago.

Segundo Otto, o pensamento e estilo homérico influenciou fortemente o período helenístico, de modo que, já mesmo nas épicas de Homero se nota a cosmovisão que perduraria ao longo dos anos. Otto salienta que a “fê primeva”, isto é, o início do pensamento divino e religioso grego se fundamenta na “terra e nos elementos”, “no sangue e na morte”. Essa compreensão induz a ideia de uma cosmovisão mais “mundana”, enraizada nos aspectos mais incisivos da vida, como a matéria, o sangue e a morte. Nesse sentido, existe uma divisão de cosmovisões no mundo antigo: telúrico e olímpico. A primeira se ampara em uma perspectiva mais atrelada à terra e aos elementos da natureza; a outra aos céus, nas formas ideais e em uma compreensão idealista, por assim dizer, do mundo, distante deste a partir de uma imagem que separa o que “é” e o que representa o “ser”. A distinção das duas está justamente nessa cisão entre o mundo ontológico e ôntico, em termos heideggerianos.

O autor escreve também sobre as divindades telúricas, acerca de sua distinção com as divindades olímpicas, que a relação delas com a vida mundana se vincula de forma bem mais estreita e profunda do que algum tipo de instituição ou dogma que estruture essa cosmovisão. Tal relação se caracteriza antes de tudo como uma “força persuasiva e agregadora da necessidade vital.” (OTTO, 2005, p. 20)

Trata-se de um reino maternal das figuras, tensões e normas cuja santidade penetra toda a existência humana. No centro está a própria Terra, como deusa primordial, sob muitas denominações. Toda a vida e toda a abundância brotam de seu seio e para ele retorna. Nascimento e morte lhe pertencem, e nela fecham o círculo sagrado. Por isso sua vitalidade é tão inesgotável, tão ricas e benéficas suas dádivas, tão sagradas e invioláveis suas leis. Todo ser e acontecer tem de submeter-se a uma ordem estável.”(OTTO, 2005, p. 17)

No campo telúrico, o “ser” se localiza em uma ordem inviolável da própria contingência de tudo, em um espaço que não se restringe à uma “imagem ou pessoa, mas sim obscura força.” (OTTO, 2005, p. 18). Otto oferece uma leitura muito profunda em que consiste a “divindade arcaica”, a qual identifica-se com a própria contingência, isto é, com uma *ordem natural* das coisas.

Tendo em vista a “ordem natural” enquanto identidade da cosmovisão telúrica, Otto entende que

o autêntico ato mágico só é possível em um estado de comoção especial. Mas essa comoção se apresenta quando a alma, em sobressalto, sente que se destacou a norma venerável da natureza. Essa circunstância separa a verdadeira do arbítrio, que hoje geralmente serve de ponto de partida para sua explicação. Nunca se deveria perder de vista que a magia se liga intimamente com a consciência das regras gerais que limitam a vontade pessoal. (OTTO, 2005, p. 18)

O autor distingue, assim, a compreensão de magia em seu sentido trivial e contemporâneo e o sentido antigo e primordial. A magia, portanto, é o uso da consciência da ordem natural como meio para realização de uma vontade e está associada ao mundo antigo, isto é, pré-olímpico e pré-homérico. Nisso existe uma implicação profunda no que se refere à compreensão da queda do mundo antigo e o surgimento do novo mundo, de uma nova cosmovisão. Enquanto a magia nos tempos antigos se tratava do meio em que o humano, ao dar-se conta do funcionamento da ordem natural, podia fazer proveito dos elementos ao seu redor para realizar suas vontades, na queda da cosmovisão telúrica, esse manejo perde espaço para compreensão lógica da “natureza” (*Physis*). Nesse sentido, Otto escreve:

com o mito arcaico, a magia também decaiu, e se ambos, de um jeito ou de outro, se conservam na Grécia em época posterior, fica claro que o traço dominante do espírito grego definiu-se de uma vez por todas por oposição a ambos. E isso aconteceu na época em que os poemas homéricos vieram a ser o grande documento.” (OTTO, 2005, p. 32)

Ainda sobre esse tema, a figura de Homero é indispensável para pensar a queda da magia na transição da cosmovisão telúrica para a olímpica, pois:

No mundo homérico, quer entres os homens quer entre os deuses, a magia não tem importância alguma, e os poucos casos em que aí se mostram algum conhecimento dela evidenciam do modo mais claro o quanto ela está distante. Os deuses não praticam magia, muito embora, às vezes, o jeito como perfazem algumas de suas obras lembre a velha magia. Tal como sua essência, seu poder não se funda em ‘força’ mágica, mas no ‘ser’ da natureza. ‘Natureza’ é a grande palavra nova, que espírito grego amadurecido contrapõe à magia arcaica. E daí decorre em linha reta o caminho que leva à arte e à ciência dos gregos. (OTTO, Garcia, p. 32)

A questão e presença da morte é fulcral na distinção entre a cosmovisão telúrica e olímpica, pois nesta a morte não faz parte da essência das divindades, isto é, a imortalidade e mortalidade dos deuses é crucial no que toca a essa distinção. Não obstante, a morte é também o elemento que torna ainda presente no cenário mítico ocidental a religião antiga, o mundo telúrico. Pois, em Homero, o grande poeta que definiu o status de soberania da cosmovisão olímpica, deixa bem evidente que as divindades olímpicas não têm poder sobre a morte. “Na religião telúrica, o morto não se separar da comunidade dos vivos. Torna-se apenas mais poderoso e venerável.” (OTTO, 2005, p. 21)

Na cosmovisão telúrica, é muito comum a fluidez e junção das divindades com seres vivos da terra, algo muito distinto e distante na religião olímpica, na qual todas as divindades são antropomorfas. Tendo-se em vista que o caracteriza com profundidade o mundo telúrico é justamente o entrelaçamento da contingência, da ordem natural das coisas com todos os acontecimentos na Terra, o pensamento olímpico se distingue justamente do caráter isolado que cada figura divina tem entre si e, sobretudo, com a Terra. Nesse sentido, é muito mais comum observar na antiga religião, na fé primeva, as

figuras de divindades que incorporam animais e coexistem entre os humanos. Nos dois “mundos”, por assim dizer, nas duas cosmovisões, as divindades pertencem à Terra. Ora, elas não vivem em outro plano senão este. Daí que, é lícito lembrar que a religião arcaica nunca foi totalmente solapada pela nova compreensão de mundo. Na verdade, a cosmovisão olímpica se apoia na tradição antiga para se projetar no mundo.

3.5 SOBRE O MUNDO TELÚRICO E OLÍMPICO

A não separação entre estética e ética é característica do pensamento grego primitivo. O procedimento de separá-las surge relativamente tarde. Para Platão, ainda, a limitação do conteúdo de verdade da poesia homérica acarreta imediatamente uma diminuição no seu valor. (JAEGER, 1989, p. 43)

Segundo Jaeger, Homero deve ser considerado, tal como todos os grandes poetas da Grécia, “não como objeto da história formal da literatura, mas como o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega.” (JAEGER, 1989, p. 44) Para o autor, a estética e ética estão unidas na poesia grega antiga. Tal concepção traz consigo alguns questionamentos pontuais, tal como o caráter despretensioso da arte no que se refere ao aprofundamento em questões éticas, sendo necessário compreendê-la em seu nível estritamente formal. Dessa forma, Jaeger escreve que a poesia só pode atingir a profundidade da união indissociável entre estética e ética na medida em que seja algo

cuja raízes mergulhem nas camadas mais profundas do ser humano e na qual viva um ‘ethos’, um anseio espiritual, uma imagem do humano capaz de se tornar uma obrigação e dever. A poesia grega nas suas formas mais elevadas não nos dá apenas um fragmento qualquer da realidade; ela nos dá um trecho da existência, escolhido e considerado em relação a um ideal determinado. (JAEGER, 1989, p. 44)

O autor traça considerações bem pontuais acerca da potência da arte no que toca à compreensão imediata e assimilação do indivíduo, além do caráter da conversão espiritual da arte, que por sua vez movimenta a ação do humano. Nesse sentido, a poesia grega antiga vai além do que a própria filosofia pode atingir em termos de profundidade e “elucidação” acerca de um objeto conceitual, pois a arte possui uma validade universal e plenitude imediata e viva, características que a tornam uma potência educativa imbatível. Jaeger, ao tratar desse tópico, sinaliza que não se refere a qualquer arte, mas especificamente à grega e antiga, sobretudo à poesia de Homero.

Jaeger observa que a poesia homérica é insuperável no que diz respeito a sua amplitude e permanência. Para o autor, não houve nenhuma forma de arte que perdurou tanto quanto a épica de Homero. A respeito disso, Jaeger escreve: “A poesia arraigada no solo – e não há nenhuma verdadeira poesia que não o seja – só se eleva a uma validade

universal na medida em que atinge o mais alto grau da universalidade humana.” (JAEGER, 1989, p. 46) Vê-se que a argumentação se estrutura a partir da premissa de que a poesia, em seu sentido mais profundo, antigo e grego, supera qualquer ação educativa, pois ela é capaz de unir a validade universal e a conversão espiritual de maneira inseparável. Essa combinação permite uma transmissão e permanência insuperáveis, em vista de Homero.

Assim, o ponto de interesse central dessa ideia é que, ao remontar à noção de “mito” na *Dialética de Esclarecimento* e, sobretudo, a própria ideia de “Esclarecimento”, é preciso considerar essa indissociabilidade entre a forma da narrativa e a realidade na poesia de Homero. Daí que tal compreensão se mostre como basilar em termos de apreensão do curso que a cultura grega já tomava para então definir o status do conhecimento que respalda a realidade. Fica entendido, portanto, que a apreensão profunda da realidade está mais ligada ao poder da épica homérica do que o entendimento filosófico de conceitos sustentados por outra forma de apreender a realidade.

É extremamente importante frisar que, para Jaeger, a poesia épica atinge seu poder de amplitude e permanência a partir do exemplo que as narrativas heroicas performam. Pode-se dizer que é justamente através da mimese que o conteúdo e forma de tais narrativas perduram ao longo do tempo e mudam o curso da história. Nesse sentido, mais uma vez, o aspecto indissociável entre estética e ética ganha espaço na argumentação do autor e, sobretudo, na inserção da obra *Dialética do Esclarecimento*, pois, na medida em que se compreende a análise aprofundada e especializada sobre o caráter inigualável da poesia homérica e sua força de amplitude e permanência, entende-se de que forma o pensamento grego se ampara no conceito de mimese no que se refere à transmissão de saberes culturais de um povo.

Jaeger se serve da noção de educação, no sentido grego e antigo (*paideia*), para estruturar seu pensamento acerca do que permite a permanência e clareza de uma ideia no tempo. Nesse sentido, tudo o que permite mais uma ação educadora, mais tem condições de se manter na história do pensamento. O interesse pelos problemas da vida, das vicissitudes que ocorrem e constituem o mais alto grau da consciência espiritual da vida mundana, são traços que prendem a atenção de quem ouve uma narrativa épica. Por essa razão que, nas epopeias de Homero, o poeta conduz uma narrativa que perpassa situações dramáticas e profundas em sequência. A resolução de uma aventura acaba por ser o início de mais um acontecimento trágico na vida do herói, por exemplo. Nota-se, com isso, que o caráter permanente e profundo da épica de Homero se dá também pela

capacidade de ler a angústia humana em suas raízes e trazê-las para níveis de acesso a imersão à essa profundidade. Portanto, a “aristéia” do herói é que ganha espaço no que tange ao envolvimento profundo com a narrativa, isto é, é a distinção do “ethos” do herói em vista de um indivíduo “comum” que destaca o valor da história e a torna memorável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em vista de todos os temas trabalhados neste estudo, é de grande valor traçar uma linha definitiva sobre seu desfecho. Assim, é válido retomar os pontos mais importantes desenvolvidos aqui e, sobretudo, a essência crítica que orienta a presente hipótese de leitura. Começando por um dos pontos-chaves na linha discursiva da obra *Dialética do Esclarecimento*: a magia. A relação humana com a magia é tratada na obra como a referência principal no que se refere à questão da cisão entre sujeito e objeto. No mundo anterior ao advento do esclarecimento, o conceito não possuía o mesmo valor e peso tal como no mundo administrado, mas já demonstrava suas raízes nas relações de troca e substituição de objetos importantes para realização de rituais ou nas performances miméticas de espíritos da natureza. O fenômeno da hipóstase é uma manifestação reativa referente ao temor do retorno ao estado de totalidade de assimilação entre experiência individual e o vislumbre imediato da realidade. O mito, como foi visto,

queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registo e a colecção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 23)

Isso significa que as narrativas mitológicas ditavam noções básicas na coexistência simbólica de pessoas com pessoas e de pessoas com objetos. Foi através do fenômeno da substituição, pensam os autores, que essa concepção foi perdendo força com o processo de civilização humana. O ponto crítico e dramático nessa busca por evitar, com todas as armas, o retorno do poder das narrativas mitológicas é fortemente caracterizado pelos autores pelo medo e a angústia. A respeito disso, Tiburi escreve:

o medo da própria natureza é o que leva à necessidade de dominá-la. Mas a angústia é a aversão que provoca retração e ao radicalizar-se, tornar-se fúria, um modo de auto-defesa contra a ameaça. Esta é a lógica da formação de sistemas, cuja pretensão é destruir a natureza de seu lugar, é mostrar sua insignificância diante da pretensa insuperável e oníbarcante capacidade de pensar. (TIBURI, 1995, p. 46)

Com isso, a cisão entre sujeito e objeto se fundamenta justamente na tentativa de dominação da natureza. Esse impulso por dominar tem suas raízes no impulso pela

sobrevivência, pela autoconservação, de modo que o despertar da consciência humana, o nascimento do “espírito da ciência” coincide justamente com o início da derrocada do esclarecimento. “O processo de identificação está na base do 'despertar do sujeito', instituindo 'o poder como o princípio de todas as relações’”. (TIBURI, 1995, p. 45).

Foi visto que, na tentativa e necessidade de assegurar a autoconservação do “eu” através do domínio da natureza, a humanidade emancipada se apoia na linguagem matemática para obter controle. O processo de secularização, discutido com mais profundidade temática com o pensador Marx Weber, foi caracterizado, sobretudo, pelo “desencantamento do mundo”, pela recusa a todos os tipos de sacramentos como meios de alcançar a “graça de Deus”. A ciência passa a ocupar, assim, os procedimentos mágicos e a burocracia atingem até mesmo as instâncias religiosas. É justamente esse movimento de artificialização do mundo com a proposta de romper com a “dupla natureza” dos objetos, isto é, com o *múltiplo*, que o pensamento esclarecido retorna às suas raízes mitológicas. É a partir do processo de fuga do retorno ao mito, na tentativa de sobreviver àquilo sobre o que o sujeito não possui poder e identificação, que o humano incorre na identificação com os artifícios usados para garantir sua sobrevivência: a técnica e as máquinas. Os autores atribuem essa *resposta* da humanidade ao temor do irracional e desconhecido à *mimese*.

O temor ao retorno do mito se dá justamente com caráter integral que o mito fundamenta no que se refere à incapacidade de isolar os componentes de suas narrativas. Pois, vale lembrar que o mito é composto por conceitos que revestem os objetos, por assim dizer, tornando-se em uma narrativa simbólica a qual está inteiramente conectada ao tempo e espaço histórico. Nesse sentido, o domínio é o que se está em jogo quando se refere ao esclarecimento. As narrativas mitológicas, assim como as mensagens oraculares, proporcionam um controle sobre a natureza, uma vez que é através de tais narrativas que o humano pode interpretar, e assim, dominar a natureza e seu *destino*. No entanto, o horror do esclarecimento está voltado para ausência de controle que os indivíduos têm sobre a gestão que tais narrativas oferecem no controle da interpretação da realidade, da natureza; a impossibilidade de “dissecar” as narrativas é o que oferece tanto temor ao sujeito esclarecido. Assim, a grande dificuldade em aceitar as narrativas mitológicas, ao fim e ao cabo, consiste na impossibilidade de decompô-las.

Tais narrativas se conectam intimamente aos elementos de caráter cultural, social, político, histórico e religioso dos indivíduos. A ausência de categorias, de balizas que organizem tais narrativas em domínios controláveis – o seu caráter totalizante, em uma

só palavra – é o problema central da recusa do programa do esclarecimento para com o mito. A esse tipo de crítica, Habermas atribui o título de “crítica da ideologia”, isto é, uma crítica que se volta ao caráter indissociável entre os fundamentos de uma pretensa teoria e as relações de poder com que estabelece secretamente conluio; relações que se resumem ao aspecto cultural, social e histórico. Segundo a leitura de Habermas da obra *Dialética do Esclarecimento*, é a partir desse gênero de crítica que o esclarecimento pode, então, se autorrefletir. Pois é somente através da consciência da integralidade das relações de poder como constitutivas na composição de teorias e dimensões de mundo que o esclarecimento pode desenvolver seu propósito: emancipação.

Os intentos dos autores com a obra em estudo era de recuperar os pontos principais de Marx e Hegel, sobretudo no que se referia a um programa filosófico que é, diferentemente de como a tradição interpretava o esclarecimento, referindo-se ao iluminismo, um movimento próprio do humano. Para além do caráter refinado do pensamento e da forma como os autores escrevem a obra, o grande intento deles é desenvolver uma nova forma de pensar, uma nova abordagem frente aos novos objetos do mundo moderno. A maior crítica nessa intenção, segundo a linha interpretativa deste estudo, é a impossibilidade de sustentar o positivismo hegemônico frente aos novos problemas filosóficos do mundo moderno. Essa concepção deve-se ao pensamento de Hegel e Marx. Esses dois autores são essenciais na fundamentação da *Dialética do Esclarecimento* e seus intentos centrais. Trata-se, em uma palavra, de uma outra *experiência* do conhecimento.

O paradoxo que os autores narram na obra é justamente o conflito que o próprio esclarecimento se confronta ao perceber a impossibilidade de produção de conhecimento a partir da crítica da ideologia. Em resumo dessa discussão, através daquilo que possibilita a autorreflexão do esclarecimento, isto é, a partir daquilo que permite a emancipação do sujeito, o esclarecimento se percebe como improdutivo em seu intuito totalizante, integralizador, substitutivo no que se refere às narrativas mitológicas. Na linha de pensamento de Habermas, a maneira como os autores percebem a única salvação para o esclarecimento é apenas enquanto crítica. Pensar o programa de esclarecimento como produção de conhecimento científico é justamente incorrer no erro de acreditar em um discurso que dê conta da complexidade e diversidade de domínios que compõem uma “verdade”.

Em vista do estado crítico e trágico da história do esclarecimento, nota-se que a humanidade se vê estrangulada pelo próprio juízo que prometera sua salvação. O tipo de

racionalidade proposta, agora, “reformada”, por assim dizer, não recairia no mesmo erro que a levou ao seu completo fracasso: o retorno ao mito – mas uma razão que se pautaria, sobretudo, na crítica como norte para qualquer orientação na vida imersa no mundo administrado, levando-se em consideração, sobretudo, as raízes mitológicas do pensamento ocidental e esclarecido. Assim,

não se trata de uma razão estratégica que se volta contra si mesma e posteriormente permanece igual, retornando ao ponto de onde havia saído, mas de uma razão estratégica que se volta contra si mesma e posteriormente permanece igual, retornando ao ponto de onde havia saído, mas de uma razão iluminadora, capaz de mostrar este movimento em que a racionalidade é vítima de si mesma por irracionalidade, o movimento de sua redenção. (TIBURI, 1995, p. 46)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.

ADORNO, Theodor W. *Textos Escolhidos*. Tradução Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

ADORNO, Theodor W. *Três Estudos sobre Hegel*. Tradução Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da UNESP, 2013.

ADORNO, Theodor W. *Sobre Sujeito e Objeto*. Primeira Versão, ano IV, n. 192, agosto 2005, p. 2-12. Porto Velho: Editora Universidade Federal de Rondônia (Edufro), 2005.

ADORNO, Theodor W. *Introdução à Dialética*. Tradução e apresentação à edição brasileira: Erick Calheiros de Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BAUMAN, Zigmunt. *O Mal-estar da Pós-Modernidade*. Tradução Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BENJAMIN, Walter. *A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução*. In: GRÜNNEWALD, José Lino. *A Idéia do Cinema*. Seleção, tradução e prefácio de José Lino Grünnewald. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Tradução de Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*: Escritos Escolhidos. Seleção e apresentação Willi Bolle. Tradução Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix / Edusp, 1986.

BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*. Tradução: Tomás R. Bueno, Cristina Meneguelo. Papirus Editora. São Paulo, 1997.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. Tradução: J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. Perspectiva. São Paulo, 2013.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. Martins Fontes. São Paulo: 2005.

DUDLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Editora Vozes. 2ª Edição. Rio de Janeiro, 2018.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Adorno/Horkheimer & A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Mimesis e Racionalidade – A Concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

DUARTE, Rodrigo. Notas sobre Modernidade e Sujeito na *Dialética do Esclarecimento*. In: _____. *Adornos: Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p. 45-63.

DURÃO, Fabio Akcelrud. Três ideias para a validade da *Dialética do Esclarecimento* 60 anos depois. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 7, p. 13-20, out. 2009.

DURÃO, Fabio Akcelrud. Adorno in Brazil. *Atenea*, volumen XXIV, n. 2, p. 9-23, 2004. Universidad de Puerto Rico en Mayagüez.

FOSTER, Roger. *Adorno: The Recovery of Experience*. New York: State University of New York Press, 2007. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. - *Obras completas volume II: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. Companhia das Letras. São Paulo: 2012

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. Editora 34. São Paulo, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *O Conceito de 'Mimesis' no Pensamento de Adorno e Benjamin*. São Paulo: Perspectivas, 1993.

GEUSS, Raymond. *Teoria Crítica – Habermas e a Escola de Frankfurt*. Tradução Bento Itamar Borges. São Paulo: Papirus, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, I – Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradución de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, II – Crítica de la razón funcionalista*. Tradución de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo I – Racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução. Martins Fontes.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo II – Sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução. Martins Fontes.

HEGEL, G. W. F. *Estética / Fenomenologia do Espírito / Introdução à História da Filosofia*. Tradução Orlando Vitorino, Henrique Cláudio de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito / Estética / Introdução à História da Filosofia*. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino e Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.

HEINE, Heinrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos*. Tradução: Guilherme Miranda. Madras. São Paulo, 2010.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. 7.ed. São Paulo: Centauro, 2010.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. 2ª edição brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

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

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* 5 de dezembro de 1783. Tradução Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Ática, 1978. 256p.

LACAN, Jacques. *O Seminário – Livro 4: A Relação de Objeto*. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

MATOS, Olgária Chain Feres. *A Melancolia de Ulisses, a Dialética do Iluminismo e o Canto das Sereias*. In NOVAES, Adauto (org.), *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo, Cia das Letras, 1999.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

O'CONNOR, Brian. *Adorno's Negative Dialectic – Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2004.

OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora Ltda, 2005

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do Mundo – Todos os passos do conceito em Max Weber*. Editora 34. São Paulo, 2003.

SAFATLE, Vladimir. *Maneiras de Transformar Mundos – Lacan, política e emancipação*. São Paulo: Editora Autêntica, 2020.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Com uma introdução de Richard Rorty e um guia de estudos de Robert Brandom. Tradução Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

THIELEN, Helmut. *Além da Modernidade? Para a globalização de uma esperança conscientizada*. Editora Vozes. Petrópolis, RJ: 1998.

TIBURI, Marcia. *Crítica da Razão e Mimesis no Pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WEBER, Max. Os fundamentos religiosos da ascese intramundana. In: _____. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de

Macedo. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 87-139

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório Henrique Lopes dos Santos. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *O Livro Azul*. Tradução Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Lógicas*. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.