

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO PIMENTA BARBOSA DE SOUSA

NATUREZA E DOMINAÇÃO SOCIAL: PARA UMA LEITURA ESPECULATIVA DA
DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

BELO HORIZONTE
2023

PEDRO PIMENTA BARBOSA DE SOUSA

**NATUREZA E DOMINAÇÃO SOCIAL: PARA UMA LEITURA ESPECULATIVA DA
*DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Amaro de Oliveira Fleck

BELO HORIZONTE
2023

100 Sousa, Pedro Pimenta Barbosa de.
S725n Natureza e dominação social [manuscrito] : para uma
2024 leitura especulativa da "Dialética do esclarecimento" / Pedro
 Pimenta Barbosa de Sousa. - 2024.
 183 f.
 Orientador: Amaro de Oliveira Fleck.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
 Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 Inclui bibliografia.

 1.Filosofia – Teses. 2. Natureza – Teses. 3.Adorno,
 Theodor W., 1903-1969. Dialética do esclarecimento.
 4.Teoria crítica - Teses. 5.História – Filosofia - Teses.
 I. Fleck, Amaro. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
 Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

NATUREZA E DOMINAÇÃO SOCIAL: PARA UMA LEITURA ESPECULATIVA DA "DIALÉTICA ESCLARECIMENTO"

PEDRO PIMENTA BARBOSA DE SOUSA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 29 de janeiro de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Amaro de Oliveira Fleck - Orientador (UFMG)

Prof. Luiz Philipe Rolla de Caux (UFRRJ)

Prof. Daniel Oliveira Pucciarelli (UEMG)

Belo Horizonte, 29 de janeiro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Pucciarelli, Usuário Externo**, em 30/01/2024, às 09:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Philipe Rolla de Caux, Usuário Externo**, em 30/01/2024, às 09:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amaro de Oliveira Fleck, Professor(a)**, em 30/01/2024, às 10:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 2979242 e o código CRC 2C0C107F.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, que desde cedo produziram as melhores condições para o meu livre desenvolvimento. Devo a eles a minha primeira formação intelectual, semente que germinou e que cultivo ainda com esmero e devoção.

Agradeço a Domenica, companheira da vida e de todas as horas, pela presença e personalidade radiantes, e por toda solidariedade e compreensão ao longo dos caminhos tortuosos da pesquisa.

Agradeço a Amaro, o meu orientador, pela tolerância e generosidade perante circunstâncias nem sempre favoráveis ao progresso ótimo da escrita, e ainda pela amizade a que muito estimo.

Agradeço aos membros da banca de defesa, Daniel Pucciarelli e Luiz Philipe de Caux, pela leitura caridosa da dissertação, e pelas questões precisas e estimulantes que certamente contribuíram para a coerência e acabamento do texto final.

Agradeço aos amigos e amigas do grupo “Crítica e Dialética”. A dissertação deve muito a todos os intercâmbios filosóficos, dentro da Universidade e fora dela, aos dias e noites a fio conversando espirituosamente sobre a grande filosofia, e também sobre a pequena; ao exercício filosófico genuíno, enfim, que pratiquei ao lado de Alba, Giullia, Lucas, Pedro, Warley, Vitor, e muitos outros.

Agradeço a Ana, pela amizade prolongada e ininterrupto diálogo filosófico, ao longo de toda a dissertação e desde muito antes dela. E ainda, pela vital contribuição à revisão do texto.

Agradeço a Diego (*in memoriam*), pelo privilégio de ter fruído do seu caráter inspirador e de sua erudição apaixonada, ao longo dos vários grupos de estudo virtuais que ele dirigiu durante os tempos difíceis da pandemia de COVID-19.

Agradeço à CAPES, pelos onze meses de bolsa para a pesquisa; à Associação Casa do Estudante (ACEMG/Mofuce), pelo fundamental amparo à altura de minha primeira estadia em Belo Horizonte.

*As espécies dos homens, antes, não mais do que agora,
com lamentos deixavam as doces luzes da vida.
Mais amiúde outrora alguns deles, arrebatados
pelos dentes das feras viravam comida ainda vivos.
Mas não havia então bandeiras e estandartes,
dizimando milhares de homens num único dia.
A escassez de alimento conduzia até a morte os lânguidos membros;
hoje, ao contrário, a abundância é que os mata.
Eles mesmos, ignorantes, se envenenavam com frequência;
hoje, mais sábios, envenenam uns aos outros.*

Lucrecio, *De rerum natura*

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo realizar uma leitura da “Dialética do Esclarecimento” (Adorno e Horkheimer, 1947), tomando como fio condutor a noção de dominação da natureza – interna, no que compreende a renúncia aos impulsos como condição para a formação do sujeito abstrato e dos processos de socialização a ele aparentados; externa, no que compreende a dominação das forças naturais pela via da técnica e da organização social do trabalho. A nossa hipótese é a de que o problema especulativo e antropológico do texto, que envolve uma explicação genética e histórico-natural para a dominação social, pode ser harmonizado com um discurso crítico adequadamente justificado, na medida em que incide sobre formas sociais de dominação e violência que são contingentes e passíveis de transformação no curso do progresso histórico. Nessa medida, situamos na problemática em torno da dominação telúrica da natureza a especificidade histórica da crítica ao esclarecimento. Ainda que se vincule a um processo genealógico mais antigo, a dominação social é desvelada em sua obsolescência graças ao progresso da própria dominação da natureza. A sua continuidade responde não a qualquer fundamento antropológico e transhistórico, mas a determinações imanentes à inédita totalização social que a modernidade burguesa inaugura. Concluimos que essa ênfase no esclarecimento moderno permite reconhecer a importância que a crítica da economia política possui no argumento dos autores. Ao mesmo tempo, discernimos no tópico da recordação da natureza no sujeito e na história a dimensão emancipatória da obra, contra a leitura usual que apreende o seu argumento como fatalista ou politicamente resignado.

Palavras-chave: dominação da natureza; dialética do esclarecimento; filosofia da história; teoria crítica.

ABSTRACT

This dissertation intends to read the “Dialectic of Enlightenment” (Adorno and Horkheimer, 1947) from the standpoint of the notion of domination of nature – internal, as defined by the renunciation of impulses as a condition for the abstract subject and its related processes of socialization; external, as defined by the domination of natural forces by means of technique and the social organization of labor. Our hypothesis is that the speculative and anthropological dimension of the argument, which involves a genetic and natural-historical explanation for social domination, can be harmonized, if properly interpreted, with a well-founded critical discourse, one that is capable of justifying itself insofar as it focuses on social forms of domination and violence that are contingent and subject to transformation in the course of historical progress. To this extent, we locate the historical specificity of the text’s critical discourse around the problem of the telluric domination of nature. Despite its connection with an older genealogical process, social domination is unveiled in its obsolescence thanks to the progress of the very domination. Its continuity does not respond to any anthropological or transhistorical principle, but to the immanent determinations of the unprecedented social totalization that bourgeois modernity inaugurates. We conclude that this emphasis on modern enlightenment allows the recognition of the importance of the critique of political economy for the author’s argument. At the same time, we discern, in the topic of the remembrance of nature in the subject and in history, the emancipatory dimension of the work, against the typical reading that interprets its argument as fatalistic or politically resigned.

Keywords: domination of nature; dialectic of enlightenment; philosophy of history; critical theory.

LISTA DE ABREVIATURAS E DE SIGLAS

DA Dialektik der Aufklärung. In: HORKHEIMER, M. Gesammelte Schriften, Band 5, pp. 11-290. Frankfurt: Fischer Verlag, 1987.

DE Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CRÍTICA E RACIONALIDADE	17
1.1 Um ou dois esclarecimentos? Racionalidade e antagonismo social	22
1.2 Normatividade e fundamentação: sobre certa tradição interpretativa	33
1.3 Da interpretação dualista ao dualismo do processo civilizatório	55
2 HISTÓRIA E ESCLARECIMENTO	79
2.1 O esclarecimento como problema especulativo	85
2.2 Crítica imanente e filosofia da história	91
2.3 Utopia e emancipação	101
3 MITO E NATUREZA	115
3.1 Do mundo dos espíritos à mera objetividade: natureza como noção referencial	117
3.2 Mito e história natural: natureza como noção reflexiva	120
3.3 Natureza e dominação social	128
3.3.1 Dominação da natureza externa: técnica e ofuscação	133
3.3.2 Dominação da natureza interna: renúncia e introversão do sacrifício	142
3.4 Vida e razão instrumental	153
CONCLUSÃO	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174

INTRODUÇÃO

Originalmente, a presente investigação em torno da “Dialética do Esclarecimento” foi motivada pela presença, por vezes dúbia e insidiosa, da filosofia de Hegel no argumento da obra. O intuito então era elucidar o contributo particularmente hegeliano para a crítica da racionalidade esclarecida, e de que modo essa crítica incidia de volta sobre a concepção do próprio Hegel de história universal.

De um lado, a obra dialoga com o pensamento de Hegel na medida em que o problema da progressiva racionalização e desencantamento do mundo apresenta algum paralelo com o itinerário formativo do Espírito rumo ao Saber Absoluto, desde a “Fenomenologia do Espírito” (Hegel, 2014). Ao mesmo tempo, o problema especulativo da relação entre *espírito* e *natureza*, tópico fulcral para a filosofia hegeliana, se apresentava como amparo teórico adequado para uma leitura filosófica do problema da dominação da natureza como motor do progresso da civilização e do esclarecimento.

Os nossos motivos iniciais levaram à adoção do tópico da dominação da natureza como o fio condutor para a nossa interpretação da “Dialética do Esclarecimento”. Até então, tratava-se de demonstrar que a “Dialética do Esclarecimento”, quando critica a relação entre espírito e natureza característica de certa tendência civilizatória como violenta e dominadora, se volta ao mesmo tempo contra o próprio pensamento hegeliano. A “Dialética do Esclarecimento” seria, dentre outras coisas, instrumento teórico capaz de denunciar, na filosofia da história de Hegel, uma hipóstase da totalização social em curso na modernidade burguesa, assim como de seu entrelaçamento com a dominação social.

Entretanto, o itinerário da pesquisa acabou entrando em conflito com as nossas pretensões iniciais, e o trato do problema hegeliano foi preterido em nome do esforço interpretativo da própria obra de Adorno e Horkheimer. Em primeiro lugar, surgiu a necessidade de levar a cabo uma revisão da tradição interpretativa do texto, sem a qual a nossa própria interpretação parecia pouco cuidadosa e mal fundamentada. Depois, o próprio esforço exegético – que se concentrou no problema da dominação da natureza, mas teve que se desdobrar sobre todo um campo problemático de conceitos: dominação, mito, história, sistema social, progresso, catástrofe e autodestruição do esclarecimento – demandou uma atenção e dispêndio maiores do que o inicialmente previsto.

Mesmo que Hegel tenha por fim abandonado o posto de protagonista de nosso tra-

balho, a nossa disposição perante o texto não deixou de ser fundamentalmente animada pela sua figura. Os motivos hegelianos iniciais conduziram a nossa interpretação a enfatizar a dimensão propriamente filosófica ou especulativa da “Dialética do Esclarecimento”. Isto é, para além de uma crítica situada no interior das determinações histórico-sociais da modernidade burguesa, a obra avança com uma reflexão filosófica acerca da origem e desenvolvimento da racionalidade humana, e de que modo a recuperação desse itinerário é capaz de evidenciar o entrelaçamento do progresso da racionalidade com certa disposição à dominação social.

Com efeito, a nossa hipótese de leitura afirma que uma reflexão sobre o fenómeno da dominação social, se é historicamente situada, voltando-se para o seu presente imediato – tal como exige uma teoria social criticamente orientada – não é incompatível com um tratamento do problema do esclarecimento desde sua dimensão antropológica e epistemológica: não apenas como um episódio da história humana, ou como movimento histórico-filosófico, mas como *explicação genética da racionalidade moderna*, cuja abrangência não se restringe à própria modernidade, mas envolve também o problema da *emergência* do pensamento na natureza, problema que se prolonga até a história natural da espécie humana.

A “Dialética do Esclarecimento” foi o resultado teórico mais importante do que Horkheimer chamava, ao menos desde 1939, de “projeto sobre a dialética” (Wiggershaus, 2002, pp. 206 e seg.). Horkheimer nutria a expectativa, em particular durante o seu exílio nos Estados Unidos da América, por desenvolver uma teoria enfaticamente filosófica, capaz de explicar a então atual crise civilizacional agonicamente manifesta na eclosão e desdobramentos da Segunda Guerra Mundial.

Em carta a Friedrich Pollock, a 9 de junho de 1943 (*apud* Wiggershaus, 2002, p. 373), Horkheimer apresenta as motivações teóricas da obra como resposta à tendência dominante no âmbito da filosofia e sociologia norte-americanas.

Quando nós percebemos que alguns de nossos amigos americanos esperavam que um instituto de ciências sociais se lançasse em estudos sobre problemas sociais do momento, estudos de campo e outras pesquisas empíricas, o nosso coração pendia [...] para a análise filosófica da civilização [...]. O pragmatismo, o empirismo e a ausência de filosofia autêntica estão entre os motivos essenciais da crise que a civilização teria sofrido mesmo que a guerra não tivesse acontecido.

É possível medir a eficácia desse desiderato teórico a partir da recepção do texto. Helmut Dubiel (1985, p. 106) entrevê na “Dialética do Esclarecimento” a culminação da

tendência por “refilosofiar” a orientação teórica do Instituto de Pesquisas Sociais, até então caracterizada por um projeto de pesquisa interdisciplinar. Richard Rorty (2000), de maneira semelhante, descreve o argumento do texto como um “filosofar excessivo da política” [*Overphilosophication of Politics*].

Essa disposição interpretativa acabou por resultar na opinião comum de que uma leitura viável da obra envolveria necessariamente uma *deflação* do seu argumento teórico. Tomamos o termo de empréstimo de Rebecca Comay e Frank Ruda (2018, p. 5). Os autores o empregam, não por acaso, por referência a certa tendência interpretativa da filosofia hegeliana, a qual visa depurar de seu sistema filosófico os seus excessos metafísicos: por um lado, a categoria de “espírito”: “o agente personificado da história universal”; por outro lado, a “ideia absoluta”: desdobramento derradeiro do conceito como lógica estruturante de toda a realidade. O mesmo pragmatismo a que se opunha Horkheimer nos anos de 1940 é o responsável, no presente, pela releitura deflacionista de Hegel, como indicam ainda Comay e Ruda, visando dissolver os problemas metafísicos pela via da análise linguística.

No caso da “Dialética do Esclarecimento”, as leituras deflacionadas apontam, no geral, para a redução da valência especulativa do seu argumento, cuja atualidade dependeria de um abandono da crítica propriamente filosófica à civilização, e da hipótese especulativa acerca do entrelaçamento genético entre razão e dominação. No seu lugar, o argumento do texto deveria ser reconduzido à crítica especificamente histórica da modernidade burguesa, e particularmente das determinações sociais próprias do capitalismo monopolista.

O interesse por Hegel motivou também o nosso esforço por assinalar a dimensão positiva do texto, isto é, aquilo que nele compreende não apenas a crítica da razão mas, por contraste, a sua *adesão* ao racionalismo e ao progresso histórico no âmbito do esclarecimento, sem o qual a ideia de emancipação social não pode ser concebida. Buscamos demonstrar como o esforço teórico por uma noção positiva de esclarecimento, apesar de inconclusivo, não contradiz a orientação teórica geral do texto. A crítica ao esclarecimento e à racionalidade modernas só pode ser bem sucedida na medida em que é feita em nome da própria razão e do progresso do esclarecimento. Se a nossa hipótese de leitura estiver correta, então o texto aponta, ao fim e ao cabo, para uma *carência* de racionalidade e de esclarecimento no âmbito da modernidade burguesa que se quer plenamente esclarecida. Isso na medida em que se trata de um período

histórico no qual a dominação social se torna uma prática obsoleta e irracional, já que o progresso da técnica e da dominação da natureza tornam-se capazes de prover uma sociedade abundante, garantir uma ordem social conciliada apta a suportar o livre desenvolvimento dos indivíduos sem o recurso à dominação ou à estratificação sociais. O progresso da razão, manifesto no desenvolvimento inédito da dominação da natureza, encontra obstáculos para a sua plena efetivação, no âmbito de relações sociais que acabam por conduzir o progresso e o esclarecimento para as finalidades alienígenas do capital e de sua reprodução.

O [primeiro capítulo](#) da dissertação trata da interpretação deflacionária do texto, e tem o intuito de defender a atualidade do seu modelo crítico nos termos originalmente propostos de uma crítica filosófica da civilização e do esclarecimento. Para tal, começamos por demonstrar que uma compreensão adequada do problema do esclarecimento no texto envolve considerar tanto a especificidade histórica de sua crítica, no que compreende a elaboração teórica do que Adorno e Horkheimer chamam de dominação *telúrica* da natureza (DE, 52), correspondente à fase histórica do capitalismo monopolista e à dimensão *sincrônica* do argumento; quanto a dimensão especulativa que, partindo da crítica *sincrônica*, discerne na “dominação da natureza” o motor para o desenvolvimento concomitante da civilização e de suas formas psíquicas correspondentes, no que compreende a dimensão *diacrônica* do argumento. Mas as dimensões *sincrônicas* e *diacrônicas* do problema são duas expressões de um e o mesmo conceito de esclarecimento, que compreende um problema fundamentalmente especulativo. Nesse ponto, recusamos a compreensão *dualista* do problema da barbárie e da dominação social. Uma dialética do esclarecimento, ao contrário, afirma que somente a mediação dialética, que recusa a hipótese de que a regressão e o progresso sociais configurem dois objetos estanques, é capaz de apreender corretamente o fenômeno da barbárie social. De modo que o progresso técnico da dominação da natureza trás sempre em seu bojo a ameaça da barbárie social, tendência que só pode ser mitigada no interior das próprias relações sociais, desde que nelas tomem parte agentes conscientes de uma tal ameaça.

Em seguida, a literatura secundária foi confrontada de modo a tratar da polêmica em torno da *fundamentação ou justificação* da crítica. Isto é, de que maneira pode ser viável o discurso crítico da obra, o que exige, por sua vez, que ele se enraíze no presente, de modo a resguardar a possibilidade da mudança social, ao invés de fixar a dominação e as contradições do progresso do pensamento como conteúdos inerentes e insuperáveis

da natureza humana.

Superadas, em linhas gerais, as polêmicas mais importantes em torno da recepção do texto, os próximos dois capítulos da dissertação se debruçaram sobre o fundamental díptico natureza-história, instrumento com o qual apresentamos a nossa própria interpretação da “Dialética do Esclarecimento”.

No [segundo capítulo](#), o problema de uma dialética do esclarecimento é exprimido do ponto de vista da *história*. Inicialmente, terminamos a discussão, que tem início no capítulo primeiro, acerca da natureza do problema do esclarecimento, apontando para a sua dimensão especulativa, apontando para a maneira com que ele não se confunde com o seu historicamente específico do problema, tal como manifesto na ideia de *Iluminismo*, isto é, episódio da história do pensamento caracterizado pela ênfase no potencial racional da razão, contra as representações mistificadoras do mundo, e que caracteriza certa tendência da filosofia europeia a partir da segunda metade do século XVIII.

A seguir, distinguimos no texto a posição dos autores acerca da possibilidade de uma filosofia da história, isto é, de uma apreensão da matéria histórica em seu conjunto, e desde um fundamento filosófico capaz de coligar logicamente os seus diferentes episódios. Depois, abordamos a dimensão positiva do conceito de esclarecimento, isto é, a maneira com que a crítica filosófica e especulativa da civilização e da racionalidade não se confunde com a recusa abstrata da razão ou do progresso histórico como instrumentos para a emancipação social. Nesse ponto, buscamos demonstrar de que modo o discurso crítico do texto é menos pessimista e totalizante do que tipicamente se sugere, apontando para os motivos emancipatórios que encontram-se dispostos por toda a sua extensão.

O [terceiro capítulo](#), por sua vez, repõe o problema de uma dialética do esclarecimento do ponto de vista da *natureza*, do seu tratamento conceitual e de sua relação com o problema similar do mito.

Inicialmente, a noção de natureza é compreendida como uma função do progresso do esclarecimento, de modo que o nosso argumento recupera o conjunto de transformações históricas que a noção foi sujeita ao longo do progresso de esclarecimento e desencantamento progressivo do mundo natural, mas igualmente das concepções míticas que buscam explicá-lo. A seguir, o capítulo apresenta o problema da dominação da natureza em sua dupla determinação: como dominação da natureza interna, no que diz respeito ao domínio do indivíduo sobre os seus impulsos naturais internos; como domi-

nação da natureza externa, no que corresponde ao progresso da técnica e da divisão social do trabalho.

Por fim, tratamos da noção de razão instrumental, enfatizando o modo com que a sua importância para o texto é geralmente superestimada, e mostrando como também o uso instrumental da razão deve ser parte integral das lutas e movimentos que visam realizar o potencial emancipatório do esclarecimento. Por outro lado, aquilo que aparenta ser a sua negação, a racionalidade mimética, é na verdade o seu componente dialético, dela inseparável na medida de seu entrelaçamento constitutivo. Apenas com o recurso a uma forma unificada de racionalidade é que se pode adequadamente conceber tanto o problema da dominação quanto da emancipação sociais. Abordar esse problema recorrendo-se a oposições binárias – o instinto ou as pulsões contra a razão, a natureza contra a cultura, a vida contra espontaneidade contra o ego e a consciência – resulta sempre em assertivas ideológicas, que devem ser revistas a partir da mediação dialética.

Por fim, a **conclusão** do trabalho aborda brevemente a noção de “antropologia dialética”, que parece estender o escopo de uma dialética do esclarecimento não apenas para além das especificidades históricas da modernidade burguesa, mas também para a história natural da espécie humana. A nossa conclusão aponta para a viabilidade de uma tal abordagem para o problema da dominação, capaz de discernir as suas determinações histórico-naturais ao mesmo tempo em que demonstra a sua obsolescência no interior do desenvolvimento histórico. A dominação social, ainda que encontre fundamentos na história profunda da espécie, tem a sua necessidade virtualmente superada no seio do progresso histórico-social. Com efeito, uma filosofia da história materialista, ao invés de reduzir as fases históricas a pontos isolados, coliga-os, mas afirma ao mesmo tempo que todo e qualquer *princípio primeiro*, se é anterior no tempo, nem por isso tem precedência ontológica à sua atualização no interior de uma formação social em particular. Que a dominação permaneça atuante nas sociedades capitalistas contemporâneas como se fosse uma necessidade natural, apesar de sua natureza contingente, é o que afinal uma dialética do esclarecimento visa responder.

Uma última consideração diz respeito à maneira com que iremos nos referir à obra e à sua tese principal. É comum que se rejeite a “Dialética do Esclarecimento” como um modelo crítico insustentável, auto-contraditório e carente de fundamentação. Sendo crítico, o seu modelo deve pressupor a possibilidade da mudança social; pelo contrário, ele parece levar à constatação de um mundo totalmente administrado no qual a própria

mudança, no sentido de um progresso emancipatório genuíno, seria estruturalmente impossível.

Se discordamos desses intérpretes, é preciso reconhecer que o discurso crítico da obra padece efetivamente de todo um conjunto de aporias e ambiguidades. Isso é particularmente verdadeiro no que diz respeito ao esforço por harmonizar o seu *desiderato especulativo* – o esclarecimento como problema efetivamente suprahistórico, a envolver o problema antropológico e epistemológico da gênese e desenvolvimento da racionalidade moderna – e a sua *especificidade histórica*, enquanto crítica social do capitalismo monopolista e de sua forma de dominação historicamente contingente.

Parte das ambiguidades certamente dizem respeito à combinação, nem sempre coesa, entre as orientações teóricas de Adorno e Horkheimer, cujas divergências mais ou menos sutis se evidenciam em pontos importantes do argumento do texto. Por isso, caso se tome a obra isoladamente, muitos problemas por ela colocados permanecem em aberto. A nossa saída envolve remeter o texto de 1944 à obra adorniana que, diferentemente de Horkheimer, deu prosseguimento ao desenvolvimento da noção de dialética do esclarecimento como princípio filosófico para a interpretação da barbárie social.

Por isso, a nossa reconstrução do argumento do texto envolve discernir entre a obra de 1944-7, a “Dialética do Esclarecimento”, com toda a sua inconclusão e ambiguidades, e uma *dialética do esclarecimento*, modelo de pensamento que se torna mais rico e coerente caso se lhe remeta ao *corpus* teórico mais abrangente de seus autores – igualmente importante é a obra do jovem Horkheimer, que oferece precedentes importantes para a interpretação do problema –, a de Adorno em particular.

Note-se, nessa medida, a maneira com que a obra é mencionada sempre entre aspas, para distingui-la da noção genérica de uma dialética do esclarecimento, que se espalha por toda a obra subsequente de Adorno, não se restringindo, por isso, aos resultados pertencentes àquele “projeto sobre dialética” que se desenrolou ao longo dos anos de 1940 e que, tal como reconheceram os próprios autores, não pôde, à época, se encaminhar para uma conclusão e acabamento satisfatórios.

1 CRÍTICA E RACIONALIDADE

Na “Dialética do Esclarecimento”, o tema da *dominação da natureza* concentra parte significativa das interrogações, críticas e perplexidades que foram dirigidas à obra de Adorno e Horkheimer. É muito recorrente a hipótese de leitura que identifica na obra um ponto de virada no interior da teoria crítica, a partir do qual a crítica à dominação social teria deixado de se situar historicamente no âmbito da modernidade burguesa, abrangendo agora o processo civilizacional humano em sua totalidade. O antagonismo genérico entre o humano e a natureza teria tomado o lugar do antagonismo entre as classes sociais. A dominação social, antes exercida através da mediação econômica do capital e de suas categorias, seria praticada agora de modo imediatamente político, o que significaria o retorno de um gênero mais direto e virulento de coerção social, característico de formas arcaicas de dominação.

O novo modelo crítico teria resultado da adoção, por parte dos autores, da tese de Friedrich Pollock que afirma o primado do político sobre o econômico. A tese recusa um pressuposto elementar da crítica da economia política, no contexto da crise do liberalismo econômico e de sua substituição pelos regimes de capitalismo de estado que caracterizaram o século XX. Implicação importante da nova orientação teórica seria a demissão do quadro teórico do marxismo e da crítica da economia política. Como caracteriza Amaro Fleck, com

a ascensão do planejamento e do estado interventor, Pollock afirmava que a dominação econômica típica do século dezenove havia se transformado em uma dominação eminentemente política. Essa transformação, de acordo com grande parte da literatura secundária sobre o Instituto e seus teóricos, teria causado alterações de grande monta nas análises subsequentes, levando a um abandono da crítica ao capitalismo e à economia política, ou melhor, a uma substituição desta pela crítica da dominação da natureza e da racionalidade instrumental (2016, pp. 13-14).

No que concerne a filosofia política, uma inédita teoria dos *rackets* expressaria a regressão a formas mais diretas de dominação social, pautadas menos pela mediação econômica e mais pela dominação imediata, pela força, de certos grupos organizados nos interstícios do poderio estatal e do crime organizado, sobre a maioria da sociedade. Na tradução brasileira da obra, a noção praticamente desaparece e perde qualquer possível consistência teórica, sendo vertida para termos variados, como “escroques”, “gangues

profissionais”, “bandidos”, “crime organizado”, “banditismo político” e expressões semelhantes. De fato, Horkheimer vinha desenvolvendo uma teoria dos *rackets* que fosse capaz de dar conta das novidades trazidas pelo capitalismo do século XX, sendo mais abrangente que uma teoria de classes e igualmente válida no que diz respeito a formas de dominação pré-capitalistas. Coloquialmente, o termo faz referência “à atuação do crime organizado, sobretudo as máfias de Chicago notórias naquele período” (Fernandes, 2021, p. 127-8). O seu sentido teórico compreende o conjunto de práticas, de caráter coercitivo, que envolvem a extorsão e o uso direto da violência com a qual grupos específicos disputam entre si os espólios do processo produtivo, visando consolidar posições de poder e fruir de vantagens econômicas. Um esboço da teoria aparece em um texto não publicado, redigido em 1943 e intitulado “Sobre a sociologia das relações de classe” (Horkheimer, 2021). O material, redigido para compôr a “Dialética do Esclarecimento”, acabou sendo suprimido no manuscrito final. Da referência ocasional aos *rackets* não se pode depreender as conseqüências teóricas mais drásticas da expressão, em particular a ideia de que, com o fim do capitalismo liberal, a dominação social teria sofrido um processo de regressão, no qual a mediação econômica daria lugar à dominação imediata pela violência. O que o uso da expressão na “Dialética do Esclarecimento” efetivamente implica é que a mediação econômica do tipo capitalista é amparada, no limite, pela pura e simples violência, verdade desvelada na fase monopolista desse sistema de produção, mas que se aplica retrospectivamente também às suas fases anteriores. Com efeito, a teoria dos “rackets” não considera o capitalismo monopolista apenas como veículo para o retorno de formas arcaicas de violência e de dominação, mas evidencia a maneira com que o exercício direto da violência é um elemento constitutivo mesmo à forma de dominação capitalista e economicamente mediada. Daí a conclusão de Horkheimer, no texto de 1943, ao afirmar que, de fato, nos estágios tardios do capitalismo a sociedade regride a “formas mais diretas de dominação”; mas este processo “não é apenas reacionário”, e o que parece ser uma novidade compreende, de outra maneira, relações de dominação que “na verdade nunca haviam sido suspensas” (*ibid.*, p. 144).

No que concerne a filosofia da história, essa hipótese de leitura identifica na obra uma teoria de dimensões antropológicas, na qual a dominação social se eleva a condição necessária e suprahistórica do processo civilizatório. Isso na medida em que a sua força motriz seria a dominação da natureza – interna, no que concerne a repressão instintual exigida pela adaptação do indivíduo à vida em sociedade; externa, no que

concerne ao progressivo desencantamento do mundo, que priva a natureza de valor intrínseco e a converte em substrato para a manipulação instrumental. Apreendido em chave fatalista, o processo histórico assim exprimido resulta em uma posição política resignada. A obra recorreria, desse modo, a um “abandono da práxis transformadora” que teria caracterizado o impulso inicial da Teoria Crítica (Fleck, 2016a, p. 18). Uma formulação clássica dessa leitura encontra-se em “A imaginação dialética” [1973], obra de Martin Jay. Com a “Dialética do Esclarecimento”, afirma Jay, o *Instituto de Pesquisas Sociais* teria passado por uma mudança caracterizada pela substituição

do conflito entre classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história. O foco passou a incidir sobre o conflito maior entre o homem e a natureza, tanto externa quanto internamente – um conflito cuja origem remontava a uma época anterior ao capitalismo e cuja continuação, ou até intensificação, parecia provável depois que o capitalismo chegasse ao fim (2008, p. 321).¹

Tornado transhistórico – posição incompatível com o instrumental da crítica da economia política, cujas categorias fundam-se na modernidade capitalista –, o novo modelo crítico seria por isso incapaz de levar a cabo a pretensão de Adorno e Horkheimer de que a crítica ao esclarecimento lhe fosse imanente, apontando para o progresso, e não para o abandono do pensamento esclarecido. Sem o enraizamento histórico na modernidade capitalista, não seria mais possível distinguir entre uma crítica interna e uma externa do esclarecimento. De modo que a teoria da história inaugurada pela “Dialética do Esclarecimento” tornaria a obra indistinguível de perspectivas vinculadas às correntes românticas e irracionistas de crítica da modernidade, e a posição de seus autores acabaria por confluir com a crítica reacionária típica, por exemplo, do novo romantismo alemão do começo do século XX. Essas correntes propunham, contra o julgo da natureza pelo primado da racionalidade instrumental, um retorno a estágios arcaicos e pré-modernos da civilização, quando não uma reconciliação mística com a dimensão vital e orgânica do mundo. Os efeitos provocados pelo abandono da crítica da economia política e de uma crítica historicamente situada seriam, por certo, mais devastadores no que diz respeito ao âmbito da filosofia da história do que no da filosofia política, já que, vista a partir dessa tradição interpretativa, torna-se difícil distinguir o argumento da obra de posições teóricas caracterizadas pela recusa reacionária do mundo moderno.

¹ Para um panorama que aponta para a recorrência dessa interpretação na literatura secundária acerca do desenvolvimento teórico do *Instituto*, assim como uma crítica dessa leitura do ponto de vista da obra tardia de Theodor Adorno, conferir o já mencionado artigo de Fleck (2016a), em particular pp. 19 e seg.

Alex Demirović aponta ainda para a compreensão contextual que subjaz à leitura antropologizante. Ela compreende a obra de Adorno e Horkheimer como “resultado e reflexo das derrotas do projeto socialista da esquerda do século XX: o fracasso da revolução em 1918/19 e nos anos de 1920, do esgotamento da produtividade capitalista e da crise econômica mundial, e por fim do fascismo e do estalinismo” (2019, p. 189). O autor defende, ao contrário, que na obra não há nem “derrotismo da razão e nem uma virada pós-marxista, mas sim o ponto de partida para uma elaboração mais avançada e radical da Teoria Crítica”.

Por meio de uma reflexão crítica sobre os pressupostos teóricos do esclarecimento e do marxismo como posição mais avançada do esclarecimento, e por meio da análise teórica da indústria cultural e do anti-semitismo como características definidoras de um novo período de reprodução capitalista, os autores querem nada menos do que contribuir para uma renovação do esclarecimento e do marxismo. Quando não se estabelece tal conexão [...], o conteúdo do livro é encoberto por uma crítica da civilização historicamente insustentável (*ibid.*, p. 190).

Se a constatação de um pretenso abandono da teoria de classes na obra é um lugar-comum ao longo de sua recepção, intérpretes como Stauth e Turner (1992) levam essa leitura às suas últimas consequências e extraem dela a tese revisionista de que “a escola de Frankfurt foi mais próxima da tradição de Nietzsche e da *Lebensphilosophie* na sua crítica cultural do que do marxismo (seja qual for a sua variedade)”.² De acordo com esses autores, a tese basilar da “Dialética do Esclarecimento” seria proveniente, por um lado, da oposição entre os princípios apolíneos e dionisíacos empregada por Nietzsche para explicar a arte helênica em sua obra “O nascimento da tragédia” [1872]; por outro lado, do misticismo vitalista típico do pensamento de filósofos como Ludwig Klages, que explica a modernidade a partir da oposição entre o “mundo da vida e o racionalismo instrumental do processo civilizatório” (p. 55). Rolf Wiggershaus também superestima a importância positiva de Klages para a obra, apresentando-a esquematicamente através da equação entre “Max Weber, por um lado, o sociólogo da racionalidade moderna, e Ludwig Klages, por outro lado, o crítico filosófico da dominação moderna da natureza” (2002, pp. 358-9). O autor não deixa de reconhecer, contudo, certa tensão interna à obra, na qual predominância de uma crítica romântica à modernidade seria ocasionalmente contrabalançada por um racionalismo de teor hegeliano. De modo que o texto seria,

² Não pretendemos disputar a importância de Nietzsche na obra de Adorno e Horkheimer. O filósofo “conhecia como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento. Foi ele que formulou sua relação contraditória com a dominação” (1985, p. 53). É preciso, contudo, tomá-lo à parte de seus reputados herdeiros no âmbito das filosofias vitalistas a que fazemos referência, caso se queira compreender a sua real influência sobre a obra. Conferir, para tal, Fernandes (2019).

ao mesmo tempo, o resultado da “generalização da crítica hegeliana do *Aufklärung* abandonado a si mesmo em *Die Phänomenologie des Geistes*” (*ibid.*).

Contrariando a letra do texto, mas com a pretensão de ser fiel ao seu espírito, essa interpretação sugere que o prognóstico da obra aponta não para o progresso do pensamento esclarecedor, tal como ambicionam os autores (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 13, doravante *DE*), mas à sua recusa unilateral. A procedência do texto seriam as “metafísicas do irracional” que se tornaram relevantes no entreguerras como uma crítica da “ciência, da tecnologia e do militarismo” (Stauth; Turner, 1992, p. 46), se voltando também contra a filosofia hegeliana, tida como exemplar de certo racionalismo aliado do positivismo e da dominação da natureza. Por fim, o efeito da crítica do esclarecimento seria regressivo: no que compreende a vida psíquica, a crítica faria apologia dos impulsos vitais contra a primazia do ego e da consciência; do lado da vida econômica e social, da comunidade orgânica, coligada pelo sangue e pela pertença à terra, contra a sociedade mecânica e cosmopolita.

O presente esforço interpretativo visa demonstrar que a “Dialética do Esclarecimento” promove uma crítica à dominação historicamente situada que não se confunde com a oposição reacionária à modernidade e à civilização. Para tal, não é preciso abrir mão da noção abrangente de dominação da natureza, que invariavelmente remete a certa dimensão antropológica e especulativa da obra. As alusões feitas a autores como Ludwig Klages, Ortega y Gasset e Oswald Spengler devem ser compreendidas levando-se em conta o pressuposto com o qual Adorno sintetiza todo o problema em um dos aforismos de suas “Minima Moralia” (Adorno, 1992, p. 168): dentre “as tarefas diante das quais o pensamento se vê colocado, não é a última pôr todos os argumentos reacionários contra a cultura ocidental a serviço do esclarecimento progressista”.

O nosso esforço por elucidar a noção de dominação da natureza na obra de Adorno e Horkheimer visa demonstrar que: i) a posição dos autores é historicamente situada, e se enraíza no presente imediato à obra, isto é, na crítica do capitalismo monopolista e do esclarecimento em tempos de dominação telúrica da natureza, ainda que as suas categorias incidam retroativamente em formas sociais mais antigas, e presuponham uma explicação genérica para o desenvolvimento do processo civilizatório; ii) não há uma ruptura com os pressupostos básicos da crítica da economia política, ainda que ela seja complementada no interior da transdisciplinaridade característica da teoria crítica da sociedade, de modo a dar conta de dimensões da sociabilidade que não

podem ser explicadas apenas com argumentos de caráter econômico. Veremos como ambos os pontos interdita uma leitura que equacione o argumento da obra com uma posição reacionária de crítica romântica à modernidade. Em particular, a nossa hipótese interpretativa visa demonstrar que o problema da dominação da natureza não deixa de ser fundamentalmente animado, de um lado, pelo problema do antagonismo de classes, e de outro, pela teoria do valor de Marx.

Por outro lado, também a nós parece necessário não se restringir em absoluto à letra do texto, ainda que por motivos diferentes. É notória a autocensura a que se impuseram Adorno e Horkheimer à altura da redação da edição definitiva da obra, publicada em 1947. A diligência para com o Instituto de Pesquisas Sociais, sitiado então nos Estados Unidos da América, nos umbrais da paranoia anticomunista do macartismo, além do desejo de se afastar do discurso marxista ortodoxo do período, levou os autores a suprimir parte significativa do jargão marxista presente nos manuscritos iniciais da obra. Mudanças expressivas nesse sentido incluem a troca de expressões como “capital”, “relações de produção”, “sociedade de classes” e “dominação de classes” por termos mais genéricos, como “economia”, “formas da economia”, “sociedade” e “dominação”.³

Mas as mudanças não implicam em modificações substanciais no argumento do texto. Não se pode avaliar, apenas com o recurso às alterações terminológicas, de que modo o texto se relaciona com o ferramental teórico da crítica da economia política. Considerando que as referidas mudanças respondem, em boa medida, a demandas extrínsecas à lógica do argumento do texto, faremos referência aos trechos suprimidos em relação à primeira edição [1944] sempre que as remissões favoreçam a explicitação da nossa posição interpretativa.

1.1 Um ou dois esclarecimentos? Racionalidade e antagonismo social

A leitura de John Abromeit da “Dialética do Esclarecimento” é exemplar da interpretação que descreve o argumento da obra como transhistórico. Abromeit defende que a noção dominante de esclarecimento na obra compreende uma “forma de dominação da natureza inerente à civilização ocidental como um todo” (Abromeit, 2017, p. 36). Por isso, o argumento nivela “a especificidade histórica de diferentes formas de dominação social em diferentes épocas históricas, e assim também obscurece as possibilidades

³ DE 49, 208, 127 e 66, respectivamente. Para uma relação pormenorizada das mudanças terminológicas, conferir as notas da edição norte-americana da obra (2002), assim como o texto de Jan Bransen e Willem van Reijen em apêndice (pp. 248-252).

historicamente específicas para a emancipação no presente” (*ibid.*, p. 25). Abromeit denomina essa abordagem do problema do esclarecimento de *genealógica*, na medida em que ela se preocupa com as “origens arcaicas dos vícios fundamentais do Esclarecimento moderno”, através da recuperação de “uma ampla variedade de precedentes históricos e histórico-intelectuais que exibem sinais reveladores de um conceito [...] que estava predestinado a autodestruir-se desde o início” (*ibid.*, pp. 22-3).

Contrasta à abordagem genealógica um modelo que Abromeit chama de *historicismo crítico*, o qual é remetido pelo autor à concepção histórico-materialista presente na primeira teoria crítica de Horkheimer, a compreender os escritos dos anos de 1930. Até a década de 1940, o modelo crítico-historicista teria se tornado cada vez mais marginal, na medida em que avançava a formulação da “Dialética do Esclarecimento” com Adorno. A sua concepção diz respeito a um “conceito historicizado de Esclarecimento como expressão mediada da transformação da sociedade burguesa”, e se opõe ao “conceito dominante de Esclarecimento como uma noção desistoricizada de razão instrumental e dominação da natureza” (*ibid.*, p. 18). O modelo crítico-historicista se baseia no esforço de “compreender de modo autorreflexivo as condições sociais historicamente específicas que determinaram e continuam a determinar a forma que o Esclarecimento assumiu nas sociedades capitalistas modernas” (*ibid.*, p. 35).

Dentre outras coisas, a noção crítico-historicista de esclarecimento compreende uma recepção mais positiva do iluminismo francês que aquela majoritariamente presente na obra, de modo a não subestimar “a crítica dos *philosophes* ao autoritarismo e ao preconceito”, e nem os seus “ideais políticos substantivos, como justiça, igualdade e humanismo” (*ibid.*, p. 17). Considerando o “caráter crítico e antiautoritário do Esclarecimento histórico – especialmente na França” (*ibid.*, p. 14), Abromeit intenta resgatar a dimensão positiva do esclarecimento histórico, o que envolve uma *historicização* da “Dialética do Esclarecimento” (Abromeit, 2011, p. 425 e seg.).

Abromeit toma parte na tradição interpretativa a que nos referimos anteriormente. A sua leitura do texto pressupõe a tese pollockiana do capitalismo de estado como paradigmática no que se refere à mudança de orientação que, na trajetória de Horkheimer, compreende a passagem de uma noção histórico-crítica de esclarecimento à noção genealógica que se torna predominante na obra conjunta com Adorno (2011, p. 425 e seg.). Daí ele infere igualmente, como é típico dessa chave de leitura, o caráter politicamente resignado do texto. Com a tese de Pollock, a Horkheimer parecia que

“a história teria chegado em um ponto de imobilidade [*standstill*]. Ele não encontrou nenhuma razão para duvidar que alguma forma de ‘estado autoritário’ se conservaria perpetuamente” (p. 426). O autor ampara a sua leitura também na constatação de um “déficit normativo”, com a qual Habermas (2000, p. 169 e seg.) descreve o modelo crítico da obra como carente de fundamentação, na medida em que, com ele, os autores teriam abandonado o “potencial racional da cultura burguesa”, e conseqüentemente negligenciado “as conquistas do racionalismo ocidental”.

Assim, o resgate da concepção historicista crítica de esclarecimento pretende se contrapor à ênfase excessiva nos aspectos repressivos, e mesmo totalitários do esclarecimento (Abromeit, 2017, p. 14), a qual se manifesta, na “Dialética do Esclarecimento”, naquele diálogo por demais unilateral com a filosofia iluminista. Abromeit visa contribuir, através da historicização do texto, com a preparação daquele “conceito positivo do esclarecimento” (DE, 15) ao qual ambicionavam Adorno e Horkheimer à época de redação da obra.

O caráter deficitário da dimensão propositiva do texto era um problema consciente aos próprios autores. Ao menos até 1946, um ano antes da publicação da primeira edição, ambos nutriam ainda o desejo de prosseguir com o trabalho em direção a tal conceito positivo de esclarecimento, “que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (*ibid.*). No prefácio na versão mimeografada de 1944, em trechos que foram posteriormente suprimidos, a obra era apresentada como um projeto em andamento que deveria se completar “em uma data não muito distante” (*apud* Wiggershaus, 2002, p. 356). Era preciso ainda, por exemplo, apresentar “os aspectos positivos da cultura de massas” (*ibid.*, p. 352). Em carta endereçada a Marcuse, de 19 de dezembro de 1942, Horkheimer (*apud* Wiggershaus, 2002, p. 351) afirmava também, a respeito do primeiro capítulo, que o tratamento do esclarecimento

parece algo negativista, e estou tentando agora superar isso. Não devemos nos aparentar com aqueles que apenas deploram os efeitos do pragmatismo. Eu estou relutante, contudo, por simplesmente adicionar um parágrafo mais positivo com a melodia: ‘mas apesar de tudo o racionalismo e o pragmatismo não são tão ruins’. A análise intransigente, tal como efetuada nesse primeiro capítulo, parece servir em si mesma como uma asserção melhor da função positiva da inteligência racional do que qualquer coisa que alguém poderia dizer de modo a amenizar o ataque à lógica tradicional e às filosofias que estão conectadas com ela.

Toda a dimensão inacabada da obra registra, no fundamental, o desejo por elaborar um conceito positivo de esclarecimento. Ao fim e ao cabo, os *fragmentos filosóficos* com

os quais Adorno e Horkheimer nomearam provisoriamente o texto em 1944 acabaram por se incorporar definitivamente no subtítulo da edição publicada, e o problema permaneceu em aberto. A ideia de um esclarecimento crítico-historicista visa precisamente preencher essa lacuna teórica, servindo como base para uma noção positiva de esclarecimento. Por contraste, a prevalência da noção negativa de esclarecimento como problema transhistórico e sinônimo de dominação da natureza teria gerado todo o conjunto de aporias e inconsistências teóricas responsáveis, no limite, por tornar inviável o projeto original de conceber um esclarecimento positivo.

Tal como Abromeit, Wiggershaus lê a “Dialética do Esclarecimento” decompondo o esclarecimento em dois conceitos distintos, dois gêneros de racionalidade em conflito cuja clarificação seria capaz de dissolver as ambiguidades e dificuldades teóricas do texto. O autor apóia a sua análise na distinção operada por Horkheimer em “Eclipse da Razão” (2015), compilado de palestras e material que almejava popularizar o conteúdo da “Dialética do Esclarecimento” (Horkheimer *apud* Wiggershaus, 2002, pp. 374-5). Wiggershaus remete, a partir daí, o esclarecimento positivo à *razão objetiva*, e o negativo à *razão subjetiva*. A razão objetiva é por Horkheimer apresentada como uma racionalidade *substancial*, no sentido de um princípio inerente à realidade, de validade universal e com a capacidade de estipular os fins racionais da vida humana. A razão subjetiva, por outro lado, corresponde a uma racionalidade *funcional*, faculdade subjetiva da mente responsável por classificar, inferir e calcular a partir de um conteúdo dado. A razão subjetiva não visa estipular as finalidades da ação humana, mas os meios adequados para a consecução de um fim previamente estipulado, e considerado como portador de uma racionalidade autoevidente (*ibid.*, pp. 11-12). Ambos os conceitos de razão, prossegue Horkheimer, não encerram apenas uma oposição. Ambos estavam historicamente “presentes desde o princípio e a predominância do primeiro sobre o segundo foi alcançada no curso de um longo processo” (*ibid.*, p. 15). A saber: o processo do *esclarecimento*.

A hipótese da “autodestruição do Esclarecimento” (DE, 13), que na obra compreende as consequências totalitárias e regressivas do progresso civilizacional, é nessa medida explicada como o resultado da preponderância da razão subjetiva sobre a objetiva. Mas a obra não faz quaisquer distinções explícitas no que se refere ao conceito de esclarecimento ou racionalidade.⁴ Wiggershaus identifica nessa indistinção, contudo,

⁴ Convém notar, entretanto, o emprego do vocábulo latino *ratio* como referência ao uso da razão especificamente operativo e voltado à autoconservação (DE, 46, 62 e seg., 108, etc), e que incorpora

uma deficiência teórica do texto. A “Dialética do Esclarecimento” dá “a impressão de reunir, à força”,

dois conceitos de *Aufklärung*: num, o *Aufklärung* perseguia uma finalidade, colocar os homens no nível de senhores, [fazendo] brilhar sobre a terra completamente dominada pelo *Aufklärung* a claridade do mal radical; no outro, o *Aufklärung* visava apaziguar essa reivindicação de dominação, e sua realização significava a renúncia ao poder (2002, p. 363).

Buscando retificar a ambiguidade de um conceito que, devido à obscuridade da exposição, apenas *aparentemente* corresponde a uma e única racionalidade, Wiggershaus acaba por enxertar no texto a distinção em que se contrapõem dois esclarecimentos, um deles “verdadeiro” e “autêntico”, e outro “falso” e “mal” (*ibid.*).

Alex Demirović contesta a afirmação de que “Horkheimer e Adorno não argumentam consistentemente e utilizam dois conceitos de esclarecimento” (2019, pp. 203-4). Essa distinção não dá conta do que esse autor considera um conceito mais sofisticado de razão, internamente contraditório na medida em que reflete uma totalidade social antagônica. A renúncia à clareza conceitual resulta, com efeito, do esforço por conservar a dimensão contraditória porém unitária da razão. Na medida em que a obra tematiza a racionalidade característica de uma “sociedade dividida em classes, na qual a autoconservação se realiza somente de modo antagônico, é também a razão internamente contraditória: um momento da autoconservação individual e geral, assim como um momento da dominação particularista”. Logo, “não se deve nem tornar a razão um conceito inequívoco, e nem abandoná-la devido a essa contradição” (*ibid.*).

Nesse sentido, o esclarecimento nada mais é que o processo de gênese e desenvolvimento dessa racionalidade internamente cindida. As abordagens *dualistas* do problema, que encontram na decomposição analítica do conceito de esclarecimento uma saída às dificuldades teóricas do texto, acabam por negligenciar o “entrelaçamento da racionalidade e da efetividade social” (DE, 15) com o qual Adorno e Horkheimer abordam o problema do esclarecimento e da dominação social. Também Justin Evans (2020, p. 3) defende uma posição semelhante. A ambiguidade que caracteriza o uso da expressão não é acidental, mas uma

ferramenta retórica que nos encoraja a ver que os vários elementos do esclarecimento não podem ser facilmente desentrelaçados. O esclareci-

partes importantes da ideia de “razão subjetiva” em Horkheimer.

mento emancipatório e o esclarecimento totalitário encontram-se enredados, e **os fios não podem ser separados através da clarificação conceitual; apenas a mudança social é capaz de levar a cabo tal separação** (as ênfases em negrito são sempre nossas).

Não se deve compreender, com efeito, o esclarecimento positivo como um modelo alternativo de racionalidade, mas como o avanço no sentido do progresso imanente e autorreflexivo do esclarecimento. Esse progresso inclui tanto mudanças nas formas de consciência como transformações na ordem das práticas e instituições sociais. A noção tem caráter especulativo e diz respeito a uma reflexão eminentemente epistemológica, ainda que seja também animada pelo esforço de conceber as mediações histórico-sociais que determinam o seu desenvolvimento.

James Schmidt (2018, p. 14, n. 13) lembra que já na *Habilitationsschrift* de Adorno [1927] encontram-se traços do que viria a ser a noção de esclarecimento na obra de 1947. Naquele texto, Adorno empregava um uso “genérico” do termo, quase um sinônimo de racionalidade, ao contrário do emprego “específico” que Schmidt identifica, tal como Abromeit (2017, p. 40), nas reflexões de Horkheimer antes da década de 1940. Para Adorno, a noção compreende um uso mais epistemológico do que histórico, e é assim apresentada pelo filósofo “em um duplo sentido”,

primeiramente como um conceito problemático, mas também esclarecimento como meta, de acordo com o significado abrangente conferido pela história do conceito: destruição das teorias dogmáticas e a edificação, no seu lugar, de teorias fundadas na experiência e que são, para a experiência, indubitavelmente certas (Adorno *apud* Schmidt, 2018, p. 14).

A dimensão especulativa que comporta a noção de esclarecimento explica o “papel limitado que os pensadores associados com ‘o Iluminismo’ acabariam por assumir no livro, assim como a importância crescente dos conceitos de mito e mimese na obra” (*ibid.*, p. 21). É em socorro aos *philosophes* que Abromeit dirige o seu esforço por historicizar a obra, e ao mesmo tempo recolocar o seu argumento no interior do campo político da modernidade liberal-burguesa. A reflexão genealógica deveria ceder lugar à disputa de ideias em torno de uma normatividade positiva e de prontidão na imanência de um “mundo da vida”, dentro do qual devem encontrar-se já dispostas as ferramentas para a resolução das contradições e aporias documentadas pelo texto.

Abromeit reivindica os ideais do iluminismo histórico, ameaçados pela crítica radical ao esclarecimento, pelo fato de que

a centralidade dos ideais do universalismo e do humanismo para o Esclarecimento histórico em geral e para o Esclarecimento francês, em particular, dificilmente pode ser negada. Se os *philosophes* compreenderam plenamente ou não as barreiras para a realização destes ideais que se tornariam cada vez mais aparentes no século XIX, é outra questão (2017, p. 34).

Contudo, é precisamente nessa “outra questão” que reside a especificidade do tratamento que Adorno e Horkheimer conferem aos problemas da racionalidade e do esclarecimento. A razão se depara com uma organização social eivada pelo particularismo de classe. Dada a sua vocação universalista, ela tem de prestar contas não apenas à reflexão filosófica, mas também a esse contexto social. A “Dialética do Esclarecimento” lida com a tradição filosófica apenas na medida em que o trabalho com a história das ideias é mediado pelo tópico mais fundamental da efetividade social do pensamento, isto é, do seu entrelaçamento com instituições e práticas sociais que portam elas mesmas uma racionalidade imanente. À obra interessa elaborar o dilema no qual uma forma social não apenas capaz de conceber teoricamente a ideia de uma razão universal, mas igualmente de realizá-la na prática, é ainda atravessada pelo particularismo e pela violência arbitrária. A ambiguidade do texto corresponde, nesse sentido, ao fato de que essa contradição entre o particularismo de classes e o universalismo da razão não se resolve no plano meramente teórico. A própria razão se encontra internamente cindida. Daí a afirmação de que as “dificuldades no conceito da razão, provenientes do fato de que seus sujeitos, os portadores de uma e a mesma razão, se encontram em oposição uns aos outros, estão escondidas no esclarecimento ocidental por trás da aparente clareza de seus juízos” (DE, 83).

Um dos fragmentos elencados nas “Notas e esboços” – conjunto de textos menos desenvolvidos que compõem a parte final da obra –, oportunamente intitulado “Para Voltaire” (DE, 203), demonstra de que modo os autores aderiram de maneira consequente a uma crítica abrangente do ideário iluminista. O fragmento tem início com um interrogatório imaginário. “*Sua razão é unilateral – sussurra a razão unilateral – você foi injusto com o poder*”. O tema é a maneira com que, sempre que a crítica se torna inclemente, dela se cobra uma posição mais ponderada, capaz de reconhecer igualmente os benefícios do que se critica. É preciso considerar a complexidade de seu objeto, que por isso mesmo não poderia ser reduzido ao ponto de vista limitado da dominação social. Horkheimer reitera nessas linhas – tanto este quanto os demais fragmentos que com-

põem as “Notas e esboços” foram compostos majoritariamente por ele; Adorno parece ter redigido os adendos: cf. “Editor’s Afterword”, (Noerr, 2002, p. 224) – uma posição antecipada já em suas primeiras obras filosóficas.

Em “Crepúsculo” (2022), obra que reúne aforismos redigidos entre 1926 e 1931, Horkheimer já lidava com esse gênero de objeção. Enunciados como os de de que a miséria atual depende “universalmente da conservação tecnicamente desnecessária da relação de exploração” seriam *unilaterais*, já que – assim argumentariam os que fazem a apologia do existente – eles ignoram que “a avaliação de todo acontecimento histórico atual pode sempre destacar aspectos outros que não a sua conexão com a dominação de classe”. “Mas hoje”, prossegue o filósofo,

o que importa é justamente reconhecer essa conexão. É inegável a suspeita de que a antipatia pela unilateralidade, pelo caráter grosseiro, pela platitude, pela banalidade e, por fim, em geral por toda explicação, dedução, investigação e teoria unitária tem origem no medo de que a causa social do retrocesso atual venha à luz da consciência geral. Essa suposição também é trivial e unilateral (2022, p. 90).

A posição assumida pelos autores é a de que o objeto de uma teoria que se quer crítica é o mal, e não o bem (DE, 204). Por isso, ela já pressupõe a “reprodução da vida nas formas determinadas em cada caso”, isto é, já pressupõe que a conservação da vida depende da estrutura social. A teoria denuncia, contudo, a conservação da vida como critério insuficiente para a legitimação de uma dada ordem social, já que a mera autoconservação é possível mesmo sob condições as mais atrozes. De modo que nem o “bem que o poder criou” (DE, 203) e nem a segurança garantida pela lei podem por si mesmos limitar a abrangência da crítica, cujo objeto é a permanência do sofrimento supérfluo, apesar do desenvolvimento social capaz de mitigar ou mesmo eliminá-lo.

Prossegue então a razão com o seu interrogatório. “Será que você não pode mostrar o lado bom e proclamar como princípio o amor, ao invés da amargura infinita?”. Ao que se insinua a resposta: “só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça [...]. O ódio intransigente pelo terror perpetrado contra a última das criaturas constitui a legítima gratidão dos que foram poupados” (DE, 204.). A crítica da teoria é ao mesmo tempo crítica do poder, e o seu ponto de vista é aquele das vítimas da injustiça.

O pressuposto da crítica do poder – retomaremos ainda esse ponto – é a irreduzibilidade do sofrimento humano, frente o qual todo discurso compensatório perde a sua

eficácia, em particular aquele que se edifica em teoria do progresso.⁵

Em *O fim da razão* [1941], Horkheimer evoca a correspondência entre Voltaire e D’Alembert para evidenciar o modo com que a universalidade de suas filosofias torna-se contraditória quando se coloca em questão a sua efetividade social no interior de uma sociedade dividida em estamentos ou classes sociais. A razão pode “triunfar para as pessoas decentes”, registra Voltaire, mas “o *canaille* não foi feito para ela”. “Nós nunca tivemos a intenção de esclarecer sapateiros e servos, – isso é papel dos apóstolos” (*apud Horkheimer, 1941, p. 373*).⁶ A razão é analisada por Horkheimer não do interior de sua universalidade, tal como anuncia a teoria, mas do ponto de vista do *canaille*, logo de todos aqueles para os quais a universalidade da razão desaparece perante a realidade do antagonismo social, graças à qual própria racionalidade se exprime como internamente cindida.

No ensaio de 1941, o que Horkheimer chama de razão é, por um lado, sinônimo de autoconservação, em uma formulação próxima da noção posterior de razão subjetiva. A razão como autoconservação se exprime pelo ato com o qual o indivíduo regula o seu interesse egoístico e renuncia a parte de seus instintos, visando tornar possível a cooperação humana, que por sua vez garante a sua autoconservação individual. É preciso “fazer violência a si mesmo, e aprender que a vida do todo é condição necessária para a sua própria” (*Horkheimer, 1941, p. 369*).

As inibições às quais o indivíduo se submete foram originalmente impostas de fora, mas aos poucos foram incorporadas pela consciência, que compreende gradativamente com o que é preciso pagar para integrar a cooperação social. O que se chama de progresso, diz Horkheimer, “repousa na expansão social desse princípio” (*ibid.*). Isto é, o desenvolvimento social avança na medida em que uma parcela crescente dos indivíduos

⁵ Ver também “Contradições” (*DE, 221-224*). “Se o pensamento não se limita a ratificar os preceitos vigentes, ele deverá se apresentar de maneira ainda mais segura de si, mais universal, mais autoritária, do que quando se limita a justificar o que já está em vigor. Será que você considera injusto o poder dominante? Quem sabe você quer que impere o caos e não o poder? Você está criticando a uniformização da vida e o progresso? Será que, à noite, a gente deve voltar a acender velas de cera? Será que o fedor do lixo deve voltar a empestear nossas cidades, como na Idade Média? Você não gosta dos matadouros, será que a sociedade deve passar a comer legumes crus?”

⁶ Ver também *Horkheimer (1996, p. 363)*. “Ao passo que Voltaire pensou que a metafísica era apenas para os *honnêtes gens* [pessoas honestas] e boa demais para sapateiros e serviçais, para os quais ele queria preservar a religião, hoje nós vemos a religião preservada para a sociedade, mas em uma forma neutralizada, e a razão metafísica em descrédito mesmo dentre aqueles a que ele chamou de *canaille* [“Whereas Voltaire thought metaphysics was only for the *honnêtes gens* and too good for shoemakers and housemaids, for whom he wanted to preserve religion, we now see religion preserved for society in but a neutralized form, and metaphysical reason in disrepute even with what he called the *canaille*].”

aprende que a renúncia é a condição para a vida em sociedade. O tópico antecipa o que na “Dialética do Esclarecimento” recebe o nome de “introversão do sacrifício” – processo no qual sujeito e sociedade se constituem ao mesmo tempo, na medida em que o primeiro interioriza o princípio de dominação interna e instintual como fundamento simultâneo da cooperação social e da conservação de si (DE, 61).

A autoconservação – ou razão subjetiva – é racional somente na medida em que pressupõe a existência de uma razão objetiva e universal, que se põe como princípio da organização social e de compreensão racional da natureza externa ao sujeito, garantindo a unidade da comunidade humana.

Mais tarde, em “Eclipse da Razão”, a razão universal seria denominada por Horkheimer como razão objetiva. A razão enquanto autoconservação se refere à racionalidade que organiza os meios independente dos fins, e corresponde historicamente às filosofias empiristas. Por outro lado, a razão enquanto realidade objetiva corresponde às filosofias racionalistas, cujo papel social é o de estipular as finalidades racionais para que a razão subjetiva possa atuar.

Ocorre que, para aqueles “na base da pirâmide social, a harmonia entre os interesses particular e universal não passa de um postulado. Eles não tomavam parte nesse interesse em comum que supostamente deveriam considerar como deles próprios” (Horkheimer, 1941, p. 370). O antagonismo de classes cinde a própria racionalidade – graças a ele, a vida prática parece refutar cotidianamente a conexão entre a conservação da sociedade e do indivíduo. Sem harmonia entre os indivíduos, a cooperação humana se vê privada de um princípio racional efetivo e se converte em uma ilusão, assim como a razão objetiva que pretende justificá-la. Sem um princípio social efetivo, o ato de renúncia individual se converte em um sacrifício supérfluo, já que ele não garante a autoconservação em nome da qual se praticou a renúncia dos impulsos em primeiro lugar. De modo que

práticas esclarecidas frequentemente aparecem no palco histórico encapsuladas por um invólucro bárbaro; indivíduos e grupos, condenados a serem receptáculos involuntários do progresso na civilização, sacrificam a sua existência terrena para a causa de uma racionalidade oculta que não lhes oferece compensação” (Leiss, 1972, p. 20).⁷

⁷ “Moreover, enlightened practices often appear on the historical stage encased in a barbarous husk; the most unlikely individuals and groups, who are fated to be the unwitting vessels of progress in civilization, sacrifice their earthly existence to the cause of a hidden rationality which offers them no compensation”. Cf. também Horkheimer (1999, p. 125). “A convicção de que cada um participa da vida eterna do espírito em virtude da sua pertinência a uma daquelas unidades históricas autônomas que constituem,

É o antagonismo social a causa da “doença da razão”. Sem uma “verdadeira comunidade existente entre os homens”, qualquer universalidade da razão ou princípio social compartilhado é impossível; sem uma razão universal, a razão subjetiva não visa mais a coordenação dos interesses individuais e coletivos, se entrincheira dentro de si e se transforma em cegueira e violência, em pura instrumentalidade que visa o domínio de tudo o que não se pode reduzir a uma função da conservação de si.

A determinação da história das classes [*Klassengeschichte*] parece mitigada na “Dialética do Esclarecimento”, devido à redução no emprego – mas não a eliminação, ao contrário do que sugerem Willem van Reijen e Jan Bransen (2002, pp. 248 e seg.) – do termo na obra. Nem por isso o antagonismo de classes deixa de ser um fundamento indispensável para a crítica da razão que a obra avança, apesar do embaraço terminológico a envolver a autocensura sobre o texto. Com efeito, a obra reitera o argumento fundamental que se encontra já em o “Fim da razão” (1941), a saber, as dificuldades do conceito de razão são provenientes do fato “de que seus sujeitos, os portadores de uma e mesma razão, se encontram em oposição uns aos outros” (DE, 83).

O problema da efetividade social da razão ganha já alguma determinidade histórica, já que ele compreende não toda e qualquer forma de sociabilidade humana, mas aquelas que tomam parte na história das classes. Fábio Durão (2009, p. 16), seguindo Demirović (1999), descreve a “Dialética do Esclarecimento” como a conjunção de dois vetores, um deles correspondente à “*longue durée* da formação da subjetividade a partir da interiorização do sacrifício”, e outro a “uma escrita sintonizada com seu presente imediato”. A relação entre “as dificuldades do conceito de razão” e a história de classes [*Klassengeschichte*], a compreender um longo desenvolvimento histórico desde os primeiros grupos sedentários até o capitalismo monopolista, corresponde por certo à dimensão da longa duração histórica. Ainda assim, é a partir dessa dimensão que o texto é criticado devido à sua “falta de diferenciação temporal” (*ibid.*, p. 17): não são poucas as formações sociais fundamentalmente animadas por algum gênero de antagonismo social. Ao mesmo tempo, a história abrangente da razão responde a uma construção que parte de “seus artefatos mais recentes”. O tempo é projetado retroativamente a partir da concretude do presente: diferentemente “daquilo a que estão acostumados

na sua dialética, a história universal, esta representação dedicada a resgatar o singular do infame encadeamento do devir e do perecer tinha desaparecido com o idealismo objetivo. **O sofrimento e a morte dos indivíduos ameaçam aparecer na sua nudez sem sentido**”.

muitos historiadores, a cronologia não antecede nem paira acima do material de sua manifestação, mas dele resulta” (2009, p. 16).

É preciso elucidar a dimensão atual e sincrônica do texto para compreender o fundamento a partir do qual se desdobra a sua dimensão diacrônica, na qual de fato manifestam-se as dificuldades em torno dos seus aspectos antropologizantes ou especulativos. É o que faremos a seguir, mobilizando tradição interpretativa em torno da obra para lidar com os problemas da natureza, fundamentos e justificativa da crítica ao esclarecimento que nela tem lugar.

1.2 Normatividade e fundamentação: sobre certa tradição interpretativa

No âmbito do desenvolvimento filosófico de Horkheimer encontra-se, desde as suas obras de juventude, certa noção de crítica materialista como remissão das doutrinas idealistas às condições materiais sem as quais os filósofos não fazem mais que exprimir, no pensamento, o antagonismo social e a divisão do trabalho vigentes. A crítica materialista visa, tanto quanto o próprio idealismo, “fazer desabrochar as potencialidades espirituais do homem” (Horkheimer, 1990, p. 12). Mas a contestação da autonomia do espírito e das ideias leva ainda mais adiante as aspirações do próprio idealismo, pois

a tentativa de conhecer as causas sociais da atrofia e destruição da vida humana e de realmente subordinar a economia aos homens é mais adequada àquela aspiração do que a afirmação dogmática de uma prioridade do espiritual independente do curso da história (*ibid.*).

A definição de crítica materialista nesses termos compreende um sentido genérico de crítica imanente que se mantém inalterado por todo o desenvolvimento teórico tanto de Horkheimer quanto de Adorno. Na “Dialética Negativa”, Adorno (2009, p. 176) descreve a “liberação do espírito do primado das necessidades materiais no estado de sua realização” como o “ponto de fuga do materialismo histórico”, o que seria ao mesmo tempo a sua “suspensão [...]”. É somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer”. Por isso, a relação de ambos os autores com a história das ideias não pode ser concebida sob a chave de uma recusa ou adesão abstratas, mas envolve sempre a remissão do objeto criticado aos pressupostos materiais que o pensamento deve prestar contas.

A crítica direcionada aos *philosophes*, por exemplo, não busca nem a refutação e nem somente a expressão de um juízo de valor. O seu intuito é explicar as aporias a

que recaem quando as suas filosofias são remetidas à realidade do antagonismo social. Não se pode compreender a obra como uma recusa abstrata seja do universalismo da razão, seja da proposição baconiana de um conhecimento operativo voltado à satisfação das necessidades materiais humanas, seja ainda, como veremos mais adiante, da noção hegeliana de história universal. É um equívoco compreender a crítica da razão esclarecida como uma crítica que incide imediatamente a uma ou outra filosofia, as quais são abordadas através da mediação de uma racionalidade que é antes expressão da organização social do que de um sistema filosófico em particular.

Não obstante, há alguma justiça na denúncia do caráter totalizante e unilateral do diálogo entre a “Dialética do Esclarecimento” e a herança iluminista, como o faz Abromeit ao afirmar que a crítica à dominação que Adorno e Horkheimer levam a cabo seria devedora da “crítica dos *philosophes* ao autoritarismo e ao preconceito” (2017, p. 17). O mesmo se pode dizer a respeito de outras tradições de pensamento que a obra aborda, como o racionalismo antigo ou o empirismo britânico. Francis Bacon, por exemplo, comparece na obra como exemplar do pensamento esclarecedor, na medida em que a sua filosofia teria já reunido “os seus diferentes temas” (DE, 19).

Poder-se-ia perfazer o mesmo movimento argumentativo, de modo a apontar de que maneira a crítica ao filósofo inglês é tão devastadora quanto inadequada, tal como indicam o amplo conjunto de filosofemas seus que ocupam um lugar significativo na “Dialética do Esclarecimento”. A opção pelo aforismo, correlata à crítica de uma exposição sistemática que se desdobra *more geometrico* em proposições organizadas sob artifícios demonstrativos (Bacon, 1999, p. 49, pp. 68-7); a recusa do intelecto como “pura luz”, que por isso deve ser apreendido não apenas através das “faculdades que lhes são próprias, mas na sua conexão com as coisas” (*ibid.*, p. 98); a crítica à cisão entre corpo e espírito, assim como entre trabalho manual e intelectual (*ibid.*, p. 33); a centralidade, para a reflexão filosófica, do progresso material e do aperfeiçoamento das condições da vida humana (*ibid.*, p. 79); ameaça de recaída à barbárie sempre reposta no bojo do progresso técnico (*ibid.*, p. 98); a dimensão mágica que se conserva na prática científica e esclarecida, notadamente no que se refere aos resultados alcançados pela ciência mais sofisticada (*ibid.*, p. 216).

Se todos esses elementos permitem situar a sua filosofia natural em certa tradição da qual dependeria o modelo crítico da “Dialética do Esclarecimento”, mais importante para a obra é o fato de que, tanto quanto em Voltaire, Bacon pressupõe um conceito de

racionalidade internamente contraditório em sua pretensão universalista. Novamente, o intuito da crítica é desvelar a aparição embaraçosa do antagonismo social no âmago da reflexão filosófica. Com efeito, o filósofo inglês adverte que o seu *Novum Organum* “não poderá ser colocado ao alcance do vulgo, a não ser pelos seus efeitos e pelas obras propiciadas” (*ibid.*, p. 96). Se Bacon é amplamente reconhecido como um precursor do iluminismo francês, ele o é também na medida em que as aspirações do seu novo ideário de ciência se estruturam a partir de um quadro marcado substancialmente pelo antagonismo social. Ainda que, tanto como para os *philosophes*, a sua filosofia não deixe de ser animada pela demanda por transformações de ordem política e social. O que certamente se pode dizer é que de modo algum a crítica ao filósofo tem de ser compreendida como uma recusa do gênero de conhecimento que, tal como nas ciências positivas, busca elucidar as causas intermediárias dos fenômenos naturais, de modo a conduzi-los a finalidades previamente estabelecidas. Em uma palavra, não se pode deduzir da crítica à filosofia natural uma recusa abstrata do uso instrumental da razão, que em Bacon diz respeito à vocação da ciência e da filosofia.

Em sentido abrangente, a “Dialética do Esclarecimento” conserva a crítica imanente do idealismo na medida em que também mobiliza a filosofia materialista em prol daquele desabrochar da potencialidade espiritual humana interdita pela miséria social. Não se pode dizer o mesmo, contudo, acerca do sentido específico de crítica imanente enquanto crítica social positiva e normativamente situada.

Habermas (2000, p. 167 e seg.), recordando a noção marxista de “crítica da ideologia”, condiciona o empreendimento da crítica imanente pelo reconhecimento do potencial racional dos ideais burgueses ainda não realizados no conjunto de instituições e práticas sociais. Ao mesmo tempo, a crítica da ideologia seria a denuncia do uso instrumental desses ideais, isto é, a sua mobilização pelo discurso de modo a legitimar a dominação de classe, encobrindo por fim o potencial transformador que esses ideais possuem.

Com efeito, uma teoria social seria coerente apenas se tomasse os ideais liberais-burgueses como “ponto de partida para uma crítica, empreendida de maneira imanente, dessas construções, que elevam ao interesse universal o que de fato serve apenas à parte dominante da sociedade” –

A crítica da ideologia decifrava no mau uso das ideias um fragmento da razão existente, oculto a si mesmo, e lia-as como uma diretriz que

poderia ser cumprida por movimentos sociais, na medida em que se desenvolviam forças produtivas excedentes (*ibid.*, p. 168).

Com a “Dialética do Esclarecimento”, a crítica teria rompido com essa orientação, voltando-se agora contra a própria razão e tornando-se total: ela “volta-se não apenas contra a função irracional dos ideais burgueses, como também contra o próprio potencial racional da cultura burguesa, atingindo assim o fundamento de uma crítica da ideologia que procede de modo imanente” (2000, pp. 169-170).⁸ O resultado seria nada menos que a “autodestruição da capacidade crítica”, “contradição performativa” na qual a crítica seria acionada ao mesmo tempo em que se lhe dissolve todo o fundamento normativo (p. 170). Situação aporética e *sem saída* com a qual, nos diz ainda Amy Allen (2014, p. 11 e seg.), Habermas acaba por justificar o seu próprio projeto teórico de refundar a crítica social, no qual a noção de razão comunicativa aparece como resolução à aparente inextrincabilidade entre racionalidade e dominação afirmada pelo texto.

John Abromeit conforma a sua posição a partir da interpretação habermasiana, conferindo inclusive maior concretude à formulação do autor alemão ao acusar na “Dialética do Esclarecimento” mais que um déficit normativo, mas um “déficit **democrático-liberal**” (2011, p. 14). Tomando como ponto de partida o *dead end* da obra, a via de “atualização” da teoria crítica proposta por Abromeit envolve retroceder de suas aporias em direção aos desenvolvimentos teóricos de Horkheimer ao longo da década de 1930. O autor identifica nesse período um modelo crítico por ele denominado de “dialética da sociedade burguesa” (*ibid.*, pp. 396 seg.), autocrítica da modernidade capitalista histórica e normativamente situada, que apreende o período a partir de diferenciações qualitativas. Em sentido histórico ou diacrônico, o modelo diferencia entre uma primeira fase, correspondente ao período ascensional da burguesia, ainda em luta contra o mundo feudal, e uma fase tardia, caracterizada por uma burguesia já consolidada

⁸ Habermas também compreende a obra a partir de uma compreensão dualista do problema da razão. Diz ele que, com “o conceito de ‘razão instrumental’, Horkheimer e Adorno querem acertar as contas com um entendimento calculador que **usurpou** o lugar da razão” (*ibid.*). Nota-se já que, conquanto Habermas empregue o uso das aspas, a “Dialética do Esclarecimento” não registra em momento algum a expressão “razão instrumental”. As consequências interpretativas do uso extensivo do termo, tão penetrável e desde então posta reiteradamente no centro da recepção da obra, serão abordadas em maiores detalhes no terceiro capítulo desta dissertação, em particular na **seção 3.4**: “Vida e razão instrumental”. Peremptoriamente, enfatizemos serem insuficientes, para dizer o mínimo, as hipóteses de leitura que veem na obra uma denúncia contra uma racionalidade de meios e fins, instrumental, contra a qual seria preciso recuperar uma razão objetiva e substancial. Não é à razão instrumental em si mesma que a crítica se dirige, ou à ausência de qualquer racionalidade objetiva, mas sim ao fato de que os objetivos racionais confluem, no âmbito da sociedade capitalista, para a finalidade alienígena da valorização do capital, e não para a melhoria das condições da vida humana.

enquanto classe dominante. Em sentido social ou sincrônico, por sua vez, distingue-se entre uma função progressiva da classe, que corresponde às filosofias empiristas e ao iluminismo francês, que emergem do embate contra as antigas concepções metafísicas próprias de um mundo do qual a classe visava se emancipar, e de cujo campo de ideias a crítica extrai a sua normatividade; e uma função meramente afirmativa, correspondente à burguesia tardia, cuja situação hegemônica corresponde a uma transformação da função do ceticismo filosófico da contestação dos dogmas da igreja e do estado absoluto à defesa ideológica de uma “sociedade que se tornou anacrônica na sua perpetuação do sofrimento desnecessário e de dominação, em sua degeneração em novas formas de coletivismo totalitário” (*ibid.*, p. 398).

Resquícios do modelo crítico de Horkheimer encontram-se na noção crítico-historicista de esclarecimento. Contudo, com a nova orientação teórica teriam sido aplainadas tanto as diferenciações diacrônicas quanto as sincrônicas, isto é, as “diferenças entre pensadores e conceitos de períodos diferentes desaparecem, assim como diferenças entre pensadores do mesmo período”. Graças à centralidade conferida às ideias de “capitalismo de estado e de sua lógica concomitante da razão instrumental [...], ideais burgueses de nenhum tipo, de nenhum período poderiam seguir provendo um ponto de partida para a crítica”. Horkheimer teria encontrado uma nova base para a sua teoria crítica na crítica “negativa, irrestrita e sem compromissos de Adorno à razão ocidental”, como um todo considerada como uma “forma de autoconservação, cuja dominação da natureza interna e externa no limite frustrava a sua própria finalidade, e parecia ser a única alternativa a abandonar a teoria crítica e sucumbir ao desespero completo” (*ibid.*, pp. 395-6).

A proposta de um recuo, que se dirige à concepção historicamente situada de teoria crítica que Abromeit extrai do pensamento de Horkheimer anterior à “Dialética do Esclarecimento”, é o fio condutor com o qual o norte-americano apresenta pormenorizadamente toda a trajetória intelectual do filósofo alemão. Recuo não apenas em relação ao desenvolvimento intelectual do filósofo, mas igualmente em relação ao próprio desenvolvimento da sociedade burguesa, já que é na filosofia da primeira burguesia que Abromeit encontra os fundamentos para a recuperação de uma crítica normativamente situada com a qual ele busca atualizar a teoria crítica no presente.

Apesar da reconstrução cuidadosa, por vezes Abromeit aplaina ele mesmo algumas das tensões que caracterizam a trajetória intelectual de Horkheimer, de modo a con-

servar a coerência de seu projeto. Parte significativa das reflexões do jovem Horkheimer não apenas antecipam o modelo crítico da “Dialética do Esclarecimento”, por exemplo, mas igualmente seriam determinantes para a formulação da teoria do conhecimento de Adorno que, ao lado da crítica ao historicismo de Walter Benjamin, é posta por Abromeit como responsável pela mudança nas coordenadas teóricas de Horkheimer na virada entre as décadas de 1930 e 1940.⁹

A reivindicação do pensamento burguês revolucionário, em especial no âmbito do iluminismo francês é um dos elementos que, como vimos, caracterizaria a especificidade do primeiro modelo crítico de Horkheimer. Ao mesmo tempo, Abromeit compreende o recurso ao iluminismo francês como a garantia de uma crítica historicamente situada no interior dos ideais democrático-burgueses que teriam sido abandonados pela “Dialética do Esclarecimento”. O autor se surpreende, por isso, quando identifica no “Crepúsculo” de Horkheimer, obra de juventude, uma deferência aos iluministas franceses que passa ao largo de uma defesa do liberalismo político. “Pode parecer surpreendente”, diz Abromeit,

que Horkheimer, em outros aspectos tão ávido por preservar os elementos progressivos da tradição Iluminista [*Enlightenment*], não tem vir-

⁹ Marcos Nobre et al. (2013, p. 156) ressalta também, em resenha à obra de Abromeit, que o autor não dá a devida atenção às determinações histórico-sociais para a mudança de orientação teórica de Horkheimer, cuja trajetória foi periodicizada apenas “a partir da articulação conceitual, e não a partir de eventos histórico-mundiais como a crise de 1929, a ascensão do nazismo ao poder, em 1933, ou a eclosão da Segunda Guerra Mundial, em 1939. A falta dessa referência a eventos histórico-mundiais é de grande importância”. Exemplo notável é o fato de que o afastamento entre Horkheimer e Adorno a partir de 1933 (a ascensão do nazismo ao poder), o que coincide com o exílio e fragmentação em massa da intelectualidade alemã, episódios que atingem diretamente o Instituto de Pesquisas Sociais, é explicado pelo autor exclusivamente em termos de “estranhamentos teóricos” (2011, p. 300). A explicação é condicionada pelo esforço, nesse e em outros momentos, por extrair do pensamento de Horkheimer do período um modelo crítico que não se confunda com a filosofia adorniana.

Katia Genel (2013), em outra resenha da obra, reconhece os méritos da oposição à visão teleológica acerca do Instituto de Pesquisas Sociais, “segundo a qual os sucessores superam os impasses dos predecessores”, já que Abromeit teria reconhecido no Horkheimer da década de 1930 um conceito de normatividade “tão relevante quanto o conceito de espaço público de Habermas”. Por outro lado, se, “como mostra Abromeit, o projeto de Horkheimer era sustentável e não foi desenvolvido por razões principalmente externas, resta saber no entanto por que ele não recebeu, senão uma forma sistemática, ao menos uma bem acabada”. A narrativa de Abromeit dá a entender que as mudanças de Horkheimer teriam mais a ver com a persuasão adorniana, além de certa ilusão perspectiva provocada pelo contexto desanimador do nazifascismo e da segunda guerra, do que com dificuldades teóricas genuínas acerca de um modelo crítico de outro modo plenamente consistente e atual. A posição do autor ecoa ainda a descrição de Habermas, recuperada por Hullot-Kentor, que descreve a recaída de Horkheimer, de resto um “homem da razão”, ao retiro especulativo e a “pensamentos sombrios”. “O fim da revista, a sua extradição do contexto transdisciplinar do Instituto e o começo de uma relação exclusiva com Adorno: são essas as circunstâncias que apontam tanto para a ruptura final de uma teoria social materialista, progressista e dirigida à mudança e o recuo à especulação – transição para uma filosofia da história do tipo ‘esperar para ver’, profundamente pessimista, visando sobreviver ao inverno” (Habermas *apud* Hullot-Kentor, 1989, p. 10).

tualmente nada a dizer acerca do potencial progressivo dos princípios políticos democráticos e liberal-burgueses. Apesar das referências positivas ao Iluminismo ao longo de todo o “Crepúsculo”, nenhuma delas dizem respeito à tradição política liberal e democrática (Abromeit, 2011, p. 175).

O interesse verdadeiro de Horkheimer, ao contrário, se dirige aos “impulsos que apontam não apenas para além da sociedade feudal, mas mesmo da sociedade de classes em geral”; não à pequena burguesia que chegou ao poder, mas ao iluminismo subterrâneo que se materializa “na teoria e na práxis de pequenos grupos do proletariado” (2022, pp. 193-4). Nesse aspecto, as reflexões do jovem Horkheimer se vinculam diretamente ao debate em torno do iluminismo francês da própria “Dialética do Esclarecimento”. Nela lemos que não é a parcela do esclarecimento histórico que “comprometera-se com o liberalismo” (DE, 89) que deve ser reivindicada, mas sim as tendências que “subteraneamente” se comunicam “com a utopia implícita no conceito de razão” (DE, 91). Utopia que, por sua vez, nada mais é que o próprio socialismo, que aparece cifrado sob a célebre formulação de Marx (2017, p. 214) – “a utopia que anunciava a reconciliação da natureza e do eu [...] se apresentou, de um modo ao mesmo tempo racional e irracional, como a Ideia de uma **associação de homens livres**, atraindo para si toda a fúria da *ratio*” (DE, 89).

Horkheimer dá continuidade, seja nos escritos de juventude, seja no trabalho ao lado de Adorno, àquela genealogia do socialismo expressa pela primeira vez no âmbito da apropriação marxiana da porção materialista e radical do iluminismo francês. “Assim como o materialismo *cartesiano* acaba na *verdadeira ciência da natureza*”, nos diz Marx (2011, p. 149 e seg.), “a outra tendência do materialismo francês desemboca diretamente no *socialismo* e no *comunismo*”. Marx protestava então, em episódio notório de sua ruptura frente ao neo-hegelianismo de esquerda, contra o “destino simplório” do materialismo, cuja tradição teria encontrado termo na superioridade do espírito hegeliano. Ao mesmo tempo em que se colocavam como porta-vozes da luta pela emancipação humana, a esquerda neo-hegeliana nulificava a doutrina materialista que, ao contrário, era vista por Marx como a “base *lógica* do *comunismo*” (*ibid.*, p. 150).

Marx se refere igualmente à tradição materialista em sentido abrangente, na medida em que o “materialismo francês e inglês se achou sempre unido por laços estreitos a *Demócrito* e *Epicuro*”.¹⁰ “Não é preciso”, prossegue o autor,

¹⁰ “Parece suceder à filosofia grega o que não deve suceder a uma boa tragédia: ter um **fim insosso**”.

ter grande perspicácia para dar-se conta do nexos necessário que as doutrinas materialistas sobre a bondade originária e a capacidade intelectual igual dos homens, sobre a força onipotente da experiência, do hábito, da educação, da influência das circunstâncias sobre os homens, do alto significado da indústria, do direito ao gozo etc. guardam com o socialismo e o comunismo (*ibid.*, p. 149).

Também Horkheimer (1990, p. 43 e seg.) destaca o vínculo intrínseco entre a doutrina materialista e o imperativo da melhoria das condições da vida social. “Se a teoria materialista constitui um aspecto dos esforços de melhoria das condições humanas, então ela, sem mais nem menos, contraria todas as tentativas de tornar secundários os problemas sociais”. É devido à meditação constante em relação à tradição materialista em sentido estrito – o que aliás lhe distinguia de Adorno, cujo materialismo passa pela via negativa da metacrítica¹¹ –, assim como a importância conferida ao pensamento de Schopenhauer, que Horkheimer desde cedo põe no centro de seus esforços intelectuais o problema do *sofrimento*.

Sufrimento se refere, para o filósofo, especificamente à dor física, “pior que a dor espiritual” (2022, p. 192), de modo a ressaltar a sua diferença em relação às tematizações existencialistas do problema, do *ennui* de Pascal ao desespero kierkegaardiano. A especificidade da dor física, por outro lado, é que ela remete de imediato ao problema da miséria social:

São essas as linhas iniciais da tese de doutoramento de Marx, monografia cuja tese revisionista envolve recuperar o pensamento materialista antigo da indiferença a que foi relegado pela hegemonia platônico-aristotélica. No lugar de *fim insosso*, é com a expressão análoga *destino simplório* que Marx descreve, em “A Sagrada Família”, a maneira com que o pensamento antigo é transmitido para a modernidade: com “Aristóteles, o Alexandre macedônio da filosofia grega, parece cessar a história objetiva da filosofia na Grécia [...]. Epicuristas, estoicos e cétricos são encarados como um suplemento quase inconveniente, totalmente desproporcional a suas formidáveis premissas” (2018, p. 29). Marx anuncia aí um contraprojeto, no âmbito do cânone filosófico, que culmina na reabilitação de Epicuro como o “maior dos iluministas gregos” (2018, p. 124). A mesma alcunha comparece, também em defesa do filósofo helênico, em “A ideologia alemã”, agora dirigida contra Max Stirner, no bojo da crítica ao neo-hegelianismo, cujos proponentes acreditavam ter subsumido toda a história da filosofia na figura do espírito hegeliano: Epicuro é aí descrito como “o verdadeiro iluminista radical da antiguidade”, tanto por ter atacado abertamente as superstições e a religião antiga, quanto por ter antecipado a “a noção de que o Estado repousa num contrato recíproco entre os homens, num *contrat social*” (2007, pp. 144-5). Note-se também o uso de “*Aufklärung*” no sentido de certa *disposição do pensamento* mais do que como tradição historicamente situada. Veremos ainda como é esse o sentido que Horkheimer e Adorno empregam a palavra, ao contrário dos intérpretes que compreendem a obra como um ataque disparatado ao iluminismo histórico: ver *infra*, seção 2.1: “O esclarecimento como problema especulativo”.

¹¹ Por metacrítica, compreendemos o procedimento em que as categorias do pensamento são remetidas à experiência histórica que condiciona a sua emergência. Em uma palavra, se “a crítica epistemológica se pergunta a respeito das categorias que tornam a experiência possível, a metacrítica se pergunta a respeito das experiências que tornam as categorias epistemológicas possíveis” [“*Whereas epistemological critique asks what categories make experience possible, metacritique asks what experiences make the epistemological categories possible*”] (Jarvis, 1998, p. 13).

A privação material, a tortura física, o confinamento, o trabalho árduo forçado, a enfermidade fatal, estes são todos sofrimentos mais reais que o mais nobre luto. É verdade que os neurologistas têm razão em falar da situação terrível e dos suicídios de pessoas com sofrimento psíquico [...]. Querem [porém] nos fazer crer que não apenas os pobres e os famintos, mas também os latifundiários e os barões da indústria devem sofrer severamente, ou mesmo que, quanto maiores são a formação e o poder, maiores são as preocupações espirituais, até o ponto em que superam os sofrimentos físicos. Nenhum pobre-diabo deveria mais acreditar nesse embuste [...]. O sofrimento espiritual da classe dominante é um nada perto da penúria real do proletariado!

Quando o sofrimento é posto no centro da teoria social, a pretensão de autonomia e autorreferencialidade normativa da modernidade capitalista pode ser problematizada. Ao mesmo tempo, Horkheimer demarca uma diferença em relação à crítica da modernidade que aponta para a carência de sentido que emerge de um mundo recém-secularizado que, conquanto conserve instituições e práticas sociais derivadas da esfera religiosa, o faz na medida em que restringe a religião e a crença ao âmbito privado, o que corrói a sua efetividade e provoca uma crise na qual o agir humano se vê subitamente desprovido de qualquer motivação consistente.

A ciência é exemplar de uma prática que nasce atrelada às finalidades religiosas, seja pelo esforço de vislumbrar no mundo físico as marcas da criação, ou então, tal como em Descartes, pelo engajamento na transformação da natureza que compõe o papel do homem-engenheiro enquanto copartícipe da criação, mas que tende por se autonomizar, graças à sua própria natureza, dos fins religiosos. Não por acaso, é no seu âmbito que se explicita com maior agudez essa crise de esvaziamento do sentido expressa na autonomização não apenas da esfera religiosa, mas do próprio agir humano e dos valores como um todo, sejam eles racionais ou intuitivos, seculares ou religiosos. Tal como recorda Jay Bernstein (2001, p. 6), foram esses os elementos que constituíram parte significativa das interpretações acerca da experiência da modernização. Horkheimer, quando enfatiza o sofrimento físico, busca incorporar a tese da crise dos valores, ao mesmo tempo em que a encaminha para outra direção que, como veremos, é definitiva para compreender também a singularidade da crítica à modernidade levada a cabo pela “Dialética do Esclarecimento”.

Note-se também que, graças à perspectiva do sofrimento social, não foi preciso esperar pelo anti-historicismo de Adorno e Benjamin para que Horkheimer passasse a conceber o problema da dominação em termos que John Abromeit mais tarde classificaria como “transhistóricos”. Com efeito, diz Horkheimer que, apesar de todos os

revolucionamentos técnicos e sociais, “a opressão é algo que o capitalismo contemporâneo **compartilha com outras formas sociais anteriores**” (2022, p. 152). Tomar o sofrimento das massas como fio condutor demove a modernidade de sua solidão histórica e tensiona a sua pretensão de novidade do ponto de vista dos “que ficaram para trás” – título aliás de outro dos aforismos de “Crepúsculo” (*ibid.*, p. 199) –, para os quais o progresso não significou necessariamente uma melhoria nas condições de vida. De modo que lemos ainda que “o que prepondera na história, do ponto de vista das massas, é o sofrimento. Os aspectos ruins do capitalismo o **ligam ao passado**” (*ibid.*, p. 152).

Central para a “Dialética do Esclarecimento” é a crítica do progresso, na medida em que a sua legitimação depende da racionalização do sofrimento. O problema consta já como preocupação teórica na obra do jovem Horkheimer. Em um aforismo intitulado “A parcialidade da lógica” (*ibid.*, pp. 39-40), o filósofo argumenta que a *qualidade* do sofrimento e da injustiça não são apreensíveis por uma lógica imparcial e “independente do conteúdo”,¹² isto é, uma que faça a abstração da matéria social na qual se manifesta não a igualdade formal mas, ao contrário, o antagonismo de classes e a desigualdade entre os seres humanos. A *justiça* da lógica, isto é, a sua *parcialidade*, reproduz a *injustiça* da sociedade da qual ela faz abstração, a imparcialidade que escapa à equivalência de proposições formalmente idênticas. Por isso, uma lógica que faça jus à dimensão qualitativa do sofrimento e da injustiça sociais não poderia pressupor a equivalência formal entre as suas proposições. Deixando de ser imparcial, nela não haveria qualquer simetria pressuposta entre a afirmação do sofrimento socialmente produzido e as benesses que advém do mesmo processo social, como se as segundas pudessem compensar o primeiro – “a afirmação de que em algum lugar há justiça pode ser contestada pela comprovação de um contraexemplo único, mas não o contrário”. Por exemplo:

A acusação de que uma penitenciária foi transformada em um inferno por seu diretor tirânico não pode de modo algum ser invalidada por alguns exemplos de decência, mas a administração de um bom diretor é refutada por um caso isolado de crueldade (2022, p. 40).

Tal como um caso isolado de crueldade é suficiente para refutar a boa administração em um presídio, a permanência de sofrimentos evitáveis na modernidade constringe a sua “atitude autocongratatória” (Socha, 2021, p. 588), com a qual se afirma a mera antiguidade da barbárie. A crítica ao sofrimento supérfluo é válida mesmo que as suas

¹² Comparar com *DE*, 84. “A lógica é democrática, nela os grandes não têm nenhuma vantagem sobre os pequenos”.

ocorrências sejam excepcionais do ponto de vista numérico (e é duvidoso que seja assim).

Em outro aforismo (“Ceticismo e moral”), Horkheimer recusa aquela “ilusão de que ingressaríamos no socialismo como que por uma necessidade natural” (*ibid.*, p. 72), criticando já o ideário do progresso histórico ao qual convergiam social-democratas e comunistas no âmbito da Segunda Internacional. O socialismo é descrito pelo jovem filósofo como “historicamente possível”, contudo “não por uma lógica imanente à história” (*ibid.*, p. 73).

Essas reflexões nos permitem compreender sob outra chave a aprovação incondicional, da parte de Horkheimer, das “Teses sobre o conceito de história” de Walter Benjamin, descritas por ele nos princípios dos anos de 1940 como a apresentar os “axiomas da teoria”,¹³ qual seja, a dialética do esclarecimento. Não parece convincente a descrição na qual Horkheimer se veria subitamente acometido de nova orientação teórica em direção ao anti-historicismo devido à adoção tardia da tese do “Capitalismo de Estado” pollockiana, com a qual o filósofo teria se convencido de uma perpetuação e triunfo absolutos do capitalismo, o que lhe teria conduzindo, enfim, a “reinterpretar o passado” em direção a uma compreensão desistoricizada com a qual a dominação seria fixada como determinação suprahistórica da civilização.

Consequentemente, o que mais tarde receberia a objeção de conformar uma teoria negligente no que diz respeito à diferença específica da modernidade – a sua inédita capacidade de conceder a si própria um critério de normatividade, o que levaria toda a teoria social ao imperativo da crítica imanente, ao menos a sua parcela que não quisesse se confundir com a reação e com o romantismo –, compreende reflexões que acompanham Horkheimer desde muito mais tempo. Outrossim, é problemática a conclusão

¹³ Em uma carta endereçada a Adorno, datada de 21 de junho de 1941, Horkheimer discute o texto derradeiro de Walter Benjamin, que seria em breve publicado em uma edição especial da revista do Instituto, restrita à circulação interna. Dizia ele que as teses iriam ocupar a ambos “ainda por muito tempo, e ele estará presente, a nosso lado. A identidade entre barbárie e civilização [...] constituiu, aliás, o tema de uma de minhas últimas conversas com ele [...]. A representação da luta de classes como opressão universal, o desmascaramento da história como empatia para com os dominantes, essas são as percepções que devemos considerar como axiomas teóricos” (Horkheimer *apud* Wiggershaus, 2002, p. 340, trad. modificada). Ao lado da carta anterior de Adorno, estas correspondências são documentações decisivas da importância de Benjamin e de sua concepção de história para o projeto da “Dialética do Esclarecimento”. O colega teria dito, a 12 de junho de 1941: “trata-se da última concepção de Benjamin. Sua morte torna inúteis os escrúpulos causados por seu caráter provisório. Não se pode duvidar da grande classe do conjunto. Além disso, nenhuma outra obra de Benjamin o revela tão próximo de nossas próprias intenções. É o caso, principalmente, de sua concepção da história como catástrofe permanente, sua crítica do progresso e da dominação da natureza, e sua atitude em face da civilização” (*apud* Abromeit, 2011, p. 427).

que parte da afirmação de que a dominação no capitalismo lhe vincula à barbárie antiga para a objeção de que se trata de uma hipóstase resignada da dominação social. Nada impede que a teoria social considere tanto a especificidade histórica da dominação capitalista quanto, retroativamente, a dominação enquanto nexos de continuidade da história até então. Veremos como esse é precisamente o caso da “Dialética do Esclarecimento”, o que aliás não lhe distingue nesse aspecto da posição marxiana.¹⁴ Marx aventou rigorosamente a especificidade da forma de dominação capitalista e, não obstante, reiterou também que essa dominação, precisamente devido à sua especificidade – como veremos, a sua *inérita* dimensão estritamente econômico-social (cf. *infra*, nota 18) – reitera a barbárie, dessa vez produzida exclusivamente pelas forças da própria civilização. Em um manuscrito sobre o salário, Marx reúne as seguintes notas esparsas acerca das *workhouses* britânicas:

Raticida. Arsênio. *Workhouses*. Pauperismo generalizado. Esteira moedora [*Tretmühle*] [a irromper] de novo do interior da civilização. **A barbárie ressurgue, gerada contudo no seio da própria civilização, e dela aparentada; logo, barbárie leprosa, barbárie como doença leprosa da civilização**” (1961, pp. 535-557).¹⁵

Em Marx, o desenvolvimento ulterior da crítica da economia política coroa uma perspectiva teórica que, desde os seus escritos de juventude, não se confunde com uma crítica imanente cuja normatividade seria fornecida por certo potencial não realizado, mas

¹⁴ Importa notar que, se a obra se vincula à crítica da economia política ao postular uma história pregressa da dominação de classes que culmina na sociedade capitalista, é ao mesmo tempo a partir da questão da classe que Adorno e Horkheimer divergem significativamente da posição tipicamente marxista. A fase monopolista do capitalismo compreende um conjunto de mudanças que a teoria de Marx não poderia tratar, ainda que ela tenha afirmado a crescente concentração do capital como uma tendência histórica. Na “Dialética do Esclarecimento”, a relação entre as classes é complexificada, de modo que o antagonismo se manifesta também no interior de cada uma delas: seja no conflito entre a classe trabalhadora e os sindicatos burocratizados, seja entre as frações da própria classe burguesa. Por isso, a ideia de uma consciência de classe unificada, assim como a noção lukacsiana do proletariado enquanto sujeito-objeto idêntico da história, se afiguram como possibilidades historicamente suspensas. Não nos demoramos no tópico pois o nosso intuito é enfatizar os elementos que vinculam essencialmente a obra com a crítica da economia política, elementos que independem da posição acerca do estatuto sociológico da classe no âmbito do capitalismo monopolista. A reorganização monopolista que dá origem à “floresta de cliques”, grupos corporativos que disputam o espólio da exploração capitalista não refuta, mas antes confirma que “a decisão consciente dos diretores gerais, como resultante tão fatal quanto os mais cegos mecanismos de preços, leva a efeito a velha lei do valor e assim cumpre o destino do capitalismo” (*DE*, 49). Para uma análise pormenorizada das mudanças teóricas em relação à análise de classes marxista, que evita a leitura reducionista que afirma a tese pollockiana como paradigma consensual da teoria crítica e partir dos anos de 1940, cf. Ricardo Pagliuso (2015, p. 134 e seg.).

¹⁵ “*Rattenvertilgung, Arsenik. Workhouses. Pauperismus überhaupt. Tretmühle wieder innerhalb der Zivilisation. Die Barbarei erscheint wieder, aber aus dem Schoß der Zivilisation selbst erzeugt und ihr angehörig; daher aussätzliche Barbarei, Barbarei als Aussatzkrankheit der Zivilisation*”.

subjacente ao conceito liberal de sociedade. Tal como registram os seus “Grundrisse” (Marx, 2011a, pp. 303-4), a análise da relação de troca e do valor torna evidente

a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade *burguesa* expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a troca, o valor de troca etc. são *originalmente* (no tempo) ou de acordo com o seu *conceito* (em sua forma adequada) um sistema da liberdade e igualdade de todos, mas que têm sido deturpados pelo dinheiro, pelo capital etc [...]. Cabe responder-lhes: o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele imanes, justamente a **efetivação da liberdade e igualdade**, que se patenteiam como **desigualdade e ausência de liberdade**.

Com efeito, os socialistas franceses – Proudhon era então o seu interlocutor – assumem o “inútil empreendimento” de realizar *novamente* a expressão ideal da sociedade burguesa, “expressão que de fato nada mais é do que a fotografia dessa realidade” (*ibid.*). Por isso,

Tornar as relações de produção mais *justas* é apenas levá-las a corresponder ainda mais a seu conceito. Há, de fato, exploração (*Ausbeutung*) da força de trabalho, mas ela não nega a regra de justiça, como Marx descobriu na crítica da economia política, mas antes depende dela para ocorrer. As trocas são justas, são trocas de equivalentes, inclusive a troca da força de trabalho pelo salário, e esse fato é condição da dominação e da exploração de mais-valor (Caux, 2021, pp. 244-5).

O recurso a Marx ajuda a compreender que a recusa por uma crítica normativamente situada, quando se trata de uma teoria que se quer orientada para os fins da emancipação social, responde não a uma arbitrariedade do pensamento, mas à constatação de que o princípio da sociedade burguesa já se encontra realizado no interior das relações de troca capitalistas. É graças à adesão a esse aspecto da crítica da economia política que a “Dialética do Esclarecimento” recusa a normatividade própria da modernidade tal como ela se constituiu historicamente (já que não há, até o momento, outra modernidade que não a moderna sociedade produtora de mercadorias).

Averiguar na obra de que modo o teor de sua crítica se vincula à sua adesão a aspectos definitivos da crítica marxiana nos permite ainda elucidar a compreensão dialética da modernidade com a qual o período histórico se entrelaça necessariamente com estágios anteriores dos quais ele gostaria de se ver apartado.

Na mesma toada das reflexões precedentes em torno de “Crepúsculo”, também a “Dialética do Esclarecimento” tematiza a contradição interna ao conceito de justiça burguês, no qual a igualdade jurídica abstrai ao mesmo tempo da desigualdade real entre os

indivíduos. Tanto o direito quanto a economia se encontram internamente cindidos por essa contradição, e por isso as “mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil” (DE, 22). Os autores reconhecem o progresso que a proposição generalizada da igualdade formal entre todos os seres humanos representa, quando afirmam que o “esclarecimento corrói a injustiça da antiga desigualdade, o senhorio não mediatizado” (DE, 27). Eles se referem aí à arbitrariedade – do ponto de vista moderno – com a qual o poder se exercia em períodos históricos anteriores: basta que se pense na autoridade político-religiosa do sacerdócio, no direito divino dos reis ou na aristocracia hereditária, ou ainda, na pura imposição da tirania pela força militar em um mundo desprovido de quaisquer direitos de vigência internacional ou das noções de soberania típicas da conformação moderna dos estados-nação. Por outro lado, ao eliminar o “incomensurável” através da generalização da relação de troca, a modernidade perpetua ao mesmo tempo a “velha desigualdade”, e o faz precisamente através da igualdade da “mediação universal, na relação de cada ente com cada ente” (*ibid.*).

Constitutivo do processo do esclarecimento é o processo no qual o Eu se realiza apenas na medida em que renuncia à sua diferença específica. A crítica da economia política documenta um caso exemplar dessa contradição: o trabalhador que, em posse de si mesmo enquanto pessoa jurídica, aliena-se de si voluntariamente no mercado de trabalho capitalista. No âmbito da divisão social do trabalho, a individualidade é posta como condição de possibilidade para a sua própria supressão. Por isso, a figura do indivíduo “nunca se realizou inteiramente”; o “esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social. A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo” (*ibid.*). Aqui, não se trata apenas de uma crítica à conformidade produzida pela sociedade de massas e à uniformização da personalidade que dela resulta. O movimento no qual o indivíduo renuncia à sua particularidade natural para se constituir como sujeito formal é ao mesmo tempo uma renúncia à própria *vida*, isto é, o tempo irreversível, e por isso *incomensurável*, sem o qual não pode ocorrer o livre desenvolvimento das suas disposições e qualidades.

A “Dialética do Esclarecimento” põe em questão, por um lado, a forma jurídica da pessoa abstrata e as relações econômicas que lhe são correspondentes; por outro lado, as diferentes epistemologias que se constituem ao redor da noção de sujeito abstrato. A obra expande o escopo da crítica da economia política, que passa a abarbar as formas de consciência e as formas de conhecimento dominantes na sociedade plenamente

esclarecida.

É graças a essa superimposição de temas que são frequentes no texto a ocorrência de “transições intercategoriais” (Fleck; Pucciarelli, 2019, p. 110), isto é, o “expediente de passagem – não raro vertiginosa – entre categorias, disciplinas ou campos teóricos distintos, como é o caso, exemplarmente, da passagem entre teoria do conhecimento e teoria social”. Veja-se, por exemplo, como os autores passam da crítica do conhecimento, sob a figura do sujeito transcendental kantiano, à crítica da economia política sob a figura do trabalho social capitalista, ambas unificadas sob a égide da racionalidade esclarecida cujo progresso envolve a supressão da natureza no sujeito:

O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação [...]. O trabalho social de todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa; a um ele deve restituir o capital aumentado, a outro a força para um excedente de trabalho. Mas quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica (DE, 41).

Se a crítica busca desvelar a dominação social, então é preciso romper com a imanência da relação de troca, pois é no seu âmago, e não em outro lugar, que se encontram os princípios estruturantes da sociedade liberal-burguesa. É preciso passar daquela “efetivação da liberdade e da igualdade” a que Marx se referia (*op. cit.*), quando analisava criticamente, permanecendo no seu interior, a relação de troca, para a “desigualdade e ausência de liberdade” determinada pela mesma relação, mas apenas quando se lhe compreende não imanentemente, mas a partir do que ela abstrai, isto é, a *substância viva* – “a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo” (DE, 61). A justiça se cumpre integralmente no interior da relação formal da troca, graças à qual, no entanto, sucumbe a substância dominada: o processo da vida reduzido ao processo do trabalho. A renúncia do indivíduo garante a sua autoconservação somente na medida em que ele toma parte no processo de valorização do capital que, por sua vez, exige dele precisamente aquilo que se gostaria de conservar em primeiro lugar: o seu tempo de vida enquanto possibilidade real do seu livre desenvolvimento como indivíduo.

É por isso que, já em Marx, *tempo de vida* não se confunde com *tempo de trabalho*.¹⁶ Esse ponto divisa, na sua obra, a imanência da transcendência do sistema. De um lado, o tempo qualitativamente uniforme, a existência tautológica já que subsumida à valorização do capital, a pessoa abstrata, o indivíduo considerado como mercadoria, e como tal comensurável a todas as outras mercadorias – *tempo de trabalho*; de outro lado, o tempo qualitativamente diferenciado, acúmulo irredutível e irreversível de experiências singulares, condição para o desenvolvimento da individualidade, verdadeira riqueza humana – *tempo de vida*. Pode-se então finalmente afirmar, quando se escapa da imanência do princípio burguês da equivalência, que a troca universal é na verdade injustiça e desigualdade: é por uma “necessidade social” – leia-se: por uma “necessidade de toda a história das classes” (1987, p. 79, doravante *DA*) – “que quem quer que se furte à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, por isso mesmo há de perder tudo, até mesmo o resto miserável que a autoconservação lhe concede” (*DE*, 61).¹⁷ É em nome da autoconservação da vida que se renuncia à vida. É pela via dessa negação, a saber, “negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens”, ou o que é o mesmo, pela via da racionalidade própria da sociedade antagônica, é que prolifera toda a irracionalidade mítica (*DE*, 60).

Com a abstração do que nos vincula à natureza, o “telos da própria vida se torna opaco”, já que com ela o progresso dos meios se divorcia do progresso na melhoria material da vida humana. E é por essa via que a antiga barbárie do sacrifício penetra na sociedade moderna e esclarecida.¹⁸ Apesar de ser já “perceptível na proto-história da

¹⁶ “[...] no interior do sistema capitalista, todos os métodos para aumentar a força produtiva social do trabalho aplicam-se à custa do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o trabalhador, fazendo dele um ser parcial, degradam-no à condição de um apêndice da máquina, aniquilam o conteúdo de seu trabalho ao transformá-lo num suplício, alienam ao trabalhador as potências espirituais do processo de trabalho na mesma medida em que a tal processo se incorpora a ciência como potência autônoma, desfiguram as condições nas quais ele trabalha, submetem-no, durante o processo de trabalho, ao despotismo mais mesquinho e odioso, **transformam seu tempo de vida em tempo de trabalho**, arrastam sua mulher e seu filho sob a roda do carro de Jagrená do capital” (2017, p. 720). Pelos mesmos motivos, é menos em nome da justiça salarial, cujas lutas conservam a legalidade imane do processo de valorização, e mais em nome da liberação do tempo livre, que no limite aponta para a sua transcendência, que Marx conforma a sua ideia de emancipação social (2011a, p. 818 e seg.).

¹⁷ Comparar com Marx (2011a, p. 353 e seg.).

¹⁸ É também nos termos de um sacrifício supérfluo, no âmbito de um estágio civilizatório no qual “o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade [isto é, “a assim chamada natureza”], mas produz **sua** totalidade”, que Marx (2011a, pp. 646-7) assinala a especificidade histórica da modernidade burguesa. “Na economia burguesa [...] essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como

subjetividade”, é com o “capitalismo tardio” que a lógica do sacrifício “assume o caráter de um manifesto desvario” (DE, 60-1). Desvario na medida em que o sacrifício se torna agora efetivamente supérfluo: o progresso civilizacional tem condições de garantir a conservação da vida de todos. A contradição entre racionalidade e irracionalidade, com a qual desenvolvem-se as forças materiais também no que diz respeito às condições de perpetuação da carência material, é característica da “anti-razão do capitalismo totalitário, cuja técnica de satisfazer necessidades, em sua forma objetualizada, determinada pela dominação, torna impossível a satisfação de necessidades e impele ao extermínio dos homens” (DE, 61).

A “anti-razão”, racional e irracional ao mesmo tempo, internamente cindida tal como o próprio tecido social, a atravessar tanto a justiça quanto a relação de troca, com a qual o esclarecimento se reverte em mitologia e ruma potencialmente à sua autodestruição, é a racionalidade *socialmente efetiva* da modernidade burguesa, isto é, a “*ratio* burguesa”(DE, 196).¹⁹ A *ratio* pretende a universalidade, mas se desenvolve ao mesmo tempo “no sentido de restringi-la”:

Assim como, na troca, cada um recebe sua parte, daí resultando, porém, a injustiça social, assim também a forma reflexiva da economia da troca, a razão dominante, é também justa, universal e, no entanto, particularista, isto é, o instrumento do privilégio na igualdade [...]. Ela representa abertamente o particular e revela assim as limitações da própria *ratio*, que insiste injustificadamente em sua universalidade (DE, 196).

A ideia de *astúcia* (DE, 57 e seg.) exprime a racionalidade típica da troca, na qual “tudo se passa corretamente, onde o contrato é respeitado e, no entanto, o parceiro é logrado” (DE, 65-6). É a astúcia que vincula o sacrifício arcaico com a troca de equivalentes,

completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como **sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior**. Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno **causa insatisfação**”.

¹⁹ Por isso são ociosas objeções como as de que Adorno e Horkheimer estariam “situando as raízes de uma forma totalizante de razão na tradição Iluminista”; por isso é ocioso enfatizar, contra a obra, o caráter “antitotalizante, antiautoritário e materialista do conceito Iluminista de razão” (Abromeit, 2011, pp. 172-3). Peter Gay (1998, p. 76 e seg.) leva ao limite esse equívoco interpretativo ao defender apaixonadamente as personagens do iluminismo histórico contra a ameaça imaginária da “brilhante, aforística e perversa” “Dialética do Esclarecimento”, criticando-a com palavras familiares: “enquanto proponentes do que eles chamam teoria crítica, Horkheimer e Adorno estavam se virando contra a fonte principal de sua própria energia intelectual”. Para o autor, a obra teria traçado no Iluminismo as origens do nazifascismo, projetando no texto a tese de que “Stálin, Hitler e Mussolini teriam tomado o Iluminismo como o seu professor” (*ibid.*, p. 78). Retomaremos ainda a esse ponto, isto é, à confusão, cuja origem remete às primeiras traduções da obra para o inglês, entre “enlightenment” [esclarecimento] e “the Enlightenment” [o Iluminismo]. Ver *infra*, seção 2.1.

a substituibilidade no rito antigo e a equivalência geral entre as mercadorias. Ela “se origina no sacrifício”, e “desenvolve-se como progresso na substituição sacrificial. O poder de substituir um boi para um sacrifício humano não é diferente do poder do empregador de substituir o labor alheio pelo seu próprio labor” (Hullot-Kentor, 1989, p. 20). O pacto de classes, assinado sob o contrato do trabalho, é exemplar de tal relação. Nela, *ambas as partes são igualmente beneficiadas nos termos do valor, mas não em termos do que cada uma delas deve renunciar.*

Quando os autores analisam o episódio homérico das sereias, o qual “pressagia alegoricamente a dialética do esclarecimento” (DE, 46), importa destacar a maneira com que a possibilidade de se substituir no processo de trabalho é índice do poder e da aptidão à dominação. Assim como “Ulisses é substituído no trabalho”, e por isso pode fruir do canto das sereias, ainda que pela via de uma experiência mutilada, o moderno proprietário capitalista substitui o seu trabalho por aquele de seus empregados. No âmbito do contrato de trabalho, por exemplo, ambas as partes, trabalhador e proprietário, trocam proporções equivalentes de valor: o trabalhador oferece uma quantidade de força de trabalho equivalente à remuneração salarial. Contudo, a remuneração não envolve a mesma renúncia ao burguês, já que ela advém de seu capital, isto é, tempo de trabalho alheio acumulado – é com termos precisos que os autores apresentam uma definição de *capital*: “a utilização do trabalho de outros” (DE, 20); enquanto que, do lado do trabalhador, a renúncia envolve a sua existência inteira, o desdobramento de sua individualidade, o tempo de vida, já que a única mercadoria que ele possui é a sua força de trabalho, propriedade do seu corpo e dele inseparável, diferentemente do capital. Daí o logro a uma das partes, apesar do cumprimento equânime da troca. Disso resulta que a capacidade de se deixar substituir, resultado da complexificação da divisão social do trabalho que atinge o seu ápice na modernidade capitalista, é o “veículo do progresso e, ao mesmo tempo, da regressão” (*ibid.*).

É verdade que a astúcia descreve a troca não apenas no interior da economia capitalista, mas desde “um modelo econômico que aparece [...] na aurora da antiguidade: é a antiquíssima ‘troca ocasional’ entre economias domésticas fechadas” (DE, 66). Contudo, é apenas com o capitalismo que a astúcia se torna *racional*. Isto é, só então ela passa a corresponder a uma lógica socialmente efetiva. Nas sociedades antigas, por contraste, a astúcia, ou a racionalidade específica da troca de equivalentes, representava o elemento irracional perante uma racionalidade predominantemente baseada na

autoprodução, em uma economia voltada a valores de uso, frente a qual o valor de troca é uma figura excepcional e divergente em relação à racionalidade objetiva.²⁰ Com efeito, o “comportamento do aventureiro Ulisses” – as suas aventuras servem de alegoria à constituição da subjetividade em face das potências mítico-naturais – “**lembra o comportamento do trocador ocasional [...]. Do ponto de vista econômico, o elemento aventureiro de seus empreendimentos nada mais é do que o aspecto irracional de sua ratio em face da forma econômica tradicionalista ainda predominante**”. A troca de equivalentes é então excepcional e episódica, o que significa que a prática diverge da racionalidade social dominante. De igual maneira, Ulisses é o modelo de uma subjetividade que ainda não se estabeleceu como racionalidade objetiva, e não é mais que “um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência-de-si”. Não é, por certo, uma e a mesma forma de racionalidade que determina tanto a modernidade quanto o mundo antigo. A *ratio* do “solitário astucioso” só vem a corresponder à “razão burguesa” na época da modernidade capitalista (*ibid.*). Se a obra vincula geneologicamente a formação do sujeito abstrato e a generalização da troca de equivalentes, é apenas na modernidade burguesa que esse vínculo se consuma efetivamente: nem o sujeito abstrato regia as formas de consciência pré-modernas, e nem a troca de equivalentes era então o princípio da vida econômica e social.

A época moderna se singulariza também por ser nela a dominação determinada pela primeira vez a partir de forças fundamentalmente humanas e sociais. Em outras fases civilizacionais, ela se amparava no mito e no arbítrio dos poderosos pois era ainda fundada em determinações extrínsecas e naturais que se impunham às relações sociais com maior ou menor intensidade. Por isso, a disseminação da dominação pela técnica, que culmina na conformação da troca de equivalentes enquanto princípio a unificar toda a vida social, trás ao mesmo tempo a possibilidade da superação da própria dominação. Os “instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos. É assim que o aspecto da

²⁰ Cf. Lukács, “História e consciência de classe” (2003, pp. 194-5). “Como se sabe, a troca de mercadorias e as relações mercantis subjetivas e objetivas correspondentes já existiam em etapas muito primitivas do desenvolvimento da sociedade. Mas o que importa aqui é saber em que medida a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida exterior e interior da sociedade. Portanto, a extensão da troca mercantil como forma dominante do metabolismo de uma sociedade não pode ser tratada como uma simples questão quantitativa – conforme os hábitos modernos de pensamento, já reificados sob a influência da forma mercantil dominante. A diferença entre uma sociedade em que a forma mercantil é a dominante que influencia decisivamente todas as manifestações da vida e uma sociedade em que ela aparece apenas episodicamente é, antes, uma diferença qualitativa”.

racionalidade se impõe na dominação como um aspecto que é também distinto dela” (DE, 48). Graças ao progresso da técnica, deixar-se substituir no processo de trabalho torna-se virtualmente uma possibilidade ao alcance de todos. Na prática, isso se traduz na possibilidade de uma fruição generalizada do ócio e do tempo livre. A racionalidade intrínseca ao maquinário porta a possibilidade da redução do tempo de trabalho; se o oposto é mais factível, não o é por qualquer essência alienante da técnica, mas pela sua subsunção ao processo capitalista. Por isso, “hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta” – graças ao lado irracional da *ratio*: a permanência do antagonismo social em uma fase histórica em que a conciliação é materialmente realizável; “sob a forma das máquinas, porém, a *ratio* alienada move-se em direção a uma sociedade que reconcilia o pensamento solidificado, enquanto aparelhagem material e aparelhagem intelectual, com o ser vivo liberado e o relaciona com própria sociedade como seu sujeito real” (DE, 48).

Não é, com efeito, devido a nenhuma propriedade intrínseca e incontornável da razão em si mesma que se deve a autodestruição do esclarecimento. Não surpreende por isso que, depois de se convencerem que Adorno e Horkheimer teriam deixado para trás a crítica ao capitalismo, certos intérpretes invariavelmente deduzem uma hipóstase da dominação enquanto princípio de toda a história e de toda a civilização. Sem a reflexão em torno de uma racionalidade especificamente capitalista – que toma parte no argumento do texto, como demonstramos –, parece ser o uso instrumental da razão em si mesmo o problema do esclarecimento. Mas a racionalidade instrumental, iremos ainda insistir nesse ponto, oferece possibilidades tanto regressivas quanto emancipatórias, e apenas o curso dos eventos históricos pode resolver essa contradição, contradição que a teoria compartilha com o mundo ele mesmo. Dizer o contrário, quer dizer, que a contradição pertence apenas ao pensamento: “isto é ternura demais para com o mundo” (Hegel, 2016, p. 249).

O exemplo do maquinário é um dos muitos lugares em que o texto divide-se entre juízos opostos mas igualmente verazes, nos quais tanto a regressão quanto a emancipação são possibilidades igualmente objetivas. Passagens como essa demonstram que, se a crítica não se ampara no “mundo da vida” que lhe é imediatamente presente, nem por isso ela se encontra absolutamente desprovida de qualquer fundamento ou lastro de imanência. Permanece vigente na obra, com efeito, algo como uma crítica imanente negativa, já que ela opera a partir das contradições materiais dessa sociedade

e aponta para a possibilidade de sua transformação, sem recorrer com isso a ideais potencialmente realizáveis já disponíveis positivamente na vida social. A crítica tem um critério normativo que afirma não o que pode ser, mas o que não deve ser, a saber: o sofrimento desnecessário (Fleck, 2016, p. 76 e seg.). Amaro Fleck encontra na “Dialética Negativa”, logo na obra tardia de Adorno, uma resolução ao problema da deficiência normativa ao encontrar justificção para a crítica no materialismo somático defendido por Adorno. Crítica imanente significa, nesse sentido, crítica do sofrimento supérfluo. Como vimos, tomar o sofrimento como justificção para a crítica é uma ideia expressa, ao menos em esboço, já nos primeiros escritos de Horkheimer. Concordamos por isso com Simon Jarvis, que destaca a importância que Horkheimer cumpre na gênese do materialismo adorniano, graças à sua “preocupação contínua de ponderar o pensamento contra a experiência corporal do sofrimento ou do desejo, aos quais o pensamento foi sempre muito propenso a suprimir” (1998, p. 10).²¹ O sofrimento do corpo funda uma concepção de liberdade que se dirige contra toda a pretensão de situar a autonomia do espírito em oposição às determinações sensíveis, o que sugere um contraprojeto de esclarecimento capaz de superar as dicotomias entre liberdade e necessidade, sujeito e objeto, a mera consciência e o reino dos objetos (Cook, 2014, p. 53 e seg.). Não é da clausura do espírito, mas do corpo mesmo enquanto *locus* do sofrimento que eclode a ideia de liberdade:

As reações de fuga caoticamente regulares dos animais inferiores, a formigação das multidões de insetos, os gestos convulsivos dos martirizados exibem aquilo que, em nossa pobre vida, apesar de tudo, não se pode dominar inteiramente: o impulso mimético. **É na agonia da criatura, no pólo extremo oposto à liberdade, que aflora irresistivelmente a liberdade enquanto determinação contrariada da matéria** (DE, 171).

Fleck (2016, p. 80) menciona também um mote frequente da obra adorniana, que por sua vez é a inversão de uma proposição da “Ética” de Espinosa, a saber: “o falso, uma vez conhecido com precisão, já é um índice do correto, do melhor”.²² A “Dialética do Esclarecimento” exprime algo do gênero quando afirma que a sociedade não conciliada é ao mesmo tempo índice da conciliação. Se o esclarecimento é, de um lado, a progressiva cisão entre sujeito e objeto, na modernidade ele prova estar com a razão “contra toda

²¹ Adorno lê, em 1934, o “Crepúsculo” de Horkheimer e o elogia sem reservas. É sob influência da obra que ele redige “*Der böse Kamerad*”, manuscrito perdido cuja reescrita posterior teria originado as suas “*Mínima Moralia*” (Abromeit, 2011, p. 378).

²² Cf. Espinosa (2018, p. 205). “De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso”.

hipostasiação da utopia”, quando “proclama impassível a dominação sob a forma da desunião”. Ao mesmo tempo, contudo, ele próprio, ao destacar a cisão, aponta também para a possibilidade de uma sociedade conciliada, de modo que a “ruptura entre o sujeito e o objeto que ele proíbe recobrir torna-se, ela própria, **o índice da inverdade dessa ruptura e o índice da verdade**”. Por isso, todo o “progresso da civilização tem renovado, **ao mesmo tempo**, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento”. A ruptura entre sujeito e objeto, no âmbito de uma sociedade no qual a conciliação entre ambos aparece como uma possibilidade material, nada mais é que o sofrimento supérfluo, conteúdo real da história até então, e supérfluo na medida em que o sofrimento não “diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação” (DE, 51). Por fim, o esclarecimento e o seu instrumento, o conceito, são capazes de “medir a distância perpetuadora da injustiça”, isto é, a distância existente entre as possibilidades disponíveis de abrandamento do sofrimento e a sua permanência mesmo em uma ordem social capaz de eliminá-lo. A totalização do processo histórico que se deduz da obra, na qual toda a história progressa aparece como determinada pelo sofrimento e pela dominação, não permite afirmar que a dominação seja em si mesmo inevitável.

Veremos como a obra é ao mesmo tempo a afirmação de que a história se desenrola como que conduzida por um princípio metafísico, mas também a de que tal princípio se torna obsoleto graças ao desenvolvimento da própria história. Que ele persista em sua efetividade social, apesar de sua obsolescência, é precisamente o que a teoria deve investigar.

Mas o debate em torno do modelo crítico na “Dialética do Esclarecimento”, ou em torno do que deve ser o fundamento para a crítica social certamente não se encerra em uma disputa de caráter exegético acerca da compreensão adequada do argumento da obra. Igualmente definitivo é o que se desenrola no terreno dos fatos históricos, e na disputa a respeito da maneira com que o fenômeno da barbárie social deve ser apreendido pela teoria. As diferentes posições acerca da obra são condicionadas, antes, pela adesão ou não ao estatuto filosófico por ela conferido à modernidade burguesa, em especial ao capitalismo do século XX. Nesse caso, as divergências da tradição interpretativa devem girar, fundamentalmente, em torno da questão acerca do lugar da aporia: aporética seria a própria teoria, incapaz de resolver os problemas que o mundo social lhe oferece ou, ao contrário, o mundo ele mesmo encontra-se em situação aporética, cuja resolução depende não apenas da teoria, mas também de uma práxis transformadora. Luiz Philipe

de Caux (2021, pp. 301-2) defende a segunda alternativa, apontando que aquilo que aparece à tradição interpretativa habermasiana como

exercício intelectual esvaziado é, de fato, o esbarro radical da autorreflexão crítica com os limites objetivos de seu tempo, delimitadores, de seu nexos de imanência, que ela sabe não serem limites absolutos, atemporais, mas que igualmente sabe não poder romper de modo idealista apenas pela força do discurso filosófico (Caux, 2021, pp. 301-2).

O conjunto de leituras que denominamos dualistas parte já de uma tomada de posição acerca do fenômeno da barbárie moderna que condiciona, por sua vez, a maneira com que a obra é interpretado, em particular no que compreende a relação da barbárie com os fundamentos normativos e histórico-sociais da modernidade. Se ambos são apreendidos como geneologicamente aparentados, então a regressão apenas se deixa determinar em unidade com o progresso civilizatório mais abrangente. Se, ao contrário, a barbárie é tida como excepcionalidade histórica, então a regressão deve ser compreendida como resquício iliberal, determinada a partir de especificidades e diferenças irreduzíveis aos fundamentos genéricos da sociabilidade moderna. Nesse caso, é o próprio fenômeno civilizatório que é apreendido em chave dualista, o que interdita a afirmação mesma de uma dialética do esclarecimento.

A dialética pressupõe a inadequação do objeto contraditório *consigo mesmo*. Se a modernidade se determina precisamente pela ambição de dar a si mesma um critério normativo, relegando à alteridade a velha barbárie na qual os indivíduos eram ainda presas de forças que lhes sobrepujavam, concebê-la dialeticamente significa entrever as fissuras no projeto moderno, apontando para a insuficiência de todas as concepções que lhe concedem uma especificidade e autonomia irreduzíveis.

1.3 Da interpretação dualista ao dualismo do processo civilizatório

Jeffrey Herf, em seu estudo sobre o nacional-socialismo (1993), chama de “modernismo reacionário” o processo especificamente alemão, caracterizado pela rejeição enfática dos valores iluministas e das instituições liberais, e ao mesmo tempo pela adesão irrestrita à industrialização e à tecnologia modernas. É esse “paradoxo cultural”, estranha conciliação entre “ideias antimodernas, românticas e irracionais existentes no nacionalismo alemão com a mais óbvia manifestação da racionalidade de meios e fins, isto é, com a tecnologia moderna”, que explica fundamentalmente o desenvolvimento histórico que

vai da crise da república de Weimar até a emergência do Terceiro Reich (1993, pp. 13-14).

Herf evoca o mote do atraso político alemão, carente de liberalismo e imerso ainda nas coordenadas belicistas, patriarcais e aristocráticas do regime prussiano mesmo durante a fase republicana da história moderna do país, para explicar as peculiaridades do seu processo de modernização. O desastre civilizacional que se bem conhece resultou, para ele, de uma má recepção das revoluções industriais no país, carentes de sua contraparte política, isto é, de uma revolução burguesa bem sucedida tal como houve em França ou Inglaterra.

Para Herf, a preocupação de Adorno e Horkheimer com as antinomias da modernidade, culminando na tese do entrelaçamento entre mito e razão, fornece elementos importantes para a compreensão do fenômeno nazista, mas ao mesmo tempo resulta em uma teoria e uma visão da história alemã “deploravelmente equivocadas” (*ibid.*, p. 22). Os teóricos críticos teriam generalizado para toda a modernidade um processo especificamente alemão: “implícita nos primeiros tempos do Iluminismo, em Rousseau, Kant e Hegel, estava a síntese de razão, dominação e mito cuja inteira verdade se revelara nas orgias de Sade e nos aforismos de Nietzsche e, depois, fora posta em prática em Auschwitz”. Haveria uma linha direta entre os primeiros teóricos iluministas e a barbárie nazista. “Auschwitz era a verdade do Iluminismo: a razão como dominação total” (1993, p. 258). Herf argumenta que o entrelaçamento entre razão e dominação, entre progresso técnico e regressão social, configuravam não uma característica intrínseca à modernidade burguesa, mas uma particularidade nacional alemã. Contra essa generalização indevida, o autor reitera ao longo de toda a obra que não há algo como “a modernidade em geral. Há somente sociedades nacionais, cada uma das quais se moderniza em sua própria feição” (*ibid.*, p. 13).

Além disso, a “desgraça específica da Alemanha”, posteriormente projetada à modernidade como um todo sob a forma de uma dialética do esclarecimento, compreenderia não um excesso mas, para a ruína do argumento de Adorno e Horkheimer, uma carência de racionalidade e iluminismo, graças à ação deletéria das tradições irracionalistas e românticas típicas da cultura germânica. Se o nazismo emergiu da república democrática de Weimar, ele o fez apenas na medida em que a república ela mesma era não mais que uma tênue película a encobrir o cerne profundamente iliberal da política e cultura alemãs. A “predominância do Estado sobre a sociedade, a revolução burguesa

que não houve e a fraqueza do liberalismo na Alemanha” teriam sido os elementos que tornaram a Alemanha incapaz de responder aos desafios da rápida modernização e do extremismo político. Por isso, o país “não sofria de razão em demasia, liberalismo em demasia, Iluminismo em demasia, mas antes de insuficiência de qualquer dessas coisas” (*ibid.*, p. 259). Graças ao “pouco espaço concedido, se é que algum foi, à contribuição do Iluminismo para a tradição política liberal – pluralismo político, parlamentos, debate público, a defesa da liberdade individual contra o Estado”, graças a uma atenção dedicada exclusivamente à “razão científica a solapar os direitos normativos universais”, a “Dialética do Esclarecimento” teria produzido uma teoria indevidamente genérica de toda a modernidade como invariavelmente entrelaçada com a dominação e com a barbárie. “A intenção clara dos autores”, prossegue Herf,

foi mostrar que Auschwitz representava o possível destino do mundo moderno como um todo. A modernidade em geral, e não apenas a modernidade alemã, combina o mito e a razão. O encantamento e o desencanto convivem lado a lado. Auschwitz, e não o proletariado, é o espectro que ronda o mundo moderno (*ibid.*).

É pouco convincente, contudo, a afirmação de que o uso da tecnologia moderna como meio para fins regressivos, irracionalistas, desumanos ou anti-iluministas seja de fato paradoxal. Por certo, a descrição do modernismo reacionário alemão como combinação paradoxal serve de apoio à retórica que afirma a sua excepcionalidade histórica, já que pressupõe uma função de outro modo típica da técnica, como se apenas excepcionalmente ela fosse utilizada para finalidades não esclarecidas. Essa contraface do argumento – a afirmação de certa disposição originária correspondente ao emprego dos meios técnicos modernos para fins progressistas, razoáveis, humanos e liberais – é dificilmente sustentável do ponto de vista histórico. Subscrevemos por isso à posição de Thomas Rohkrämer (1999, pp. 49 e seg.), que contesta a tese de Herf ao afirmar que o autor

constrói e resolve um problema que não existe. Simplesmente não há nada de estranho ou ‘paradoxal em rejeitar o Iluminismo e abraçar a tecnologia ao mesmo tempo’ [...]. A razão instrumental e a tecnologia estão disponíveis para um infindável número de diferentes finalidades, muitas das quais não são humanas ou esclarecidas.

Rohkrämer parte desse questionamento para problematizar os motivos que levam tantos autores a recusar que o “nacional-socialismo existiu dentro do quadro de referências

das sociedades modernas e apresentou qualidades tipicamente modernas”, reduzindo-o, ao contrário, a sonhos românticos ou a uma apologia mística da natureza. “Por que negar”, prossegue ele, “que o desejo por uma comunidade nacional, autoritária e não-pluralista pode resultar de uma crise da modernidade?” (1999, p. 50). Horkrämer lembra ainda que, graças à linha categórica traçada por Herf entre a modernidade e o nacional-socialismo, a teoria de Adorno e Horkheimer, apesar de tão incisivamente anti-fascista, é apresentada, ao contrário, como “estranhamente apologética em relação à história moderna da Alemanha” (Herf, 1993, p. 22). Isto é, se a obra dos filósofos compreende uma crítica ao iluminismo, e se o nacional-socialismo é igualmente um movimento contra-iluminista, então a tese de uma dialética do esclarecimento seria ela mesma conivente com a regressão irracionalista que o regime nazista levou a cabo. Ao contrário, a ênfase exclusiva no caráter iliberal e não-moderno do nacional-socialismo acaba por

menosprezar os aspectos perigosos da modernidade que a ‘Dialética do Esclarecimento’ busca analisar. No lugar de distanciar a modernidade do nacional-socialismo, **deveríamos aceitar que o movimento representou um desenvolvimento possível no âmbito da modernidade, ainda que de nenhuma maneira um desenvolvimento necessário** (Rohkrämer, 1999, p. 50).

Considerar o nazismo como uma excepcionalidade histórica leva já de imediato a certos pressupostos que impedem uma compreensão adequada da tese central da “Dialética do Esclarecimento”, qual seja: a afirmação de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por se reverter em mitologia” (DE, 15). Dessa tese resulta o dado basilar de que a modernidade esclarecida é internamente cindida, na medida em que o mito, cuja dissolução conceitual deveria ser o objetivo primário do esclarecimento, segue lhe sendo constitutivo. Ao mesmo tempo, as narrativas míticas representavam já esforços de apreender a natureza através da linguagem e do pensamento racional. A reversão do esclarecimento em mitologia diz respeito também à permanência da barbárie e da violência arbitrária tipicamente remetidas a sociedades pré-modernas no âmbito da modernidade ela mesma. A tese assevera que a barbárie, mais do que um corpo estranho, resquício de formações sociais anteriores que naturalmente seriam extirpadas pelo progresso do esclarecimento, deve ser compreendida a partir de dinâmicas intrínsecas à própria modernidade e ao processo do esclarecimento.

Se o nazismo é considerado como uma excepcionalidade histórica, marca da especificidade cultural alemã e nessa medida irredutível ao processo mais abrangente da modernidade, então é natural que se recuse a apreensão dialética da modernidade nos termos de Adorno e Horkheimer. É essa a recusa que Herf leva a cabo, e a sua compreensão da modernidade condiciona um duplo equívoco na sua interpretação da “Dialética do Esclarecimento”: incompreensão simétrica, já que advinda do mesmo pressuposto, e que diz respeito às noções de mito e de esclarecimento. Herf interpreta o primeiro como referência ao *conteúdo* mitológico que serve de justificativa ideológica ao nazismo: o que ele apropriadamente chama de modernismo reacionário; o segundo como referência ao iluminismo como espírito do tempo ou episódio da história do pensamento europeu. Mas o mito não diz respeito a nenhum conteúdo mitológico, e sim ao problema propriamente filosófico da *substância* inconsciente da vida social; o esclarecimento, por sua vez, não se reduz a nenhum espírito do tempo em particular, mas ao problema epistemológico e histórico-social da racionalidade esclarecida.

Herf faz uso de certa caridade interpretativa em relação à obra quando reconhece a validade de sua tese, desde que seja ela restrita ao fenômeno do modernismo reacionário. Contudo, a própria restrição é já indício da incompreensão a que nos referimos. Se, como ele argumenta, não há qualquer dialética intrínseca à modernidade, de modo que a emergência da barbárie nesse período histórico seja remetida a tendências anti-modernas, iliberais e unilateralmente reacionárias, então não há dialética alguma, mas duas forças históricas, no limite extrínsecas umas às outras, cuja relação melhor se expressa através da disjunção exclusiva e da não-contradição: a presença da barbárie como índice da carência de modernidade, e vice-versa. O recurso à mediação dialética, núcleo duro da apreensão filosófica do processo do esclarecimento da parte de Adorno e Horkheimer, perde então todo o sentido, independente do escopo que se lhe queira conceder. Ao contrário do que Herf pressupõe, a “reversão do esclarecimento em mitologia” não faz referência às mitologias especificamente nazi-fascistas, que teriam sido em seguida indevidamente ampliadas pela teoria para toda a modernidade. Não se trata de uma generalização indevida do modernismo reacionário pelo simples fato de que as mitologias reacionárias – a superioridade ariana, a conspiração judaica, etc – não se confundem com o sentido preciso que “mito” assume na tese central da obra. De modo que, se não há uma dialética do esclarecimento relativa à modernidade em geral, há menos ainda naquilo que Herf chama de “mitologia modernista reacionária” (1993,

p. 118).²³ Veja-se, por exemplo, a distinção fundamental feita pelos autores ainda no prefácio da obra:

a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas **especificamente idealizadas em vista dessa recaída**, mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade (*DE*, 13).

A confusão conceitual em torno da dupla tese da obra leva frequentemente os seus intérpretes a deduzir dela o prognóstico de uma provável nazificação do mundo. Herf nos diz, por exemplo, que graças à compreensão da modernidade em geral “apenas do prisma de Auschwitz”, o “destino do Iluminismo na Alemanha” teria se transformado no modelo de um “desenvolvimento uniforme pela Europa e pelos Estados Unidos afora” (1993, p. 258). Tratar-se-ia de erro de perspectiva, espécie de ilusão de ótica na qual

²³ A compreensão adequada da tese da obra exige que se distinga entre o “mito tecnicizado”, isto é, qualquer construção deliberada que mobiliza conteúdos, de maneira mais ou menos arbitrária, com o intuito de forjar uma ideologia capaz de fundamentar *a posteriori* um projeto de poder, e nessa medida mito *inautêntico*, do *mito autêntico*, isto é, “elaboração espontânea e desinteressada de ‘conteúdos’ que afloram espontaneamente da psique” (Jesi, 1988, p. 77-8). Na “Dialética do Esclarecimento”, essa mesma distinção comparece sob denominações diversas, mas demarca igualmente uma diferença entre o “mito falso”, como é o caso do “mito de fancaria dos fascistas” (*DE*, 27), na medida de sua dimensão ideológica e funcional, e o “mito autêntico”, o qual permite, por sua vez, uma aproximação da substância inconsciente de uma determinada formação social. É o segundo, e não o primeiro que o texto mobiliza de modo a dar conta da paralisia a que sucumbe o esclarecimento durante a modernidade.

Como defende ainda Furio Jesi (2021, p. 229), os nazistas “falaram continuamente de ‘mitos’ e certamente propuseram dar vida a uma mitologia que teria constituído um ‘precedente’ metafísico e ao mesmo tempo justificativa para os seus crimes. As histórias do nazismo esboçadas depois de sua queda usualmente incluem um capítulo de abertura intitulado ‘precursores’, referindo-se aos paladinos do irracionalismo alemão, quase como se o nazismo tivesse sido um fenômeno espiritual com ‘precursores’ em esferas espirituais e culturais”. Contudo, “o nazismo e o fascismo, em todas as suas formas, foram fenômenos de uma **simples e vulgar delinquência, favorecidos por causas econômicas e sociais e sustentados através da participação de intelectuais que fizeram da causa dos criminosos a sua própria**. Reconhecer no nazismo e no fascismo os resultados de certa atitude intelectual da burguesia europeia que se tornou fascista e nazista é já conceder honra em demasia a esses movimentos”.

A posição encontra ecos na “Dialética do Esclarecimento”, e é muito próxima da maneira com que os regimes nazifascistas são concebidos a partir da teoria dos *rackets*. Conceber a prioridade dos elementos estruturais e pragmáticos – o oportunismo corporativista, o crime e o terror generalizados convertidos em política de estado – sobre a dimensão ideológica e as pretensas origens espirituais do nazismo não significa negligenciar a importância teórica desses elementos. Significa, outrossim, reconhecer que neles é mais pronunciada a dimensão ideológica (no sentido de discurso legitimador) e instrumental do que a propriamente causal. O demonstra o próprio ensaio de Jesi, dedicado à análise dos elementos culturais que foram posteriormente absorvidos pelo nazismo ao longo da confecção de sua mitologia, sem no entanto conferir à dimensão ideológica qualquer prioridade explicativa no que diz respeito à gênese do movimento. Desse ponto de vista, não apenas o uso da tecnologia, mas mesmo as exortações românticas, místicas e irracionalistas do regime seriam, na medida de sua função ideológica, não índices de qualquer sobrevida contra-moderna, protegida do mundo externo graças às especificidades culturais alemãs, mas da mais tipicamente moderna racionalidade instrumental, que acessa conteúdos mitológicos para confeccionar uma narrativa adequada a finalidades políticas postas no presente. Conferir, no entanto, Herf (1993, p. 241 e seg.), que defende uma abordagem “intencionalista”, isto é, a consideração do fenômeno nazista que, se opondo às abordagens ditas “estruturalistas”, busca explicá-lo através primado da ideologia e da vontade política.

os raios luminosos da modernidade teriam sofrido um desvio, refratados que foram ao adentrarem o meio obscurecedor e sinistro dentro do qual Adorno e Horkheimer encontravam-se imersos. Isso explicaria o horizonte sombrio, que teria se descortinado aos autores, no qual a catástrofe civilizatória e o nazifascismo apareciam como o destino derradeiro de toda a civilização moderna.

É essa também a posição de Abromeit que, quando considera o contexto histórico-social no que diz respeito às inflexões teóricas na “Dialética do Esclarecimento”, afirma que a sua “negatividade intransigente [...] foi sem sombra de dúvidas uma expressão notável e inteiramente apropriada dos eventos históricos catastróficos que estavam se desdobrando no período”. Curiosa escolha de palavras, já que, não obstante terem sido “expressão notável e apropriada” dos acontecimentos contemporâneos à obra, e apesar do fato inegável que, tal como argumenta Adorno, as condições que possibilitaram Auschwitz continuaram existindo após a guerra, de modo que “outras catástrofes históricas de magnitude similar eram ainda possíveis”, o resultado da elaboração teórica nesse quadrante histórico teria levado a ambos os autores a “sérias distorções”.

Abromeit é menos incisivo no que diz respeito ao esforço por separar o nazismo do processo mais abrangente da modernidade. Ele reconhece que o “fato de que Auschwitz foi possível na sociedade ocidental moderna constitui **o conteúdo de verdade inegável** da negatividade sem compromissos da *Dialética do Esclarecimento*”. Discordamos, contudo, no que diz respeito à negatividade do texto, que não é nem absoluta e nem descompromissada. Ela é fruto, sem dúvidas, de demandas contextuais, mas envolve também certo *arbítrio* da teoria, que escolhe se colocar da perspectiva da catástrofe e daqueles que a ela sucumbiram, recusando de modo consequente a posição triunfalista que Abromeit opõe ao argumento de Adorno e Horkheimer, a saber, o fato de que os “poderes ocidentais de fato lutaram contra o fascismo, e nem o fascismo, nem o socialismo de estado autoritário engoliram, nesse meio tempo, o resto do globo” (Abromeit, 2011, p. 428).

A posição de Abromeit, exemplar em relação à tradição interpretativa que estamos a examinar, só se torna efetivamente compreensível quando se lhe contextualiza no âmbito de sua constatação mais abrangente de que é preciso “suplementar ou atualizar [a teoria crítica] à luz de desenvolvimentos históricos mais recentes” (2011, p. 14). Ecoando a clássica interpretação habermasiana, na qual Herf igualmente toma parte, a “Dialética do Esclarecimento” é censurada em função de seu “ceticismo extremo a

respeito da substância histórica e poder de permanência das tradições políticas liberal-democráticas no ocidente”. Seria esse o motivo do prognóstico equivocado de que “os poderes ocidentais iriam provavelmente colaborar com o fascismo, ou se tornar fascistas eles mesmos, ao invés de combater efetivamente o fascismo” (Abromeit, 2011, p. 15).

Abromeit nos lembra ainda que depois de 1950, como se sabe, Horkheimer de fato se volta a uma defesa da tradição liberal-democrática, dessa vez porém de modo “tão unilateral quanto a sua primeira crítica de tais tradições o foi” (*ibid.*). Uma “teoria crítica adequada às condições atuais”, por outro lado,

deve evitar ambos os extremos. Ela deve preservar aqueles aspectos da crítica de Marx ao capitalismo moderno que são ainda relevantes, e preservar ao mesmo tempo os melhores aspectos da tradição política liberal-democrática – tal como direitos individuais, o império da lei e a divisão de poderes” (*ibid.*).

Abromeit reconhece que a obra de fato “não faz justiça às complexidades e aos aspectos genuinamente emancipatórios do Esclarecimento histórico” (Abromeit, 2017, p. 35), não obstante o fato de que o lado “genuinamente emancipatório” do iluminismo, como vimos, não coincide necessariamente com a “tradição política liberal-democrática”. O mesmo tem de ser observado, contudo, não apenas em relação à tradição iluminista, mas igualmente em relação à filosofia antiga, assim como ao debate em torno do positivismo e do pragmatismo contemporâneos à obra. Um trabalho efetivo no sentido de elaborar uma concepção positiva de esclarecimento teria de lidar com essas dificuldades. Essas negligências se devem, contudo, menos à presença da dimensão genealógica da obra, e mais ao fato de que, como já apontamos, a crítica à racionalidade não se confunde com a crítica dos conteúdos filosóficos. A proposta de Abromeit de atualizar o texto é contradita pela sua recusa veemente de uma dialética do esclarecimento, contra a qual seria preciso recuperar a teoria crítica de Horkheimer anterior ao “projeto sobre a dialética”.

A crítica à razão recai não à tradição filosófica, mas à racionalidade efetiva na modernidade. Da mesma maneira, é a presença *real* da regressão social que conduz a pesquisa aos aspectos mais regressivos do esclarecimento, e não um desejo subjetivo de fundar uma nova teoria da história que parta deste ou daquele pressuposto filosófico. O embate com a filosofia iluminista, assim como com a tradição filosófica como um todo, toma como pressuposto o fato da regressão social e é mediado por ele, e não o contrário, como se a obra estivesse a deduzir a barbárie social de posições filosóficas equivocadas.

Por isso, assimilar a perspectiva da catástrofe em curso como o faz a obra não resulta em nenhuma filosofia da história a afirmar a necessidade teleológica do fascismo como a única via de desenvolvimento civilizacional possível. Se falávamos anteriormente de arbítrio da teoria, é também pelo fato de que, se Adorno e Horkheimer não afirmam que “a perspectiva de Auschwitz é a única possível”, ao contrário do que defende Abromeit (2011, p. 428), nem por isso deixam eles de se colocar sob a perspectiva da tendência real à barbárie que, não sendo única e nem inevitável, é ainda uma ameaça concreta e sempre reposta, pois é imanente ao processo civilizatório.

Essa opção teórica não demarca nenhum “telos” da sociedade moderna, a não ser do ponto de vista de certo *exagero metodológico* sem o qual a verdade específica da “catástrofe permanente” (Adorno, 1992, p. 169) que subjaz à modernidade não pode vir à tona. Caso passemos em revista os pressupostos basilares da teoria crítica da sociedade, fundamental é certa disposição perante o objeto da teoria, caracterizada pela remissão dos dados imediatos ao seu processo constitutivo, que é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, pois depende tanto da constituição subjetiva quanto das condições histórica e socialmente específicas que o engendraram.

Se a teoria crítica identifica, no interior do tecido social, uma tendência à sistematização plena e bem acabada de todas as esferas da vida, sob a forma de uma sociedade totalmente administrada, apenas quando essa tendência é apresentada como fato consumado é que se pode efetivamente apreendê-la na sua potência e efetividade reais, como tendência imanente e objetiva dessa formação social.

Nesse sentido, exagero nada mais é, tal como define Paulo Arantes (2019, p. 19), que a apreensão de uma *tendência* como um *processo bem acabado*, desde um ponto de vista retrospectivo. O exagero metodológico consiste em apresentar teoricamente a catástrofe *como se* ela tivesse já ocorrido (veremos ainda que, sob certo aspecto, ela *de fato* já ocorreu e segue ocorrendo). Sem a distensão especulativa com a qual o pensamento se projeta para além do imediatamente dado, a teoria que se quer crítica fracassa necessariamente na empreitada de suscitar formas de intervenção, ao apontar para as contratendências ainda disponíveis no processo histórico e social, contra o seu próprio prognóstico de uma tendência à catástrofe social imanente à sociedade.

Adorno dá o exemplo do pedestre que, prestes a atravessar a rua, se depara com a luz amarela e desiste da travessia. Ele julga que será atropelado, mesmo sem a certeza do fato. O carro que vem a seguir pode muito bem ser ocupado por um motorista humano

cujos pés encontram-se fora do acelerador; mas “no instante em que o pedestre confia nisso e atravessa a rua contra a luz, apenas porque ele não é um profeta, são grandes as probabilidades de que ele seja morto” (1977a, p. 577). A pequena fábula nos diz que o exagero é uma exigência já do próprio bom senso e da autoconservação, mas não só: “todo o pensamento é exagero, na medida em que cada pensamento, se o é realmente, ultrapassa a sua resolução [*Einlösung*] nos fatos dados” (*ibid.*).²⁴

Ao mesmo tempo, o exagero é mais do que ferramenta retórica ou exercício imaginativo para motivar o pensamento crítico. O diagnóstico de um desenvolvimento lógico imanente em direção ao fascismo efetivamente corresponde a uma tendência objetiva. No lugar de qualquer *certeza metafísica* a afirmar uma ou outra forma de acabamento inevitável da história, conceber a realidade social como catástrofe instaura, ao contrário, uma *radical instabilidade, no pensamento mas também no mundo ele mesmo*. “Não deves começar o teu dia com a ilusão de que o que lhe circunda é um mundo estável”, tal como dizia Günther Anders (1962, p. 11), exprimindo uma espécie de mandamento moral para a Era Atômica, mas igualmente para toda consciência que reconhece, em qualquer tempo, a dimensão catastrófica do mundo que lhe serve de subsistência.

A perspectiva de realização do pensamento contra a ameaça de sua própria auto-destruição prática aparece por isso como uma possibilidade contingente, desde que se reconheça que o curso natural do mundo – isto é, do mundo deixado à mercê de suas tendências dominantes que, por isso mesmo, coagulam na superfície do existente sob a forma de um conjunto de fatos que assumem a forma de leis naturais – não coincide com essa possibilidade. Nas palavras de Slavoj Žižek (2023):

Devemos primeiro perceber a catástrofe como nosso destino, como inevitável, e então, projetando-nos nela, adotando seu ponto de vista, devemos inserir retroativamente em seu passado (o passado do futuro) possibilidades contrafactuais (“Se tivéssemos feito isso e aquilo, a catástrofe em que estamos agora não teria ocorrido!”) sobre as quais possamos agir hoje.

Não é isso que Theodor Adorno e Max Horkheimer fizeram na *Dialética do Esclarecimento*? Enquanto o marxismo tradicional nos exortava a nos engajarmos e agirmos para realizar uma necessidade (o comunismo), Adorno e Horkheimer se projetavam no resultado catastrófico final (o

²⁴ O que estamos a chamar de “exagero metodológico”, e que remete à transcendência do factual pelo pensamento recebe, na “Dialética Negativa”, uma denominação menos dúbia e um desenvolvimento propriamente filosófico no âmbito do problema do “momento especulativo” do pensamento, isto é, “aquilo que **não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados**, transcende-os ainda no contato mais estreito com os objetos e na recusa à transcendência sacrossanta” (Adorno, 2009, p. 23).

advento da “sociedade administrada” de total manipulação tecnológica) para nos solicitar a agir contra esse resultado em nosso presente.

Se a catástrofe é uma tendência objetiva cujo engendramento se dá no presente, a ideia de “catástrofe permanente” é mais do que uma ficção útil a encenar o fim derradeiro da civilização para que nos mobilizemos no presente contra tal possibilidade. Ela é ao mesmo tempo a instauração enfática de uma nova temporalidade, com a qual presente e futuro dissolvem-se uns aos outros. No lugar de um evento derradeiro no futuro, a catástrofe passa a ser compreendida como um acontecimento permanente, que se desenrola no aqui-e-agora, sempre e reiteradamente preparada pelas crenças e hábitos mais cotidianos e insuspeitos. “Que ‘as coisas continuem assim’ – eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação, e sim naquilo que é dado em cada situação” (Benjamin, 2019, pp. 784-5). Trata-se de apontar ao existente e dizer: eis aqui a catástrofe ela mesma, não apenas como resultado a se projetar em um futuro derradeiro, mas no presente, na processualidade oculta sob a superfície ofuscante do que se nos apresenta como dado, como imediatidade sem consequências.

É o reconhecimento de uma catástrofe permanentemente em curso na modernidade que justifica o recurso à mediação dialética para compreender a peculiar dinâmica desse período histórico. Já vimos como a compreensão das controvérsias em torno da recepção do texto depende da questão acerca da legitimidade ou não da mediação dialética no que diz respeito à apreensão do vínculo entre o processo civilizacional e a catástrofe permanente, que aponta para a emergência da barbárie social. A recusa do vínculo dialético entre progresso e regresso, entre civilização e barbárie é motivada, no caso de Abromeit, pelo esforço de recuperar um modelo de crítica que encontre o seu critério normativo no interior da própria sociedade burguesa, e pressupõe um dualismo no qual o fascismo se torna discernível do progresso civilizacional enquanto excepcionalidade histórica, acidente solúvel pela teoria a partir da consideração do liberalismo como substância histórica do esclarecimento moderno.^{25,26}

²⁵ Por mais que Abromeit tenha a pretensão de suprir também, com a sua crítica, um déficit de dialética na obra: se “uma das características essenciais do pensamento dialético é a autorreflexibilidade crítica, histórica, o conceito de Horkheimer e Adorno de Esclarecimento, como uma forma de dominação da natureza inerente à civilização ocidental como um todo, deixa a desejar nesse aspecto” (2017, p. 36).

²⁶ Em entrevista a Sylvère Lotringer, Paul Virilio (1984, pp. 39-40) sugere que o progresso técnico que caracteriza a emergência das sociedades modernas e industriais traz consigo a exigência, da parte do pensamento, que se inverta a prioridade lógica entre as categorias de *substância* e *acidente*. “A questão ‘Podemos passar sem tecnologia?’ não pode ser assim formulada. **Somos forçados a estender a questão da tecnologia não apenas à substância produzida, como também ao acidente produzido**

A derrota militar do fascismo e do nazismo são evocadas, como vimos, como evidência de caducidade do suposto prognóstico do texto. O fim dos regimes teria demonstrado, contra o seu argumento, a perseverança do pensamento burguês esclarecido e das instituições liberais do ocidente. De modo que seria possível distinguir, no interior do processo civilizacional, entre o progresso humano e a regressão social, entre os documentos da cultura e os documentos da barbárie.²⁷ O problema da racionalidade pode então ser considerado à parte de sua alteridade mitologizante; a eclosão da barbárie, por fim, expressa como pura e simples irrazão.

Em correspondência com Horkheimer, a 10 de novembro de 1941, Adorno menciona uma fórmula que acabaria por delinear a nova e definitiva figura que o “projeto sobre a dialética” acabou por assumir. Sob inspiração de um livro do antropólogo inglês Geoffrey Gorer sobre o Marquês de Sade – ainda que aí se insinue, de maneira ainda mais incisiva, a vultosa sombra benjaminiana –, Adorno teria chegado à ideia de uma “dialética da razão em marcha, ou dialética da civilização e da barbárie” (Wiggershaus, 2002, p. 339).

Adorno apresenta a dialética hegeliana não como mediação que se esforça por moderar dois extremos opostos uns aos outros como “ideias discretamente separadas”. Ao contrário, a mediação dialética ocorre “através dos extremos e neles mesmos”. O objeto em si mesmo, isolado de outros objetos graças à maneira com que opera o entendimento, acaba por exigir o seu oposto devido ao próprio procedimento de determinação. O objeto nega a si mesmo, e a dialética tem o intuito de descrever esse movimento de negação reflexiva (Adorno, 2009, pp. 79-80). Com efeito, o movimento explicativo de noções como as de barbárie e cultura, mito e esclarecimento, exige que se lhes consi-

[...]. Na Filosofia clássica aristotélica, a substância é necessária e o acidente é relativo e contingente. **No momento, ocorre uma inversão: o acidente está se tornando necessário e a substância, relativa e contingente.** Cada tecnologia produz, provoca, programa um acidente específico. Por exemplo: quando inventaram a estrada de ferro, o que foi que inventaram? Um objeto que permitia que você fosse mais depressa, que lhe permitia progredir – uma visão *à la* Júlio Verne, positivismo, evolucionismo. Ao mesmo tempo, porém, inventaram a catástrofe ferroviária [...]. Creio que, de agora em diante, se quisermos continuar com a tecnologia (e não penso que haverá uma regressão neolítica), precisamos pensar *instantaneamente* a substância e o acidente – sendo a substância tanto o objeto quanto seu acidente”.

²⁷ Vide a formulação definitiva de Walter Benjamin: “ela [a cultura] deve a sua existência não apenas ao esforço dos grandes gênios que a criaram, mas também à escravidão anônima dos seus contemporâneos. **Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie.** E, do mesmo modo que o historiador materialista não pode libertar-se da barbárie, assim também não o pode o processo histórico de sua transmissão [...]. Por isso o historiador materialista se afasta o quanto pode desse processo de transmissão, atribuindo-se a missão de escovar a história a cointrapelo” (Benjamin, 2021, p. 13, tradução modificada).

dere como algo mais do que representações de entidades discretas e separadas, opostas unilateralmente umas às outras. É então que a mediação dialética entra em jogo: ela é a expressão do momento em que cada uma dessas entidades convertem-se umas às outras no ponto em que elas mais se extremam, no interior do seu desenvolvimento imanente.

Esse desenvolvimento se desenrola não apenas no pensamento, mas responde também a forças históricas e reais. É a partir da regressão real à barbárie no século XX que Adorno e Horkheimer conformam a tese central do texto. O entrelaçamento entre mito e esclarecimento sintetiza teoricamente o entrelaçamento efetivo entre cultura e barbárie, tal como testemunham os acontecimentos históricos contemporâneos à obra. Disso resulta o pressuposto abrangente de que não é possível esgotar a compreensão de catástrofes civilizatórias como o nazifascismo caso sejam elas consideradas como fenômenos à parte do desenvolvimento mais abrangente da modernidade, como que sob a chave de uma exceção histórica que teria rompido com o curso de outro modo normal do progresso. A mediação dialética vincula-se diretamente ao reconhecimento da pregnância do sofrimento ao longo do progresso civilizacional, ao ponto em que a ideia mesma de cultura se torna incompreensível caso considerada à parte das tragédias materiais que tomam parte no mesmo processo histórico. Por mais que o nazismo tenha sido derrotado, o colapso da civilização encontra-se antes na consecução do holocausto, fato histórico insolúvel na marcha posterior dos acontecimentos, sejam eles quais forem. O tópico comparece de maneira aguda nas “Minima Moralia” de Adorno:

O pensamento de que após esta guerra a vida possa prosseguir ‘normalmente’ ou que a civilização possa ser ‘reconstruída’ – como se a reconstrução da civilização por si só já não fosse a negação desta – é uma idiotice. Milhões de judeus foram assassinados, e isso deve ser um mero entreato e não a própria catástrofe. O que afinal esta civilização ainda espera?” (1992, p. 47).

Quem registra os campos de extermínio como um acidente de trabalho na marcha triunfal da civilização [...] não só recua muito em relação à visão dialética, como também inverte o sentido de sua própria política: pôr um termo ao mais extremo” (*ibid.*, p. 205).

É Felipe Catalani quem, na oportunidade de um comentário à tese do modernismo reacionário em Herf (1993), nomeia como “dualista” o conjunto de abordagens que consideram o fascismo e o nazismo como excepcionalidades históricas.

Abusando da noção de “irracionalismo”, Herf termina por rejeitar a visão dos primeiros frankfurtianos, segundo a qual há uma dialética imanente

ao processo civilizatório [...]. O preço de tal rejeição por Herf foi encampar uma visão “dualista” [...], enxergando o fascismo e suas manifestações ideológicas como sintoma do “atraso”. Ou seja, o “modernismo reacionário” seria para ele resultado não do próprio Esclarecimento, mas de seu *déficit* na Alemanha (no limite, esse é o cerne da leitura de Plesner, Habermas e do consenso liberal alemão do pós-guerra) (Catalani, 2022, p. 112).

Vimos como Herf, quando estende um cordão sanitário em torno do nazismo alemão, acaba por interpretar as noções de mito e de razão como domínios opostos uns aos outros e que apenas excepcionalmente se sobrepõem, conformando um mecanismo no qual as partes permanecem conjuntadas apenas na medida do seu mútuo isolamento: o misticismo romântico que se choca com a técnica iluminista, o que resulta em paradoxo precisamente na medida em que ambos os lados conservam as suas respectivas determinações essenciais: nem a técnica passa a ser expressão da irrazão, e nem o misticismo expressão da racionalidade. A mediação dialética, ao contrário, nada tem a ver com conjunção paradoxal: ela mostraria, ao contrário, que nada há na natureza da técnica que impeça o seu emprego mítico e irracional; que nada há na natureza do mito que impeça a sua manipulação instrumental.

Em Abromeit, a distinção entre dois tipos de esclarecimento no texto é condicionada já pela apreensão do fenômeno civilizatório em que o fascismo aparece como bloco geopolítico, contra o qual triunfa, ao fim e ao cabo, a substância liberal do ocidente. A hipótese dualista, que compreende o fascismo como “interregno no curso normal das coisas, [...] momento particular em que progresso técnico se vincula de forma gritante à regressão social”, ignora ainda que o retorno ao “curso normal das coisas”, isto é, a derrota militar dos regimes fascistas e nazistas, não significou o encerramento da barbárie, mas o seu prolongamento ampliado (Catalani, 2022, p. 113).

“Nem é necessário lembrar”, nos diz ainda Catalani, que “após o combate entre luzes e trevas que representou a Segunda Guerra Mundial, foram aqueles que ‘derrotaram’ o fascismo, isto é, os aliados, que deram a largada para o que ficou conhecido como a Era Atômica”. Hiroshima e Nagasaki demonstram que a barbárie potencial no próprio progresso da razão dispensa as excentricidades ideológicas da Alemanha nazista: “os Estados Unidos já haviam se tornado o lugar natural do positivismo moderno e estavam imunes a Nietzsche, à *Lebensphilosophie* e a outras irracionalidades de país atrasado”. Por isso o pós-guerra ofereceu um cenário muito menos reconfortante e redentor do que consideram alguns dos intérpretes de Adorno e Horkheimer. É o que defende também

Steven Helmling (2005, p. 117), para quem a obra responde à

angústia, raiva e desespero da provação do ‘durante Auschwitz’ e, profeticamente, também à sua prolongação no ‘pós-Auschwitz’, em que o fato de que o assassinio nos campos tinha cessado oferecia tão pouco conforto perante a perspectiva do assassinato global aberta pelos ataques nucleares contra Hiroshima e Nagasaki.

Não parece plausível, levando em conta o alerta da obra para os riscos catastróficos do progresso técnico, a afirmação de que o fim da guerra teria representado uma vitória do esclarecimento ocidental contra o pessimismo da crítica. O pós-guerra coincide com a corrida armamentista, inaugurada por uma nova tecnologia genocidária absolutamente sem precedentes na história da humanidade. Se a obra de 1944 não teria condições de tratar da questão atômica (Hiroshima data de 6 de agosto de 1945), Adorno não deixa de situar a bomba, anos mais tarde, “no mesmo nexa histórico que o genocídio”, ou ainda, na tendência de reversão do progresso em barbárie civilizacional.

Milhões de pessoas inocentes – e só o simples fato de citar números já é humanamente indigno, quanto mais discutir quantidades – foram assassinadas de uma maneira planejada. Isto não pode ser minimizado por nenhuma pessoa viva como sendo um fenômeno superficial, como sendo uma aberração no curso da história, que não importa, em face da tendência dominante do progresso, do esclarecimento, do humanismo supostamente crescente. O simples fato de ter ocorrido já constitui por si só expressão de uma tendência social imperativa [...]. Além disso não podemos evitar ponderações no sentido de que **a invenção da bomba atômica, capaz de matar centenas de milhares literalmente de um só golpe, insere-se no mesmo nexa histórico que o genocídio [...].** Isto só para indicar como as forças às quais é preciso se opor tomam parte no curso da história mundial” (Adorno, 1992, p. 120).

Por isso nos parece incerto se a tese da pregnância da barbárie na modernidade possa ser reduzida a um prognóstico geopolítico, isto é, à afirmação da perenidade dos regimes fascistas à época instituídos. Abromeit demonstra que Horkheimer era de fato cético a respeito de uma guerra empenhada contra o fascismo por parte das democracias ocidentais. Em uma correspondência datada de 7 de outubro de 1938, o filósofo defendia a hipótese, que logo se demonstrou equivocada, de que o governo nazista, apesar dos atritos superficiais, cumpria no limite uma função não só para a Alemanha, mas também para a toda a Europa. Graças a esse alinhamento de interesses, Horkheimer se convenceu de que, ao menos “no que diz respeito à Europa central e ocidental, nós podemos contar com um longo período de paz” (Horkheimer *apud* Abromeit, 2011, p. 399).

Em setembro do ano seguinte, a Alemanha invade a Polônia, e tem início a Segunda Guerra Mundial. Os desdobramentos do conflito coincidem com o período de gestação da “Dialética do Esclarecimento”. Houve tempo suficiente entre as especulações do entreguerras e a redação do livro para que os prognósticos equivocados de Horkheimer pudessem ser retificados. Dada a maneira com que o tópico é desenvolvido na obra, é um equívoco interpretar a tese da pregnância do fascismo como se os autores estivessem a afirmar que Hitler ou Mussolini iriam invariavelmente dominar o mundo. A sétima tese dos “Elementos do Anti-Semitismo” foi redigida no pós-guerra, e nem por isso parece apontar para qualquer mudança radical de perspectiva em relação ao restante da obra, como seria o caso se de fato a derrota militar do fascismo representasse uma derrota da própria teoria.²⁸ Ao contrário, o seu prognóstico de que a ameaça da barbárie prosseguiria, agora sob a divisão entre dois blocos crescentemente armados, é um registro antecipatório da guerra fria que se desenrolou nos anos seguintes.

Mesmo durante os primórdios da guerra, em meados dos anos de 1940, Horkheimer antecipara com grande precisão a dinâmica característica da guerra fria, que na sétima tese foi elaborada a partir da noção de “mentalidade do ticket” (*DE*, 191). Recorrer a essas considerações nos permite extrair os momentos de verdade das especulações de Horkheimer que, como bem o demonstra Abromeit, produziram equívocos ocasionais em particular no que diz respeito à subestimação da força opositora que representavam ainda as potências europeias contra o nazismo. Em “O Estado autoritário” (1987a, p. 310) lemos que, considerando a impossibilidade de uma unificação mundial em tempos de guerra, a tendência da política externa parecia apontar mais para a reprodução da organização econômica como o seu modelo. A concentração do capital sob grandes e crescentes monopólios é vinculada com a tendência em curso à polarização integral. Horkheimer prevê com precisão, como os eventos históricos posteriores demonstraram, que dois “blocos estatais, hostis-amigáveis e de composição cambiante poderiam dominar o mundo inteiro, [...] e na sua mútua ameaça encontrar sempre novas razões para avançar com o armamentismo” (1987a, p. 310).

O novo panorama geopolítico que resulta do pós-guerra significou o abranda-

²⁸ Por outro lado, a mudança geopolítica trazida pelo pós-guerra pode explicar algumas mudanças terminológicas feitas no texto entre as edições de 1944 e 1947. Como notam van Reijen e Bransen em posfácio à obra (2002, p. 240), a “eliminação do regime fascista na Europa Central como resultado da guerra exigiu uma redefinição de certos termos que antes tinham implicitamente equacionado totalitarismo, fascismo e capitalismo monopolista”.

mento, certamente não negligenciável, das tendências bárbaras do processo civilizatório, graças à derrota militar do bloco fascista. Também não se deve negligenciar, contudo, que o novo panorama marca também a emergência da corrida armamentista, e com ela uma ampliação do potencial autodestrutivo do esclarecimento. Cumpre lembrar que a autodestruição do esclarecimento é uma tendência que, sendo imanente ao desenvolvimento da modernidade, nem por isso é um fato consumado. Ela “ameaça se completar através de ditaduras e guerras” (*DE*, 10), tal como anunciam os autores no último prefácio por eles redigido em vida, para a edição italiana publicada no ano de 1969. A leitura da sétima tese dos “Elementos do Antissemitismo”, que sabemos ter sido escrita após o fim da guerra, pode ajudar a compreender de que modo o novo cenário geopolítico foi concebido no interior da tese geral de uma dialética do esclarecimento, além de evidenciar o fato de que o problema da autodestruição do esclarecimento é mais abrangente do que uma consideração acerca do destino da guerra e da prevalência ou não dos regimes então totalitários.

Era já evidente a Horkheimer (1987a) que a aceleração das forças produtivas, nessa constelação histórica, não correspondia de modo algum a uma maior satisfação das necessidades humanas, caso em que tal aceleração poderia ser compreendida como um desenvolvimento em direção a uma nova e conciliada ordem mundial. Fato é que o novo patamar de desenvolvimento das forças produtivas correspondia, ao contrário, às necessidades imanentes da corrida armamentista. O tópico da cisão do mundo em blocos militares antagônicos ocupa por isso um lugar central na porção da “Dialética do Esclarecimento” redigida no pós-guerra. O período é apreendido como a expressão agônica da dialética do esclarecimento, ou ainda, nos termos da obra, expressão da transformação objetiva da dialética do esclarecimento em loucura. Pois o “progresso da sociedade industrial, que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão” (*DE*, 190). Loucura que não descreve apenas certa patologia psíquica, mas é fundamentalmente fato social e objetivo que diz respeito à disposição dos meios de produção em blocos antagônicos que visam a sua mútua aniquilação, inédito acirramento a explicitar o que era já o resultado teórico da crítica da economia política, a saber: o caráter acidental que a satisfação das necessidades humanas assume sob o modo de produção capitalista. Enquanto que

a abundância de riquezas, que poderiam ser produzidas por toda parte e ao mesmo tempo, faz com que a luta por matérias-primas e mercados pareça cada vez mais anacrônica, a humanidade continua dividida num pequeno número de blocos armados. Esses blocos competem entre si mais desapiedadamente do que jamais o fizeram as firmas, quando a produção de mercadorias ainda era anárquica, e buscam liquidar-se reciprocamente (DE, 190).

Da loucura objetiva resulta um tipo psíquico denominado pelos autores como “mentalidade do ticket”, caracterizado pela adesão em bloco a uma das ideologias rivais. Tal como nas listas de candidatos (a referência dos autores à época era a democracia norte-americana), em que o “sim” do eleitor referenda ao mesmo tempo um bloco de nomes que são, por sua vez, articulados à portas fechadas pelo partido, também o posicionamento político e a personalidade se tornam codificados “em poucas listas. É preciso optar em bloco por uma delas, se não se quiser ter a impressão de que a opinião pessoal é tão inócua como os votos dispersos em comparação com as enormes cifras estatísticas” (DE, 187).

O antissemitismo, que desaparece como ideologia autônoma com o fim da segunda guerra, ganha uma sobrevida na mentalidade do ticket, já que ambos compartilham do mesmo mecanismo psíquico. Por isso, anti-semita não é apenas “o ticket anti-semita, mas a mentalidade do ticket em geral. A raiva feroz pela diferença é teleologicamente imanente a essa mentalidade e está [...] pronta para se lançar contra a minoria natural” (DE, 193). A mentalidade do ticket envolve a suspensão do trabalho categorial do sujeito em relação à elaboração da experiência sensível. A avaliação subjetiva da experiência cede lugar à estereotipia, termo com o qual os autores descrevem o processo objetivo que, no âmbito da “produção em série” (DE, 188) seja de produtos, seja de ideias e valores, conforma também os juízos dos indivíduos.

A “expropriação do esquematismo”,²⁹ que serviu anteriormente para explicar o

²⁹ Cf. Rodrigo Duarte (2003, p. 53 e seg.): esquema em Kant corresponde à mediação entre a transcendentalidade do sujeito, em que nada de empírico intervém, e os dados sensíveis da experiência, cujo conhecimento depende de sua categorização por parte do sujeito. Entre sujeito e objeto intervém, com efeito, um elemento mediador capaz de remeter os dados empíricos às categorias puras do entendimento. A combinação entre puras categorias e os dados da experiência, da qual depende todo o conhecimento do mundo sensível, resulta de esquemas de síntese propiciados pela força da imaginação [*Vorstellungskraft*] do sujeito do conhecimento. Rodrigo Duarte denomina “expropriação do esquematismo” o procedimento em que “uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos” (*ibid.*, p. 54). A indústria cultural toma o lugar da imaginação subjetiva, realizando aquela “síntese do diverso da sensibilidade” (Kant, 2015, p. 132 e seg.) no lugar do sujeito, que recebe então os seus juízos prontos e acabados.

funcionamento da indústria cultural, é amplificada no mundo agora reorganizado sob os auspícios da assim chamada guerra fria. Esse desenvolvimento segue enraizado no terreno das determinações econômicas: a “base da evolução que conduz à mentalidade do ticket é, de qualquer modo, a redução universal de toda energia específica a uma única forma de trabalho, igual e abstrata, do campo de batalha ao estúdio cinematográfico” (DE, 193).

Dispensado do trabalho categorial – cujo papel é o de tornar inteligível os dados da experiência sensível –, o indivíduo dispensa a própria experiência. Quem adere, por exemplo, ao *ticket* reacionário, adere também ao discurso antissemita, ainda que não tenha jamais travado qualquer relação concreta com a população judaica (DE, 187). Por isso, aquele que “dá uma chance qualquer ao fascismo subscreve automaticamente, juntamente com a destruição dos sindicatos e a cruzada anti-bolchevista, a eliminação dos judeus” (DE, 187).

Importa notar que a mentalidade do ticket é uma elaboração teórica derivada do vasto material empírico coletado pelo Instituto de Pesquisas Sociais em território norte-americano, entre os anos de 1940 e 1950, com o intuito de levar a cabo um estudo a respeito da personalidade autoritária (Adorno, 2019). Tal como anunciam no prefácio de 1944, o estudo sobre o antissemitismo está diretamente ligado às pesquisas empíricas do Instituto de Pesquisa Social (DE, 16). Por isso não são construções puramente especulativas as afirmações de que, por exemplo, o anti-comunista norte-americano dos anos de 1940 é tipicamente um antissemita, ou de que “as chances do anti-semitismo são tão grandes nas regiões sem judeus como até mesmo em Hollywood” (*ibid.*). A demissão da experiência no que compreende a adoção do discurso antissemita fundamenta-se nesses estudos empíricos, resultado de todo o conjunto de entrevistas e formulários com os quais os membros do Instituto investigaram, à época, de que modo se articulavam os diversos elementos que compunham a mentalidade autoritária no interior da sociedade civil norte-americana.

“*The Authoritarian Personality*” foi publicado em 1944, o mesmo ano da primeira edição da “Dialética do Esclarecimento”, cujo capítulo sobre o antissemitismo, à exceção da sétima tese, forneceu as hipóteses e parte dos pressupostos teóricos para as pesquisas empíricas que prosseguiram até 1945. A sétima tese, cuja redação data de 1946, é por sua vez uma elaboração teórica dos dados empíricos coletados até então, e nessa medida dá continuidade aos estudos sobre a personalidade autoritária que foram publicados em

paralelo à “Dialética do Esclarecimento”. O pressuposto teórico desses estudos, como indica Virginia Ferreira da Costa em apresentação à edição brasileira, era o fato de que “em plena Segunda Guerra Mundial, o fascismo não era um episódio isolado, mas estava presente de forma latente em amostras da população norte-americana da época” (2019, p. 14). A pesquisa tinha também o intuito de “expor como o autoritarismo mantém relações profundas com o ‘clima cultural geral’ do modo capitalista de organização socioeconômica” (*ibid.*). A correlação, nos EUA, entre o “antissemitismo e o racismo antinegro” (e de ambos, por sua vez, com uma mentalidade autoritária e antidemocrática) era “indubitavelmente alta” (Adorno, 2019, p. 250), fato evidenciado antes de tudo pelo material empírico reunido pelo estudo.

É evidente, portanto, que o problema do fascismo não se esgota nos regimes efetivamente constituídos ao redor dessa ideologia. A posição dos autores acerca da ideologia fascista no pós-guerra não se deixa exprimir nos termos de um prognóstico geopolítico. Adorno e Horkheimer não afirmam que o ocidente liberal e os Aliados permaneceriam impotentes perante o fascismo do Eixo, mas algo ainda mais drástico. O “ticket fascista” é remetido pelos filósofos não aos derrotados do Eixo, o bloco politicamente fascista; mas ao próprio bloco liberal-ocidental: a “escolha do ticket comunista ou do ticket fascista depende da impressão que o Exército Vermelho ou os laboratórios do Ocidente deixam no indivíduo” (*DE*, 191).

Eva-Maria Ziege se refere à aparente incongruência dos autores quando reitera que “Horkheimer e Adorno falam em 1947 do ocidente como fascista, mesmo depois de terem sido os Aliados, assim como o Exército Vermelho, mas também o ocidente, os que derrotaram o fascismo” (2017, pp. 93-4). O problema teórico do fascismo, na medida em que dá continuidade às pesquisas acerca da personalidade autoritária às quais dedicavam-se os frankfurtianos desde o fim dos anos de 1920 ainda na Alemanha, compreende nessa medida não apenas um regime político, mas igualmente um tipo psíquico, assim como uma conformação específica da personalidade que a noção de “mentalidade do ticket” pretende exprimir (*ibid.*).

Os estudos evidenciam que a tendência ao fascismo, isto é, a disposição crescente ao autoritarismo por parte de parcelas significativas da população civil, vigorava também no interior do desenvolvimento das nações ocidentais no âmbito do pós-guerra, notadamente no caso dos Estados Unidos. Ficamos sabendo, graças a Peter Gay, que a formação da América do Norte não deixa de ser um prolongamento da tradição histórica

iluminista, à qual “supriu a racionalidade da procura da felicidade [*pursuit of happiness*] que os pais fundadores dos Estados Unidos apontaram como um direito humano central” (Gay, 1998, p. 89). Mas o esforço por diferenciar entre o racionalismo iluminista, liberal e progressista, de um lado, e o romantismo reacionário, o *Sonderweg* germânico, do outro lado, se complica na medida em que, tal como vimos já no caso do iluminismo histórico, de novo a sua herança se efetiva contraditoriamente em meio ao antagonismo social.

Com efeito, a vocação humanista e universalista que as palavras de Gay evocam entra em choque com a mácula da barbárie racial tão característica do país.³⁰ Marca histórica do desenvolvimento dos Estados Unidos, o racismo renitente aparece por isso como evidência contrária a qualquer oposição absoluta ao bloco militar fascista, que acaba por conduzir a tese de uma dialética do esclarecimento ao terreno cômodo da polarização geopolítica, reproduzindo a ideologia da guerra fria com a qual se pode discernir um eixo do mal contra a aliança do progresso civilizacional. O demonstra a importância que o mecanismo abrangente do preconceito racial cumpre na teoria sobre o fascismo dos autores. O tópico era mais presente no manuscrito original da “Dialética do Esclarecimento”, conquanto permaneçam referências significativas a ele mesmo depois da autocensura que incidiu sobre muitas das alusões ao regime norte-americano e às instituições liberais.

Como já sublinhamos, as diferenças entre as versões de 1944 e 1947 refletem, dentre outras coisas, precauções quanto à conservação do Instituto e de suas atividades em meio à permanência ainda incerta na cidade de Nova York. Um comentário irônico sobre a democracia liberal – “a democracia burguesa garante liberdade formal para

³⁰ Os Estados Unidos frequentemente comparecem como contraexemplo à argumentação em torno do modernismo reacionário, como o faz Herf (1993, p. 219) ao mencionar que, apesar de ter sido propagandeado por indivíduos isolados em outras nações – o antisemitismo de um Henry Ford, o futurismo de um Marinetti –, a combinação da reação política com avanço técnico segue sendo específica das peculiaridades autoritárias, iliberais e não-esclarecidas da Alemanha. Graças ao seu recorte nacional, Herf perde a oportunidade de traçar as origens do fenômeno para além de manifestações individuais anômalas. Não temos notícia, no seu livro, das múltiplas raízes que se prolongam do modernismo reacionário até a profundidade do terreno social norte-americano que, apesar do estatuto concedido de nação plenamente esclarecida e liberal, foi pioneiro do modernismo reacionário em muitos aspectos. Desde as similitudes entre o Destino Manifesto e a mitologia da Fronteira com a doutrina do *Lebensraum* [Espaço Vital] nazista (Kakel, 2011); até a importância do movimento eugenista norte-americano para as teorias raciais germânicas (Kühl, 2002); ou ainda, a influência das leis raciais norte-americanas sobre os juristas nazistas (Whitman, 2017). Esses paralelos concedem uma base histórica à hipótese fundamental dos estudos sobre a personalidade autoritária acerca das predisposições à mentalidade fascista também presentes, senão por todo o mundo liberal, certamente em nações de liberalismo avançado como os Estados Unidos.

todos: pois ninguém é oficialmente responsável pelo governo” [1944] (DA, 176) – se converte em uma assertiva genérica sobre ideologia na indústria cultural: “a liberdade formal de cada um está garantida” na medida em que “ninguém tem que se responsabilizar oficialmente pelo que pensa” [1947] (DE, 140); menções à família Rockefeller são suprimidas em mais de uma ocasião [1944] (DA, 159 e 191).

Muitas das supressões dizem respeito ao tema do racismo norte-americano. A abolição legal do segregacionismo viria a ocorrer somente duas décadas depois da redação do livro, a partir da promulgação do *Civil Rights Act*, pelo presidente Lyndon Johnson no ano de 1964. O período de exílio dos autores situa-se numa fase em que vigorava ainda a segregação racial, amparada pela legislação vigente na maior parte dos estados do sul, e praticada *de facto* nos estados do norte. Se a “Dialética do Esclarecimento” registra diversas menções à barbárie do racismo, parte significativa delas foi suprimida em particular quando se tratava de referências explícitas à especificidade nacional do problema.³¹ Em trecho dos “Elementos do Antissemitismo”, lemos que a cólera do antissemita, na medida de sua cegueira, pode oscilar entre “vítimas intercambiáveis”: ela é “descarregada sobre os desamparados que chamam a atenção [...]: vagabundos, judeus, protestantes, católicos [...]” (DE, 160). Na primeira versão do texto, a menção das vítimas potenciais era mais circunscrita: no lugar de “vagabundos”, lia-se “negros e gangues mexicanas” [1944] (DA, 200), em uma referência evidente à violência racial norte-americana. Em outro trecho, dizem os autores que “Hitler exige que se aceite o assassinato em massa em nome do princípio da soberania dos povos, que tolera a violência nos outros países” (DE, 180). No texto de 1944, no lugar da “violência nos outros países” os autores falam de “atos de linchamento” (DA, 224). Em ambos os casos, referências explícitas ao barbarismo racial norte-americano são transformadas em assertivas genéricas sobre a violência ou o preconceito.

Os autores definem raça como a “redução ao natural” (DE, 158). O procedimento fundamenta tanto o ódio antissemita como o “racismo antinegro”. Reduzir o indivíduo ou uma coletividade à natureza significa suspender o caráter propriamente individual dos sujeitos afetados, convertendo-os a meros espécimes de um dado gênero. Os predicados apregoados ao gênero podem, dessa maneira, encontrar aplicação imediata e

³¹ Alternativamente, as supressões podem ser compreendidas como precaução para que não se confunda a posição crítica da obra com uma posição meramente anti-americanista, à qual se opuseram ambos os autores em mais de uma ocasião. Cf. Catalani (2018, p. 33 e seg.).

indiferente a todos os exemplares que se encontram nele subsumidos. Se o judeu é o parasita econômico, então de imediato cada um dos judeus são parasitas econômicos, e a medida que aplica a um deles aplica-se ao mesmo tempo a todos. Tal como se reconhece o exemplar de um gênero animal através da observação de características genéricas, um judeu deve ser reconhecido não pelos traços que o individualizam, mas por aqueles capazes de lhe subsumir a uma descrição genérica. Essa operação não apenas pressupõe a abstração das qualidades singulares dos indivíduos, mas efetiva essa mesma abstração através de práticas discriminatórias cuja consequência última, no caso do antissemitismo, é o genocídio:

Se, no interior da própria lógica, o conceito cai sobre o particular como algo de puramente exterior, com muito mais razão, na sociedade, tudo o que representa a diferença tem que tremer [...]. A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmaras de gás. A indiferença pelo indivíduo que se exprime na lógica não é senão uma conclusão tirada do processo econômico (DE, pp. 188-9).

A redução ao natural se encontra já no procedimento lógico-conceitual com o qual uma multiplicidade de objetos qualitativamente distintos é subsumida a uma unidade característica. Do mesmo modo opera o esclarecimento perante uma natureza desprovida de qualidades, reduzida dessa maneira a mero “substrato da dominação” (DE, 24). Mas a generalização desse procedimento reduz à indiferença a maneira com que se tratam coisas ou pessoas, e por isso o esclarecimento “comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens” (*ibid.*). O papel fundamental da determinação econômica a que se referem os autores diz respeito ao modo com que a forma da mercadoria cumpre papel modelar na conformação das coisas sob meras quantidades, na medida em que elas só se tornam intercambiáveis quando se lhes abstrai de sua qualidade e do seu valor de uso. Vimos já como a lógica do intercâmbio é aplicada não apenas às mercadorias propriamente ditas, mas igualmente aos sujeitos da dominação, às “vítimas intercambiáveis” que servem como alvo para a “volúpia cega do homicídio”, exemplo extremado da indiferença perante a diversidade que encontra expressão no caso do fascismo (DE, 160). Com a hegemonia da forma da mercadoria, a operação abstrativa que lhe é característica se torna predominante não apenas na linguagem ou na administração das coisas,³² mas

³² Por contraste, em uma “sociedade liberada, as estatísticas se tornariam positivamente o que são negativamente hoje, uma ciência administrativa, mas realmente uma ciência para a administração das coisas, ou seja, dos bens de consumo, e não das pessoas” (Adorno, 1977, p. 207).

também no tratamento dos indivíduos assujeitados pelo processo econômico.

A violência do racismo é, com efeito, exemplar da irrupção da barbárie no âmago da civilização esclarecida, e toma parte na mesma lógica do pensamento antisemita. A relação entre ambas as violências remete novamente aos pressupostos que uma dialética do esclarecimento exige do pensamento filosófico: é preciso conservar a qualidade e o individual, o que interdita qualquer teodicéia a legitimar racionalmente a existência do sofrimento social, seja na sua versão religiosa, seja na sua versão secular sob a forma de uma filosofia da história. A teoria crítica não se presta à canonização do número,³³ tal como faz o esclarecimento matematicamente formalizado, e nenhuma cifra estatística pode ser suficientemente compensatória às vítimas do progresso histórico.

A obra pode ser explicada, por isso, como uma crítica imanente da ideia de uma filosofia da história, como o esforço por fixar a irreduzibilidade do sofrimento, recordando-o como matéria do processo civilizacional, contra o discurso que identifica na história uma lógica progressiva. Se o sofrimento é qualitativamente irreduzível, então um único caso de linchamento é um problema filosófico tão importante quanto o extermínio de milhões de judeus. Por isso o “assassinato em massa, apesar de suas proporções gigantescas, não é mais interessante do que a eliminação de alguns internados em asilos”, e a filosofia “não dá à intriga do estadista envolvido com o fascismo nenhuma prioridade sobre um simples linchamento” (*DE*, 227).

Não há medida de comparação capaz de tornar equivalentes vidas humanas. É disparatada a redução da vida singular de um indivíduo à regra do número e da quantidade. Um único ser humano que sucumbe a uma violência evitável é um argumento contra o sistema social tão eficaz quanto aquele do “cômputo estatístico das vidas” (*DE*, 111): ao contrário do que assevera o processo econômico, a *vida* não tem *valor*.

³³ O número é o “cânion do esclarecimento. As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil [...]. A justiça burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, se torna ilusório” (*DE*, pp. 22-3). A ciência como um todo tende ao princípio unificante do todo social, cuja máxima é a lei do equivalente; em relação à “vida e a morte, em particular, ela não se comporta com relação à natureza e aos homens diferentemente da ciência estatística. Quem morre é indiferente, o que importa é a proporção das ocorrências relativamente às obrigações da companhia. É a lei do grande número, não o caso individual, que se repete sempre na fórmula” (*DE*, 34).

2 HISTÓRIA E ESCLARECIMENTO

Quando a noção de esclarecimento é apreendida como unidade internamente contraditória, a superação de suas aporias significa outra coisa que não a busca por uma alternativa ao uso instrumental da razão. A mobilização da razão como instrumento para a dominação da natureza é necessária, antes de mais nada, para a simples conservação material da espécie humana. A sua necessidade se depreende das necessidades naturais dos seres humanos. Não é concebível, por isso, qualquer transformação nas relações sociais humanas que vise a supressão da dominação racional da natureza, seja no sentido da apropriação da natureza externa pela técnica, seja de certa renúncia pulsional sem a qual não pode haver vida em sociedade. É devido ao enfoque excessivo no problema da razão instrumental que tão frequentemente se interpreta a “Dialética do Esclarecimento” como empreendimento intelectual niilista ou disparatado: se a emancipação social depende da supressão das condições sem as quais não há nem indivíduo e nem sociedade, então ela é pura e simplesmente impossível.

Mas a *ratio* não é órgão apenas da rentabilidade do capital, mas também da amenização do sofrimento. Reside aí o seu elemento utópico. Sendo um instrumento, a razão deve ser capaz de articular os meios para aquele “fim distante de qualquer significado e desprovido de razão, que é o único no qual **este meio que é a razão** poderia se mostrar razoável: o prazer” (Adorno, 1992, p. 52).

O pensamento que deseja se livrar de sua dimensão instrumental não se encontra por isso menos sujeito àquele entrelaçamento com a dominação social. A defesa apaixonada de razão contemplativa frequentemente indica, na história do pensamento, o desprezo pelas finalidades sensíveis e materiais da vida humana. A busca desinteressada pela verdade é sempre desinteresse pelo corpo: pela sua dor ou prazer. Ela reflete por isso formas concretas de dominação social, pelo menos no sentido de que o refúgio no mundo suprassensível responderia ao terror do sofrimento no mundo sensível. “Jacob Burckhardt suspeita que a alegoria da caverna na República platônica, a simbologia mais solene da doutrina das ideias eternas, seja configurada a partir da imagem das horríveis minas de prata atenienses. Então, inclusive o pensamento filosófico da verdade eterna teria surgido na contemplação do tormento presente” (Adorno, 2020, p. 260). Horkheimer chega a conclusão semelhante, quando encontra na especulação desinteressada os traços de um “sistema de dominação” do qual se tenta escapar pelo pensamento.

Durante sua longa história, o homem por vezes adquiriu uma tal liberdade da pressão imediata da natureza que podia pensar na natureza e na realidade sem ter de planejar, direta ou indiretamente, sua autopreservação. Essas formas relativamente independentes de pensar, que Aristóteles descreve como a contemplação teórica, foram particularmente cultivadas na filosofia. A filosofia almejava a um conhecimento que servisse não a cálculos de utilidade, mas que avançasse no entendimento da natureza em si e para si. O pensamento especulativo, do ponto de vista econômico, era sem dúvida um luxo com o qual, em uma sociedade baseada na dominação de grupos, apenas uma classe de pessoas isenta do trabalho pesado podia arcar. Os intelectuais, dos quais Platão e Aristóteles foram os primeiros grandes porta-vozes europeus, devem sua própria existência, e sua satisfação em abandonar-se à especulação, a um sistema de dominação do qual eles tentam emancipar-se intelectualmente (2015, p. 116).

Não é por implicar no uso instrumental da razão humana e por objetivar a dominação da natureza que o esclarecimento se realiza sob a forma da dominação social, tal como sugerem as leituras dualistas. Se a razão e o seu desenvolvimento no tempo, isto é, o processo do esclarecimento, possuem a vocação tanto para a dominação quanto para a emancipação sociais, a prevalência de uma ou outra predisposição se explica apenas caso se compreendam as condições histórico-sociais nas quais o pensamento se efetiva. Na “Dialética do Esclarecimento”, a *ratio* burguesa é uma efetivação historicamente específica do esclarecimento. A sua especificidade é pertencer a uma fase na qual o processo de dominação da natureza se realiza em escala telúrica, e o processo de autodestruição do esclarecimento se converte em uma ameaça material à continuidade das sociedades organizadas. É à modernidade burguesa que corresponde, dessa maneira, à fixação da *ratio* como o princípio de um sistema socialmente efetivo, dentro do qual são tendencialmente subsumidas todas as esferas da vida como funções da economia capitalista (DE, 114), isto é, como funções da autoconservação do capital e do mecanismo de produção de valor.

Com efeito, os danos da razão instrumental não se devem a um esvaziamento do mundo de quaisquer finalidades mas, ao contrário, a um mundo no qual as finalidades últimas da vida social tornam-se extrínsecas às necessidades da vida humana, sejam elas materiais ou espirituais. É evidente que a autoconservação dos seres humanos não é excluída do processo econômico, mas ela é reduzida a um meio para a finalidade última da ampliação do valor. Na medida em que a racionalidade instrumental deriva de instintos naturais, em particular o instinto para a sobrevivência, a sua crítica envolve não uma simples negação, mas uma “negação determinada da forma atual e irracional da auto-

conservação” (Cook, 2014, p. 108). Por isso, a reflexão crítica sobre o esclarecimento, em particular à sua unilateralização sob a forma de uma racionalidade calculadora, visa “transformar a autoconservação, dirigindo esse instinto para fins mais completamente racionais” que aqueles atualmente disponíveis nas sociedades dominadas pelo modo de produção capitalista (*ibid.*).

Todo esse conjunto de problemas remete à dimensão historicamente específica do texto, que ganha protagonismo sempre que os autores tematizam o esclarecimento *moderno* – o “esclarecimento dos tempos modernos esteve desde o começo sob o signo da radicalidade: é isso que o distingue de toda etapa anterior da desmitologização” (DE, 90). A radicalidade do esclarecimento coincide, por sua vez, com a gênese da sociedade burguesa.

O processo de desdobramento da racionalidade e de desmitologização do mundo não corresponde a nenhuma época histórica em particular, mas existe apenas na medida em que se atualiza no interior de uma forma de vida social. No caso da forma de vida capitalista, o esclarecimento se volta contra si próprio na medida em que o capital *desubstancializa* os seres humanos, e cada indivíduo se torna um elemento contingente e acidental do processo produtivo: “atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo” (DE, 92).

A fase catastrófica do esclarecimento depende do desenvolvimento das sociedades industriais e da moderna ciência da natureza para se tornar efetiva. Só então surge a capacidade técnica de tomar o mundo enquanto totalidade, e portanto de atualizar as ambições sistemáticas e universalizantes da razão na realidade efetiva. Foi preciso que o sistema capitalista, notadamente o princípio de equivalência próprio da forma da mercadoria, se generalizasse globalmente para que se pudesse falar efetivamente em totalidade social ou em história universal, “algo que só se torna o que é desde o momento em que essa integração global por um mesmo princípio se anuncia, sintetizando a posteriori uma multiplicidade de diacronias” (Fleck; Caux et al., 2021, p. 571).

Quando a obra projeta a *ratio* ao longo de etapas anteriores da trajetória da espécie humana, ela pressupõe, de um lado, que o emprego da razão como meio ou instrumento para a dominação da natureza e autoconservação dos indivíduos seja uma constante na história humana; de outro lado, significa que apenas na modernidade, no âmago da totalidade capitalista, a *ratio* é hipostasiada como um princípio da raci-

onalidade socialmente dominante, da qual todas as esferas da vida social podem ser deduzidas. Só então é que “toda expressão humana e, inclusive, a cultura em geral são subtraídos à responsabilidade perante o pensamento, mas por isso mesmo se transformam no elemento neutralizado da *ratio* universal do sistema econômico, a *razão do capital*, que há muito se tornou irracional”¹ (DE, 90). Significa também que apenas na modernidade capitalista é que a *ratio* supera o caráter acidental que ela possuía em formações sociais anteriores no tempo.

Recuperando elementos da teoria lukacsiana da reificação, Horkheimer nota que, se é verdade que a “reificação é um processo que pode remontar aos primórdios da sociedade organizada e do uso de ferramentas”, “a transformação de todos os produtos da atividade humana em mercadorias foi atingida apenas com a emergência da sociedade industrial” (2015, p. 49-50).² Com efeito, as “funções outrora realizadas pela razão objetiva, pela religião autoritária ou pela metafísica foram assumidas pelos mecanismos reificantes do aparato anônimo da economia” (*ibid.*, p. 50). Fenômeno típico da “subjetivação e formalização da razão”, a reificação diz respeito ao processo no qual o objeto de uma cognição aparece como um dado imediato, no qual se faz abstração de sua processualidade constitutiva.

A reificação compreende tanto um lado subjetivo quanto um objetivo. O lado subjetivo é desenvolvido em particular ao longo das linhas que tratam da falsa projeção (DE, 174 e seg.). O objetivo compreende o “contexto de ofuscamento” (DE, 47 e seg.) que descreve a racionalização efetiva do mundo levada a cabo ao longo da modernidade, que prolonga a divisão do trabalho da fábrica às outras esferas da vida e mergulha a todos os fenômenos em uma cadeia de fatos discretos. A sua imediatidade superficial vela a mediação conceitual, que de outro modo desdobraria os fatos em seu sentido

¹ O trecho que enfatizamos consta apenas no texto de 1944 (DA, 114). Na edição de 1947, a expressão “capital” foi suprimida em todas as ocasiões em que remetia à noção meta-econômica, tal como empregada criticamente por Marx como referência à dinâmica do valor como “sujeito automático” (2017, p. 230) da sociedade capitalista. A expressão foi preservada apenas quando remetia ao sentido mais prosaico, típico da gramática da economia política, como em “capital investido” ou em “capital bancário” (DE, 117 e 152).

² Comparar com Lukács (2003, pp. 194-5): o fenômeno da reificação pressupõe a generalização da forma fetichista da mercadoria, questão “*específica* da nossa época, do capitalismo *moderno*”. O filósofo húngaro prossegue afirmando que “a troca de mercadorias e as relações mercantis subjetivas e objetivas correspondentes já existiam em etapas muito primitivas do desenvolvimento da sociedade. Mas o que importa *aqui* é saber em que medida a troca de mercadorias e suas consequências estruturais são capazes de influenciar *toda* a vida exterior e interior da sociedade [...]. A diferença entre uma sociedade em que a forma mercantil é a dominante que influencia decisivamente todas as manifestações da vida e uma sociedade em que ela aparece apenas episodicamente é, antes, uma diferença qualitativa” (Lukács, 2003, pp. 194-5).

“social, histórico, humano”, ou o que é o mesmo, ao conhecimento em sentido enfático (DE, 39). É desse conhecimento que depende uma práxis transformadora, interdita devido à “ofuscação em que está mergulhada a sociedade”, devido ao “mítico respeito científico dos povos pelo dado, que eles no entanto estão continuamente a criar” (DE, 51-2).

O capital é o absoluto do sistema social, isto é, o acabamento lógico que tende à realização da identidade entre o sujeito e o objeto através da subsunção de toda a vida social à forma da mercadoria. Essa integração total e acabada, contudo, não é apresentada pela “Dialética do Esclarecimento” como um *dado*, mas como tendência que, como anunciam os autores em 1969, no último prefácio por eles redigido em vida, “ameaça se completar através de ditaduras e guerras” (DE, 10). O movimento do capital é tanto horizontal e sincrônico quanto vertical e diacrônico. Horizontal, pois se espraia e assimila tendencialmente todas as esferas da vida humana a partir da disseminação da forma da mercadoria outrora restrita à esfera econômica. Vertical, pois se dirige tanto ao passado – a sua totalização implica em uma consideração dos eventos pretéritos em função de sua realização derradeira, de modo que ele funda retroativamente toda uma história que lhe é correspondente –, quanto ao futuro: ele se projeta enquanto *telos*, forma de acabamento da civilização humana. No interior dessa história, o capital aparece como o desdobramento natural da troca enquanto princípio originário. É a compreensão imanente da modernidade burguesa que leva os autores ao exercício retrospectivo de reconstrução da lógica de desenvolvimento da totalidade social.

É preciso extrair do objeto da crítica o seu momento de verdade: a autofundação do capitalismo no tempo histórico é algo mais do que uma construção artificial, capricho do que Marx chamava de economia vulgar, na medida em que os seus proponentes discerniam na sociedade capitalista a finalidade natural e espontânea do processo histórico.

Quando mais próximo o sistema social se encontra de sua realização plena e efetiva, mais veraz se torna a ideia de que ele corresponde efetivamente à finalidade última da organização social. Mas essa finalidade não é validada de um ponto de vista transhistórico ou metafísico, a não ser no interior da abstração real que o capitalismo constitui imaneamente, do interior da história e visando transcendê-la, na medida em que subsume também a história passada, recolocando-a de acordo com a sua própria lógica interna.

Mas a presença de uma racionalidade instrumental em sociedades pré-capitalistas não significa, a princípio, mais que a constatação de que o caçador prepara a sua flecha visando, *dentre outras coisas*, o abate eficaz de sua presa. Porém, a dimensão instrumental de seu pensamento não constitui então o princípio único de sua sociabilidade, reduzindo à unidade tanto a sua vida social e instintiva quanto o mundo natural externo que ainda não lhe é plenamente contraposto.

Quando se questiona pelo elemento transhistórico na obra, os comentadores parecem supor que emancipação da dominação social significa eliminar a dominação da natureza e o uso instrumental da razão. O que seria absurdo, já que essa eliminação implicaria na superação da finitude enquanto marca constitutiva da condição humana, graças à qual se exige sempre o recurso instrumental à natureza com vias à autoconservação. A crítica da razão instrumental aponta não para a sua eliminação, mas para a riqueza da vida humana que não se reduz às dimensões da autoconservação e do uso instrumental do pensamento, e para o imperativo de recordá-la em sua diversidade constitutiva, contra a uniformização provocada pela totalização social em curso.

O recurso a etapas anteriores da civilização cumpre também o papel de se contrapor ao discurso historicista que, explicando a história em termos de etapas sucessivas, dispostas no interior de uma totalidade e respondendo a uma lógica discernível de desenvolvimento, apresenta a época burguesa como uma novidade histórica sem precedentes. Mas a troca, assim como “as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir tão-somente do fim do feudalismo medieval” (*DE*, 54). Tanto a ideologia burguesa, que legitima unilateralmente os frutos sociais do esclarecimento, mas igualmente as ideologias reacionárias e românticas, identificam “o burguês justamente onde o humanismo burguês mais antigo presumia uma aurora sagrada destinada a legitimá-lo” (*ibid.*). Quando, por contraste, se localiza já no mundo antigo os princípios da corrupção moderna contra a qual reage o romantismo, não é mais possível nem a afirmação abstrata da modernidade como novidade sem precedentes, nem a sua negação em nome de uma conciliação imediata com a natureza ou como apelo arcaico ao passado depurado de seus elementos.

2.1 O esclarecimento como problema especulativo

Enfatizar o elemento do sistema social – o processo historicamente específico de totalização social pela generalização da forma da mercadoria – responde diretamente ao problema da transhistoricidade da dominação. Já que, dessa maneira, a dominação encontra as suas determinações no terreno historicamente específico da modernidade burguesa. Toda a amplitude especulativa do texto, que se dirige ao processo genético ao longo do qual esse aspecto subsidiário da razão e práxis humanas – a dominação da natureza e sobre os próprios seres humanos – acaba por se tornar o fundamento único de toda a realidade social não anula a especificidade histórica do argumento: vimos já que a modernidade burguesa se singulariza também por tornar ineficazes as determinações naturais para a dominação.

Por conseguinte, é a partir de sua dimensão especulativa que o problema do esclarecimento deve ser abordado, sem prejuízo à especificidade histórica da crítica e nem aos intentos originais da obra. Como aponta James Schmidt, é possível traçar toda uma história de certa recepção problemática da obra, motivada em particular pelas “dificuldades que os tradutores ingleses tiveram com a palavra *Aufklärung*”³ (2018, p. 12). Ela envolve a confusão entre o esclarecimento em sentido filosófico e especulativo com a sua significação enquanto movimento histórico. Sem negar a ambiguidade com que a expressão *Aufklärung* é empregada pelos autores em algumas passagens, de modo que as dificuldades interpretativas encontram lastro já na exposição dos autores, Schmidt sugere que se deve, sempre que a obra pareça fazer afirmações implausíveis a respeito do Iluminismo, averiguar “se, talvez, os seus críticos tenham confundido uma afirmação sobre o esclarecimento [*enlightenment*] com uma afirmação sobre o Iluminismo [*the Enlightenment*]” (*ibid*).

Precauções tomadas por Horkheimer à época dos preparativos para a publicação de “Eclipse da Razão”, obra redigida em inglês, evidenciam a importância dessa distinção. Horkheimer recomendara então a Leo Löwenthal, responsável à época pela revisão do manuscrito, correções que visavam distinguir nitidamente os dois sentidos que o termo *enlightenment* assumia na língua inglesa. A expressão deveria ser capitalizada “somente nos casos em que o termo signifique o movimento filosófico, mas não quando ele seja

³ O português tem a vantagem de fazer uso corrente do termo “Iluminismo” quando se quer referir ao movimento histórico-filosófico em França e Inglaterra, facilitando a distinção para com o sentido mais abrangente de “esclarecimento”. Daqui em diante, usaremos a expressão como sinônimo do Esclarecimento histórico, para tornar mais clara a nossa posição.

equivalente a informação” (Horkheimer *apud* Schmidt, 2018, p. 12).

Em outra carta para Löwenthal, datada de 23 de Fevereiro de 1942, Horkheimer explica melhor o sentido abrangente do termo ao identificá-lo com o “pensamento burguês, ou o que é o mesmo, ao pensamento em geral, já que não há outro pensamento propriamente falando do que aquele das cidades” (*apud* Wiggershaus, 2002, p. 343). Cumpre notar que, no alemão, a palavra *burguês* porta também o sentido casual de cidadão, de pessoa portadora dos direitos da cidadania. Daí o vínculo com a cidade, não apenas aos moldes da sociedade civil moderna, mas igualmente em suas aparições prototípicas, a exemplo da pólis grega. Pensamento, por sua vez, corresponde não apenas à faculdade cognitiva genérica e característica de cada um dos membros da espécie humana, mas também à racionalização da vida em esferas distintas através da edificação de um conjunto de instituições perenes que pretendem legislar racional e conscientemente a respeito de um dado ordenamento social. O pensamento nessas condições citadinas é importante para os autores por ser já integralmente atravessado pelo entrelaçamento entre razão e dominação social que se encontra no âmago da “Dialética do Esclarecimento”. Já que é a cidade o terreno em que brota esse universalismo esquizofrênico, no qual o todo da sociedade civil se unifica sob a égide de um conjunto de normas que garantem formalmente direitos iguais a todos os seus cidadãos mas que conserva, por outro lado, a estratificação social no seu fundamento material. Horkheimer, por exemplo, muito antes do encontro intelectual com Adorno, ainda na virada dos anos de 1920 e 1930, cotejava já a moderna sociedade civil e a antiguidade clássica a partir da racionalidade dilacerante que se manifesta na figura do cidadão livre, reportando àquele “quinhão da economia escravagista burguesa em Sócrates, que se vinculava de modo historicamente necessário aos seus ensinamentos” (2022, pp. 104-5).

No primeiro capítulo da “Dialética do Esclarecimento”, o sentido especulativo de esclarecimento é por um lado explicitamente distinguido do movimento Iluminista, e por outro remetido ao pensamento de modo abrangente – “não apenas o esclarecimento do século dezoito irresistível, como atestou Hegel, mas (ninguém sabia melhor do que ele) o movimento do próprio pensamento” (DE, 33). Outra correspondência de Löwenthal, dessa vez com Adorno, datada de 3 de junho de 1945, nos permite avançar na compreensão do que exatamente é irresistível no progresso do pensamento. A respeito da obra, Adorno afirma que “em particular o primeiro capítulo, descreve o processo da formalização e instrumentalização da razão como necessário e irresistível, no

sentido em que Hegel tratou na *Fenomenologia*” (Wiggershaus, 2002, p. 362). Horkheimer, em uma carta a Pollock de 7 de maio de 1943, evidencia ainda mais a confluência entre o problema do esclarecimento e a gênese abrangente da racionalidade humana quando afirma que aquele diz respeito a um processo que “se estabeleceu no **primeiro pensamento concebido por um ser humano**” (1996a, p. 445).

É fundamental que se note a presença, na obra, da afirmação de um movimento progressivo que remete ao desencantamento e racionalização do mundo. O progresso que a obra pressupõe não porta, contudo, quaisquer juízos de valor no sentido de afirmar um prognóstico fatalista para o destino da humanidade, e menos ainda no sentido de confluir com as filosofias do progresso civilizatório que compreendem o desenvolvimento da racionalidade no tempo como o desdobramento consequente da liberdade ou do bem-estar humanos. A progressiva racionalização da vida não garante, por si só, nem um futuro melhor para a humanidade e nem a catástrofe civilizatória, como já sugerimos ao apontar que o prognóstico da autodestruição do esclarecimento não deriva automaticamente da existência da razão instrumental ou formalizada. Os resultados do esclarecimento são contingentes, já que dependem da forma atual que assumem as relações sociais que lhe tomam por instrumento. O seu progresso, por outro lado, é uma necessidade histórica. Antes de qualquer prognóstico, a afirmação especulativa dos autores acerca do esclarecimento diz respeito, por isso, à sua *inevitabilidade*. Por isso, a superação da dominação social, sendo uma possibilidade histórica, o é apenas no interior do progresso do esclarecimento.

A assombrosa valência do argumento, que quer discernir o esclarecimento já nos mitos antigos, resulta em um compromisso estratégico com o racionalismo e com o progresso da razão no presente, única saída às aporias da modernidade – a “liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (DE, 13). O recurso à antiguidade visa não apelar a um arcaísmo fundador, mas apontar para o equívoco de tal empreendimento, impotente perante a crise do presente. Quando a noção de esclarecimento é projetada até as profundezas da pré-história humana, elimina-se assim

a esperança de encontrar, numa época anterior, um escape da força ‘irresistível’ do esclarecimento. Críticos conservadores do Iluminismo poderiam sustentar a ilusão de que um retorno a modelos anteriores de pensamento poderiam servir como um remédio às desgraças do mundo moderno. Mas, para Horkheimer e Adorno, não há caminho de volta (Schmidt, 2018, pp. 3-4).

A consequência mais importante da inevitabilidade do esclarecimento é a de que não há caminho de retorno possível às aporias da modernidade. É apenas no interior do círculo da razão e do progresso do pensamento que a emancipação social pode ser concebida. A abrangência com a qual os autores concebem o problema da racionalidade resulta do debate, que se desdobra por todo o texto, acerca do estatuto filosófico da moderna sociedade industrial. A posição avançada por Adorno e Horkheimer se dirige contra as teorias românticas e reacionárias sobre o período, que acabaram por tomar parte na legitimação ideológica do fascismo durante o século XX. A seção da obra que mais se dedica a esse embate, conquanto pouco se note esse seu aspecto, é o excuro que tematiza a “Odisseia” de Homero.

“Ulisses ou Mito e Esclarecimento” é como os autores denominam o primeiro excuro do livro. Ele tem como objetivo imediato demonstrar, paralelamente ao argumento do primeiro capítulo da obra, que os mitos são já uma expressão do esclarecimento. O que se encontra em disputa, contudo, não é a epopeia homérica ela mesma, mas sim a polêmica a respeito do estatuto filosófico da modernidade, à qual tomava parte certa leitura de Homero por autores como Rudolf Borchardt. Não é no sentido da elaboração de um passado arcaico capaz de explicar os vícios da modernidade que Adorno e Horkheimer recorrem à Odisseia, como se “Hitler fosse apenas o desdobramento consequente do que estava já tematizado em Homero”. A interpretação dos autores visa, por outro lado, apresentar um “contraprograma à leitura neorromântica de Homero”. O passado distante é abordado, conseqüentemente, como mediação para abordar o passado recente (Sommer, 2017, p. 24).

O neorromantismo do século XX leva a cabo uma renovação militarizada do romantismo do século XIX. O mito da nação assume o lugar da natureza, como receptáculo da vontade por reconciliação contra o enrijecimento da vida social no âmbito da modernidade. Ambos os romantismos convergem para o sacrifício à terra e ao retorno heróico aos elementos, mas diferem fundamentalmente na medida em que o primeiro aí assinala para a natureza, e o segundo para a guerra.

O herói do poeta romântico Hölderlin, por exemplo, é Empédocles, que se entrega às chamas do Etna como ato derradeiro de conciliação com a natureza cósmica e vital dos elementos. A sua mensagem cifrada, entretanto, é paradoxalmente moderna: o filósofo é apresentado como iluminista e revolucionário *avant la lettre*. A caminho do aclave do vulcão, Empédocles é interpelado por uma excursão de Agrigento, a cidade de

onde proveio e da qual fora exilado. Reconhecendo a injustiça e buscando repará-la, os seus concidadãos lhe oferecem coroa da cidade. A recusa de Empédocles é ao mesmo tempo um clamor pela maioria da razão:

*Esta não é mais a época dos reis.
Acaso
Resguarda a águia para sempre os filhotes
No ninho? Cuidará talvez dos cegos;
Sob suas asas dormitam suaves,
Os implumes, em vida alvorecente.
Mas quando vêm a luz do sol,
Rija a penugem madura,
Ela os arroja do berço, para que
Iniciem o próprio voo. Envergonhai-vos
Por desejardes ainda um rei.⁴*

Em Ernst Jünger, por contraste, herói é o jovem ariano, que se entrega à morte na “comunidade masculina das trincheiras”, “tesouro perdido” da direita reacionária alemã e alternativa à sociedade industrial moderna e à sua carência de vitalidade (Herf, 1993, pp. 85 e seg.). No âmbito do neorromantismo, a

Primeira Guerra Mundial tomou o lugar do esteticismo romântico do século dezenove, através de uma compreensão militarizada da *Heimat* [Pátria] e da paisagem natural [...]. As imagens da paisagem primordial germânica articularam um novo tipo de patriotismo, um que legitimou o sacrifício de jovens rapazes, ao enquadrar a nação como uma entidade orgânica e atemporal” (Lekan, 2004, p. 74).⁵

O argumento da “Dialética do Esclarecimento”, se adequadamente contextualizado, deve evidenciar que o intuito dos autores é *reivindicar* o progresso do esclarecimento contra a sua negação reacionária, isso no âmbito do debate acerca do estatuto da modernidade no presente, e contra os seus intérpretes neorromânticos. Ao discernir na *Odisseia* a antecipação de algumas das linhas de força que levam à modernidade burguesa, a epopeia deixa de servir como via de recuperação de uma nova mitologia que abastece o neorromantismo na sua reação contra o pretense logocentrismo da modernidade, assim como às tendências democratizantes e massificadoras que dele teriam resultado. É contra a

⁴ “A morte de Empédocles” [1800], primeira versão (Hölderlin, 2020, p. 199).

⁵ “The Great War replaced nineteenth-century Romantic aestheticism with a militarized understanding of *Heimat* and the natural landscape [...]. Images of Germany’s primordial landscape articulated a new kind of patriotism, one that legitimized young men’s sacrifices by framing the nation as a timeless, organic entity”.

“renovação nacional que se serve hoje dos tempos primitivos como recurso propagandístico” que o excuro se dirige, ao exprimir no mito original “o aspecto da mentira que triunfa no caráter embustreiro do fascismo e que esse imputa ao esclarecimento” (DE, 55). Na mesma página, os autores deixam claro o movimento intentado – a “ideologia da moda, que faz da liquidação do esclarecimento a primeira de suas causas, presta-lhe uma reverência involuntária e se vê forçada a reconhecer a presença do pensamento esclarecido até mesmo no mais remoto passado” (*ibid.*).

O que escapa à leitura de Borchardt, por exemplo, é que os “poderes originários” por ele mobilizados contra a modernidade representam já uma fase do esclarecimento. O autor opõe, por um lado, tudo o que remete à “mediação e a circulação”, e de outro o “princípio arcaico do sangue e do sacrifício” (DE, 55).⁶ Os primeiros são condenados, objetos de ignomínia e remetidos à hodierna decadência moderna; os segundos, enobrecidos e sacralizados. Os primeiros remetem à novidade da epopeia, os segundos aos mitos que lhe antecederam e lhe serviram de material. Adorno e Horkheimer insistem, ao contrário, no entrelaçamento entre mito e epopeia, logo entre mito e esclarecimento – a organização dos mitos da tradição popular levada a cabo por Homero na “Odisséia” já é um progresso esclarecido em relação à mitologia; o vínculo da epopéia aos mitos ocorre ali onde “o espírito homérico entra em contradição com eles” (DE, 53). Insistem também, por fim, no entrelaçamento entre o sacrifício arcaico e a troca moderna.

A importância do tema do sacrifício diz respeito ao esforço por se contrapor à via reacionária que busca no sangue e no sacrifício a imagem arcaica da comunidade perdida pela fragmentação da modernidade. Assim opõe Ludwig Klages, de um lado, o ato sacrificial que busca aniquilar o ensimesmamento egoico da consciência, dissolvendo o indivíduo na vitalidade indiferenciada da alma do mundo: o sacrifício como reconciliação mágica com o meio, cuja expressão mitológica são o solo e a pátria. De outro lado, a “crescente massificação, industrialização e racionalização da vida” dos tempos modernos (Sommer, 2017, p. 30). A vida e o sacrifício são contrapostos ao princípio egoico e logocêntrico expresso pela modernidade enquanto doença que degenera a dimensão vital e nutritiva do mundo. É em nome de uma “condenação reacionária do presente”

⁶ As oposições que a “Dialética do Esclarecimento” condena como ideológicas e reacionárias tomam parte no discurso que compõe o antissemitismo alemão do período. Nele encontram-se opostos uns aos outros o ariano concreto contra o judeu abstrato, a circulação do sangue contra a circulação do dinheiro, o enraizamento à terra contra o cosmopolitismo, etc. Cf. Herf (1993), em especial o ensaio sobre Werner Sombart (pp. 149-171).

que esses autores recorrem a uma recuperação mitológica do passado, idealizado nos termos de uma alternativa à racionalização do mundo moderno (*ibid.*, p. 28).

Quando Adorno e Horkheimer localizam no ato sacrificial antigo a expressão mitológica da troca de equivalentes a que os reacionários se opõem no presente, cai por terra a leitura unilateral que Borchadt ou Klages fazem da mitologia antiga. A crítica objetiva desmontar a ideologia fascista no *presente*, e é esse o seu real destinatário. Troca e sacrifício encontram-se vinculados desde os primórdios da civilização; a “troca é a secularização do sacrifício, [e] o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional” (*DE*, 57). Para o neorromantismo, o recurso ao passado toma parte na edificação de uma nova mitologia que tem como alvo, no presente, os “grupos sociais alienígenas que operam na esfera da circulação” e à racionalidade instrumental a eles vinculada.

Por fim, a partir do entrelaçamento entre o mito e o esclarecimento, os autores vinculam igualmente o sacrifício e a troca, a vida e a racionalidade instrumental, o antigo e o moderno. A dialética dissolve as falsas dicotomias que animam os fundamentos ideológicos do fascismo moderno.

2.2 Crítica imanente e filosofia da história

A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos.

Karl Marx, *O dezoito de brumário de Luís Bonaparte*

Para a modernidade, a antiguidade é como um pesadelo que lhe veio durante o sono.

Walter Benjamin, *Passagens*

Abromeit (2017, *passim*) aciona um vocabulário estranho ao texto para apresentar a sua posição. Diz o autor que a obra visa desvelar “sinais **reveladores**” em um “passado arcaico” que “determina o presente de maneira **teleológica**”; o conceito de Esclarecimento é “inadequado”, pois “**predestinado** a autodestruir-se desde o início” (*ibid.*); a razão, “**fatalmente viciada** desde o princípio”; os seus vícios originários seriam a “fonte primária da transformação do Esclarecimento histórico em seu oposto nos tempos mais recentes” (*ibid.*).

Não há na obra qualquer afirmação de uma teleologia que conduza a história a partir de um princípio que lhe seja transcendente. Há, contudo, uma crítica imanente da filosofia da história, particularmente aquela de matriz hegeliana, que encontra no

desdobramento consequente das categorias de justiça e liberdade o elemento de continuidade dos acontecimentos históricos. Mas o risco de se manter tão próximo do objeto que se quer criticar é produzir a impressão de que a própria crítica aciona uma posição teleológica, como que a apresentar a história sob o desdobramento de princípios *a priori*. Sendo esse o caso, a sua diferença em relação ao discurso histórico idealista residiria apenas no conteúdo invertido de seus pressupostos. No lugar da liberdade que se desdobra no tempo, a dominação da natureza como motivo condutor a encerrar a história em um horizonte fatalista, como que rumando invariavelmente em direção à catástrofe. O argumento do texto se assemelha por isso, à primeira vista, a “um estranho espécime sobrevivente da história universal especulativa do século XIX – exceto que desta vez a história transcorre não da barbárie à civilização, mas à direção contrária” (Jarvis, 1998, p. 20).

As duas primeiras seções de “Reflexão sobre a teoria de classes” [1942] (2020, pp. 259-260) – ensaio não publicado de Adorno, cujas ideias, não obstante, encontram lugar na obra conjunta com Horkheimer – são bastante elucidativas a respeito da abordagem dos autores em relação à filosofia da história. São duas as questões fundamentais levantadas por Adorno. A primeira delas diz respeito à proposição de um sentido para a história que se apoia no reconhecimento da “injustiça mais recente”, recuando daí até a profundidade do tempo histórico e dando voz ao sofrimento que se perde sob a marcha triunfal do progresso civilizatório.

Na sociedade burguesa bem desenvolvida, o estado da arte da dominação social é o conceito de classe. A partir dele – conquanto seja moderna a sua gênese, já que “ligado ao surgimento do proletariado” – a teoria, isto é, o materialismo histórico, denuncia não apenas os burgueses, mas se volta igualmente “contra o próprio passado”. E a crítica da economia política se torna então “crítica de toda a história, de cuja imutabilidade a classe capitalista, tal como seus antepassados, deriva seu privilégio”. Imutabilidade que deve ser precisada: trata-se da permanência do sofrimento, fruto da “opressão que o ser humano sempre efetuou sobre o ser humano” (2020, p. 260).

Adorno parece anunciar uma espécie de filosofia da história negativa, em que a dominação social e o sofrimento humano tomam lugar dos princípios edificantes da liberdade e da justiça como fundamentos para a lógica do progresso civilizacional. Ele tem por certo o intuito, manifesto de modo ainda mais enfático na “Dialética do Esclarecimento”, de se contrapor não apenas à filosofia da história idealista, que faz submergir

o dado material do sofrimento na sistematização dos acontecimentos históricos, mas igualmente ao romantismo reacionário que contrapõe à modernidade a imagem de um passado não maculado.

Isso nos leva à segunda questão fundamental levantada por Adorno no ensaio de 1942. A identificação do presente com o passado em termos da permanência do sofrimento e da injustiça refuta aquela “aparência de benevolência patriarcal” que o passado “assumiu desde o triunfo do implacável cálculo capitalista” (*ibid.*). Adorno faz referência à tendência reacionária que opõe, à racionalidade moderna, a imagem mitologizada da comunidade orgânica, unidade perdida cuja divisão social responderia não ao cálculo econômico, tal como se estrutura a sociedade de classes burguesa, mas a estamentos que se justificam a partir do direito natural. Tal “oposição romântica à razão industrial” é confrontada por Adorno com o “vestígio do sofrimento antigo” sobre o qual se edifica a moderna sociedade burguesa, de modo que a cisão econômica se apresenta como continuação da velha injustiça estamentária para os que suportam ainda a opressão, isso apesar das diferenças históricas, tão evidentes quanto a permanência do sofrimento que lhes sobrevive.

Outros textos de Adorno parecem contudo confirmar a hipótese de uma filosofia da história às avessas, como que discernindo na história uma lei da “evolução [do sofrimento] rumo ao inferno” (1992, p. 205).

Auschwitz não é para se considerar por uma analogia com a destruição das cidades-Estado da Grécia antiga, como um simples aumento gradual do horror, diante do qual é possível manter sua alma tranquila. Mas certamente o martírio e a humilhação sem precedente daqueles que foram deportados como gado irradia uma luz mortalmente crua sobre o passado mais longínquo, em cuja violência obtusa e sem planejamento **já estava posta de maneira teleológica a violência tramada cientificamente.** A identidade está na não-identidade [...] (*ibid.*).

O filósofo tematiza o problema da história universal de modo a recusar a afirmação unilateral seja da continuidade, seja da descontinuidade do fenômeno histórico. Adorno “resiste a uma visão plenamente teleológica da história, na qual o curso da história é considerado como a atividade de um único espírito-do-mundo que se move na direção de sua realização integral”. Ao mesmo tempo, “ele não se satisfaz com a apresentação da história como pura descontinuidade, como se não houvesse qualquer conexão entre épocas diferentes” (Jarvis, 1998, p. 37).

O que progride efetivamente no trecho não é o *quantum* de sofrimento, já que o sofrimento não é redutível à quantidade. O que progride, por outro lado, é a sua racionalização: a história da técnica é o espaço no qual se pode discernir efetivamente uma lógica da progressão, o que não se verifica caso se considere o progresso em sentido mais enfático, no que corresponde à melhora das condições de vida humanas.

Da técnica e de sua lógica imanente de desenvolvimento não se pode deduzir, entretanto, nem o desdobramento da liberdade ou da justiça, e nem – o que para o nosso argumento é mais importante – o aumento da barbárie. A afirmação de uma lógica imanente do desenvolvimento histórico sob a forma de uma crescente racionalização da natureza, do sujeito e das esferas sociais é feita de modo a divorciar o desenvolvimento histórico de quaisquer prognósticos humanistas, mas igualmente de sua contraparte fatalista. Com a crescente racionalização do mundo e o desenvolvimento progressivo da técnica, aumentam tanto as possibilidades de emancipação social – a abundância de recursos é uma possibilidade técnica finalmente realizada pela era industrial – e a ameaça da catástrofe civilizacional. “Não há”, nos diz Adorno, “nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica” (2009, p. 267). No progresso da técnica é possível discernir uma lógica de desenvolvimento que não implica, entretanto, ao progresso na melhoria das condições de vida humanas.

Uma dialética do esclarecimento é a afirmação de uma tal lógica, por um lado, e a demonstração de sua obsolescência, por outro. No passado, a dominação certamente se afigurou como uma resposta racional ao temor perante a natureza, e mesmo como necessidade vital para a conservação da espécie. Sem a mobilização capaz de coagir os humanos uns aos outros visando o progresso pela técnica e pelo trabalho, a natureza externa acabaria por triunfar. Assim Horkheimer anuncia, a uma carta para Adorno datada de 8 de maio de 1949 (*apud Braunstein, 2022*, p. 122), o conceito de sociedade que, não obstante a sua obsolescência, permanece forçosamente operativo no mundo: “humanos necessitam coagir uns aos outros para coagir a natureza, caso contrário a natureza coage os seres humanos. Esse é o conceito de sociedade”. Quando a dominação da natureza torna-se telúrica, a dominação deixa de ser uma necessidade que se deduz da supremacia da natureza externa sobre os seres humanos (*DE*, 52). Sendo histórica e social, ela se torna contingente, mesmo que se desdobre contraditoriamente como se fosse ainda uma necessidade natural. Nessa medida prossegue Horkheimer: “a nossa

tarefa em particular é reconhecer [esse conceito de sociedade] precisamente em sua contingência” (*apud Braunstein, 2022*, p. 122). É essa, igualmente, a tarefa de uma dialética do esclarecimento.

De certa maneira, contudo, a obra de fato sugere a construção de uma filosofia da história. Ela teria que “mostrar como, apesar de todos os desvios e resistências, a dominação consequente da natureza se impõe de uma maneira cada vez mais decidida e passa a integrar toda a interioridade humana” (*DE, 209*). É do interior do desdobramento da modernidade capitalista que se colocam os autores, quando descrevem a edificação de uma filosofia da história que, não sendo metafísica, acaba ainda assim por se tornar crescentemente efetiva devido à ação totalizante real de um sistema histórico-social que submete tendências opostas à sua lógica, se impondo contra outras linhas de força que subjazem ao processo civilizatório. O sistema social produz retroativamente a sua própria origem, e nela a dominação da natureza comparece como o fundamento unilateral de toda a ação e organização social humanas. É essa a filosofia da história que a obra desdobra sem, contudo, legitimá-la de um ponto de vista metafísico. Como afirma Jarvis (*1998*, p. 38), ao fim e ao cabo o “endosso da totalidade na história universal é falso; não obstante, ele reflete uma **totalização real na experiência histórico-natural**” (*Jarvis, 1998*, p. 38).

Uma das fontes para o materialismo histórico de Adorno é o método da crítica da economia política. Por certo um dos responsáveis por inaugurar a recepção dos “Grundrisse” [1857-8] no século XX, ele alude às suas páginas no aforismo de 1946 de suas “Minima Moralia” a que nos referimos anteriormente. Diz Marx (*2011a*, pp. 84-5) que, “se é verdade que as categorias da economia burguesa têm uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis* [com reservas]”. Apenas quando a “última forma” do “assim chamado desenvolvimento histórico” “critica a si mesma” que as categorias de fases mais desenvolvidas podem servir de chave para a compreensão de “relações de produção e formas de sociedade desaparecidas”. Sem que com isso se dispense, naturalmente, o estudo que se detém nas formas anteriores, buscando distinguir nelas a sua “diferença essencial”. A “religião cristã”, por exemplo,

só foi capaz de contribuir para a compreensão objetiva das mitologias anteriores quando sua autocrítica estava em certa medida, por assim dizer, pronta. Da mesma maneira, a Economia burguesa só chegou à compreensão das sociedades feudal, antiga e oriental quando começou a autocrítica da sociedade burguesa (*ibid.*, pp. 58-9).

É preciso realizar primeiro a crítica do tempo presente. Dessa forma, evita-se o risco de sua naturalização, quer dizer, evita-se concebê-lo como acabamento para o qual convergem as formações sociais anteriores. O discurso crítico possui a capacidade, nesse sentido, de historicizar o presente, inserindo-o em umnexo cujo acabamento, se existe, não pode ser previamente determinado pela teoria.

É a partir da crítica do presente – no caso da “Dialética do Esclarecimento”, do capitalismo monopolista, expressão do esclarecimento em sua fase autodestrutiva – que Adorno e Horkheimer criticam a história progressa do ponto de vista da dominação da natureza. A história universal idealista é tensionada, como afirma Schmid Noerr, a partir da constatação de que, dada a ordem social vigente, as ideias de justiça e liberdade que pretendem lhe servir de base “provam ser demasiado periféricas contra o pano de fundo de uma história da dominação progressiva da natureza”. Antes de recusar o racionalismo ou a tradição idealista, seja ela qual for, a obra se esforça por demonstrar que a “razão, no sentido enfático, revela-se impotente na história”. Assim, a “teoria crítica se volta contra os projetos modernos do progresso como necessidade histórica, buscando demonstrar o seu fracasso sem abandonar o impulso emancipatório das ideias de progresso, liberdade, autonomia e justiça”. Ao se colocar do ponto de vista dos que perecem sob o peso do progresso, o resultado é a construção desta história cuja culminação é a barbárie civilizacional. A sua exigência é a de que o bem e a razão sejam buscados, por contraste, “no historicamente improvável, no desrespeito inesperado às leis objetivas do movimento na história” (1989, pp. 67 e seg).

Nessa medida, a “história enquanto correlato de uma teoria unitária, como algo de construível, não é o bem, mas justamente o horror” (DE, 209). Por isso, a “esperança de uma melhoria das condições [...] funda-se menos na asseveração de que elas seriam as condições garantidas, estáveis e definitivas, do que precisamente na falta de respeito por tudo aquilo que está tão solidamente fundado no sofrimento geral” (*ibid.*).

É verdade que a teoria não prescreve “nenhuma práxis determinada como a práxis salvadora, nem sequer a não-resistência” (*ibid.*). Mas é falso que daí se possa deduzir uma posição resignada, na medida em que o pensamento só pode cumprir o papel de elemento negativo: ele nega que a lógica do desenvolvimento histórico encontra o seu termo na emancipação humana. A luta pela emancipação, nesse sentido, é possível no interior das possibilidades contingentes e contrafactuais da história, e o é apenas na medida em que contraria a própria teoria, cujo objeto é a necessidade historicamente

posta da catástrofe civilizacional. Afinal, como nos diz Horkheimer (1980), que a teoria vise, junto ao seu objeto, a sua própria supressão é uma das características distintivas de uma teoria crítica da sociedade.

O recurso dos autores à pré-história é mais que uma investigação que visa distinguir nas origens profundas da humanidade um fundamento antropológico e transhistórico para o seu desenvolvimento. Como é de praxe, o passado é mobilizado em nome do presente, de modo que a ideia de pré-história é menos referência às fases pretéritas da história humana e mais uma categoria que aponta para a pregnância do sofrimento supérfluo, pois historicamente condicionado, no seio da história ela mesma, como se estivéssemos ainda a mercê da necessidade e dominação imediatamente naturais que caracterizou as fases primevas da humanidade.

Os limites de uma história assim construída são os limites da própria modernidade burguesa. É a dominação da natureza que condiciona o seu desenvolvimento histórico, a sua linha de força principal [*Hauptlinie*] (DE, 198). Mas ela não é a única: a obra afirma uma multiplicidade de tendências que conduzem o desenvolvimento da civilização. Porém, o avanço na totalização da modernidade burguesa torna gradativamente acessórias as tendências que lhe são contrárias, até o ponto em que o seu desenvolvimento pode finalmente ser reconstruído através de um único fio condutor. A história aparece na obra como urdidura, feixe de linhas abundantes e enleadas. Sob a malha da modernidade, porém, a sua diversidade se esmaece na medida em que o fio condutor da dominação da natureza se torna predominante.

A figura da linha se repete na obra tal como um motivo musical, com a qual os autores registram a emergência, o desenvolvimento e o predomínio de forças históricas (DE: 54, 90, 153, 198). Num brevíssimo aforismo que prolonga o tema da Indústria Cultural, intitulado “Sociedade de Massas”, os astros do cinema aparecem como “os moldes para uma indústria de confecção de dimensões mundiais e para a tesoura da justiça legal e econômica, com a qual **se eliminam as últimas pontas dos fios de linha**” (DE, 220). Como veremos ainda, a Indústria Cultural é a esfera em que a totalização do fenómeno histórico é atual, isto é, se manifesta como processo bem acabado. Ela é modelar no que diz respeito ao enclausuramento no interior do sistema social que, nas outras esferas que compõem a sociedade, comparece como uma tendência, conquanto em vias de sua realização integral. Com efeito, a “**unidade implacável** da indústria cultural” atesta “a **unidade em formação** da política” (DE, 116).

A dimensão assumidamente unilateral da obra, que elege a dominação da natureza como o único fio condutor do progresso histórico, não visa exprimir antropologicamente uma constante capaz de apreender *a priori* o todo da matéria histórica. O seu movimento toma a condição atual – isto é, a atual fase de “autodestruição do esclarecimento” – como fundamento capaz de distinguir, retroativamente, o conjunto de figuras históricas capazes de explicar o presente tomado desse ponto de vista.

A noção de dominação da natureza permite não apenas apreender todo o sofrimento passado através de sua figuração mais desenvolvida, como também inseri-lo em uma totalidade tornada possível graças à totalização real produzida pelas forças materiais da modernidade. Mas ela só aparece como uma categoria verossímil na fase histórica que torna, ao mesmo tempo, manifesta a sua obsolescência.

A dominação da natureza, fundamento teórico a determinar teleologicamente a história humana tal como uma força a ela transcendente, *expira no instante mesmo em que é refletidamente posta pela teoria*. Alex Demirović (2010, p. 15) localiza, na constatação simultânea tanto da pregnância quanto da obsolescência da dominação da natureza, toda a atualidade não apenas da “Dialética do Esclarecimento”, mas da teoria crítica de modo mais abrangente. Ela

permaneceu enfaticamente presa a essa noção, a saber, a ideia de que o estado das forças produtivas permitiria abastecer suficientemente os seres humanos, de modo a poderem jogar por terra o peso da história mundial, representado pelo trabalho de autoconservação, e reivindicar seu direito ao ócio. A necessidade da dominação de seres humanos sobre os seres humanos e a natureza estaria, portanto, ultrapassada há tempos.

Ao mesmo tempo – e não é outro o sentido de uma *dialética do esclarecimento* –, as “relações de dominação e de propriedade bloqueiam de maneira poderosa as possibilidades de partir dos progressos técnicos das forças produtivas, revertendo-as em forças destrutivas” (*ibid.*). Entrechocam-se, de um lado, a exposição negativa dessa teoria da história que se deixa construir a partir do desdobramento lógico dos fundamentos que se manifestam bem acabados no capitalismo monopolista, a qual por isso mesmo se apresenta enquanto tendência em direção à catástrofe; de outro lado, o reconhecimento do óbvio potencial emancipatório do esclarecimento. Assim, na medida “em que cresce a capacidade de eliminar duradouramente toda miséria, cresce também desmesuradamente a miséria enquanto antítese da potência e impotência” (*DE*, 49). Essa antítese é gerada por um tal desenvolvimento das forças produtivas, que uma quantidade mí-

nima de tempo de trabalho é hoje “suficiente para assegurar a subsistência daqueles que ainda se fazem necessários para o manejo das máquinas”, e que nessa medida tornam-se defensores do *status quo*. O restante “supérfluo, a massa imensa da população”, o defendem igualmente por conformarem um “exército de desempregados”, e por isso tão assujeitados quanto aqueles que subsistem graças ao sistema produtivo. Estes se tornam, mais ainda que aqueles – na medida em que representam maior perigo existencial a essa “necessidade objetiva contra a qual **se crêem** impotentes”, “simples objetos do sistema administrativo”. O absurdo da situação na qual “o poder do sistema sobre os homens cresce na mesma medida em que os subtrai do poder da natureza denuncia como **obsoleta** a razão da sociedade racional”. A sua necessidade é tão aparente, por outro lado, quanto “a liberdade dos empresários”. A “lógica da sociedade industrial, na qual o fado antigo acabou por se transformar no esforço de a ele escapar” não é por certo definitiva, e “sua verdade é tão questionável quanto sua evidência inevitável” (DE, pp. 47-9).

Assim, uma dialética do esclarecimento é expressão lógica dessa “máquina infernal” (Adorno, 1992, p. 205) que vem sendo a história até o tempo presente sem deixar de, ao mesmo tempo, “zombar da lógica quanto ela está contra a humanidade” (DE, 202).⁷ Nada mais apropriado em se tratando de uma obra filosófica – “zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” (Pascal, *Pensamentos*).

Quando afirma um princípio unificador da história humana ao mesmo tempo em que denuncia a sua obsolescência, a obra de 1947 exprime antecipadamente o programa filosófico que apareceria com todas as letras somente duas décadas depois, na “Dialética Negativa” [1966] de Adorno:

A história universal precisa ser construída e negada. Depois das catástrofes passadas e em face das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e que a sintetiza, seria cínica. No entanto, não se precisa negar com isso a unidade que solda as fases e os momentos descontínuos, caoticamente estilizados, da história, uma unidade que, a partir da dominação da natureza, se transforma em domínio sobre os homens e, por fim, em domínio sobre a natureza interior (2009, p. 266).

A negação da história universal é condição para a sua construção teórica. Com ela, a qual a forma atual de sociedade, a mais desenvolvida no sentido de apresentar derradeira-

⁷ Assim corre todo o argumento. O progresso tanto no trabalho quanto no prazer desde sempre veio acompanhado da dominação e do sofrimento sociais. “Querer negá-lo significa esbofetear toda a ciência e toda a lógica. Não se pode abolir o terror e conservar a civilização [...]. As mais diferentes conclusões podem ser tiradas daí: da adoração da barbárie fascista à busca de refúgio nos círculos do inferno. Mas há uma outra: zombar da lógica quando ela está contra a humanidade” (pp. 203-4).

mente a verdade acerca da dominação e do sofrimento – o fato de que essas práticas não são naturais, mas respondem a determinações histórico-sociais – concede as categorias com as quais é possível elucidar também o sofrimento passado. Ao mesmo tempo, o sofrimento desvela o aspecto estático da história, como o que permanece *apesar* do progresso civilizacional. Aspecto “menos popular da dialética” (2020, pp. 260-1), o “estático” na história se opõe ao seu aspecto dinâmico: “a força irreconciliável do negativo, que põe a história em movimento, é aquela que os exploradores exercem sobre as vítimas”.

Hegel apresenta a dialética como a necessidade, imanente a cada objeto, por irromper de seu isolamento rumo à infinitude. A dialética demonstra de que modo um objeto, ao esgotar as suas determinações, acaba por negar a si mesmo. Por isso, a dialética é um “corretivo contra a fixação maníaca” (Adorno, 1992, p. 61). O entendimento, ao contrário, determina positivamente um objeto, mas o faz apenas na medida em que o cinde da totalidade sem a qual objeto algum pode subsistir. A dialética torna consciente essa insuficiência constitutiva de todas as determinações abstratas do pensamento.

A dialética histórica, de maneira semelhante, é a “elevação do temporal à totalidade do sentido”, o que resulta em um “sistema da história”. Entretanto, quando o sistema se torna uma força social dominante, e a coisa propriamente temporal ou contingente desaparece antes mesmo de ser adequadamente apreendida pelo pensamento, a dialética conserva a sua potência crítica na medida em que se volta também para o temporal, para a finitude, para os fragmentos que tendem à dissolução no acúmulo de sedimentos da história universal.

A recuperação do que permanece estático na história não remete contudo a uma recusa do progresso ou do desenvolvimento, como que por uma defesa abstrata do fragmento ou da descontinuidade, ou ainda, por uma negação da história em prol do resgate de uma temporalidade cíclica e mitológica. Ao contrário, enfatizar o ponto em que a história se paraliza, a pregnância do sofrimento supérfluo, aponta para a possibilidade de um *progresso histórico autêntico*.

O que se apresenta como dinâmico na história, a novidade, pode ser ideológico, e nessa medida vela a repetição do antigo. Ao mesmo tempo, o velho desejo por superar o sofrimento é a possibilidade de uma verdadeira emergência do novo. Fixar os instantes suprimidos pela “marcha dos batalhões da história universal” demonstra como o “sempre novo é, a todo instante, simultaneamente o antigo visto de perto”. O antigo, por sua vez, é a penúria, a permanência do sofrimento e da dominação apesar das mu-

danças históricas. Desvelar o “mais novo como o igual” serve, dessa maneira, “àquilo que seria diferente” (2020, p. 261), isto é, à abolição do sofrimento supérfluo graças às possibilidades que permanecem latentes no progresso histórico.

A teoria deve designar a face imóvel da história: a pregnância do sofrimento social. Pois o mais natural e espontâneo é que a consciência histórica fixe o olhar não à ruína e ao sofrimento acumulados às suas costas, mas à prodigiosa imediatez do progresso, como bem o sabia Francis Bacon –

Quem puser ante os olhos a variedade e o magnífico aparato de coisas introduzidas e acumuladas pelas artes mecânicas, para o cultivo do homem, estará, certamente, muito mais inclinado a admirar-se da sua opulência do que da penúria (1999, pp. 66-7).

2.3 Utopia e emancipação

A dominação da natureza aparece como princípio da vida social quando a sociedade se torna uma totalidade histórico-social efetiva, fruto da ação humana que tendencialmente se realiza sob a forma de um absoluto. Isso significa que a natureza externa é pressuposta como uma função para a conservação dessa totalidade. Com ela, surge uma “nova forma de ofuscamento que vem substituir as formas míticas superadas” (DE, 47), na qual sucumbe não apenas a natureza externa, mas a sociedade ela mesma. A natureza pretensamente dominada irrompe no seu interior, o que significa que a sociedade adquire os caracteres da necessidade natural. O seu desdobramento aparenta responder a um movimento cego, pois escapa às finalidades e expectativas humanas. Por fim, a própria sociedade se assemelha àquilo que ela parece dominar, se apresentando aos indivíduos como uma força natural.

O problema da dominação da natureza enquanto princípio de um sistema social só ganha sentido quando remetido ao desenvolvimento material da história das classes [*Klassengeschichte*], e a conservação do sistema depende da manutenção dos antagonismos sociais. A dialética do esclarecimento não é, por certo, um problema exclusivamente filosófico, visto que remete a essa “contradição insuperável” – enquanto permanece como mero objeto do pensamento, não custa enfatizar –, “fatalidade que a razão sozinha não consegue mudar” (DE, 210).

Em que pese o inevitável caráter aporético de uma teoria cujas expectativas práticas /qexigem mais do que a reflexão filosófica sozinha pode oferecer, a “Dialética do Esclarecimento” é uma obra surpreendentemente utópica e otimista. No que transparece

algo de irônico – levando em conta a história da recepção da obra –, Demirović enfatiza o caráter “fundamentalmente crítico e otimista” do texto. Adorno e Horkheimer entreveram “um ponto de viragem na história mundial do esclarecimento em uma situação histórica mais que sombria, e defenderam, nessa constelação histórica, um novo conceito de razão e libertação” (2019, p. 204).

Poucos são os intérpretes que destacam a maneira com que a obra encerra cada um de seus segmentos com reviravoltas utópicas. Seja na conclusão do primeiro estudo, assim como, concomitantemente, nas linhas finais de ambos os excursos; seja nas teses sobre o antissemitismo: repete-se o motivo no qual, tal como descreve Helmut König (2016, p. 340), “o desfecho positivo no auge do horror entra em uma conexão peculiar com o princípio dialético da reviravolta e da inversão”. O autor nota ainda que “este motivo incide particularmente no final dos capítulos, seções ou parágrafos significativos, e assim aparece sempre como o gesto reconfortante de que ainda não está tudo perdido”. Exceção notável é o capítulo acerca da indústria cultural, cujo intuito é o de compreender a “regressão do esclarecimento à ideologia” (DE, 16).⁸ É no campo da ideologia e da arte mercantilizada, com efeito, que transparece de modo mais bem acabado a “indigna totalidade dessa sociedade” (DE, 132). Por isso, a indústria cultural é o modelo para a máxima coesão daquela “unidade do sistema” (DE, 115) a que tendem todas as outras esferas da sociedade.

O restante dos segmentos se encerram sempre com uma remissão ao resgate da “esperança passada” (DE, 15) a que se referem os autores desde o prefácio. Em “O conceito de Esclarecimento”, o recurso aos povos ditos “primitivos” (DE, 29 e seg.) serve para indicar que a história das classes [*Klassengeschichte*] não é uma invariante da espécie humana. Os tópicos da magia e da experiência mimética aí apontam para a possibilidade de uma conciliação entre *ratio* e mímese. O trabalho do conceito, por sua vez, aponta àquela possibilidade de, “enquanto tomada de consciência [...] medir a distância perpetuadora da injustiça”, tomada de consciência com a qual o “esclarecimento se opõe à dominação em geral” (DE, 50).

⁸ A menção à “total mistificação das massas” (DE, 52) ao final do primeiro capítulo posiciona o tema da ideologia e da indústria cultural na sua sequência imediata. Ambos os excursos, por outro lado, são melhor compreendidos caso considerados como transcorrendo em paralelo ao primeiro capítulo, na medida em que desdobram lateral e simetricamente a sua tese central. De modo que a estrutura da obra é melhor descrita como uma sequência de três segmentos: o primeiro deles elabora o conceito de esclarecimento e explica a tese de uma dialética do esclarecimento; o segundo aborda a indústria cultural e apresenta a regressão ideológica do esclarecimento; por fim, as teses sobre o antissemitismo tratam da regressão real à barbárie sob a figura do nazifascismo.

James Schmidt (2018, p. 26), fazendo referência às linhas conclusivas do capítulo inicial, menciona o momento em que o mais desolador dos livros realiza “um estranho giro utópico. Quando os sonhos baconianos de dominação da natureza são realizados em escala telúrica, a compulsão que vinha conduzindo o processo adiante ao menos começa a se tornar mais clara”. A coerção, equivocadamente atribuída à “natureza não dominada”, se revela então como “a própria dominação”, isto é, *a necessidade natural é desvelada como contingência histórica*. A dissolução da dominação – o que resultaria em uma verdadeira “superioridade dos homens”, tal como Bacon havia renunciado – envolve um reajuste tornado possível pelo fato de que o ser humano porta já as condições para regular a sua própria vida social (DE, 51). Quando isso ocorre, prossegue Schmidt (*op. cit.*), é possível compreender “que os maiores medos da humanidade derivam da dominação que o próprio medo gerou”. A dominação se revela, em tempos de dominação integral da natureza, como uma determinação das relações sociais humanas, e não mais de uma natureza externa ameaçadora. Reposicionando uma metáfora empregada pelo texto, resolve-se enfim o enigma da dominação da natureza, tal como Édipo ao se defrontar com a esfinge: “é o homem!” (DE, 22).

De maneira semelhante, as linhas finais do excurso “Ulisses ou Mito e Esclarecimento” reiteram a consideração de que a tomada de consciência pode sempre concorrer para a cessação da violência e da coerção. Quando instaura a cesura na narração,⁹ a epopeia antiga suscita uma “tomada de consciência que faz com que a violência se interrompa” (DE, 79). Faz o mesmo a rememoração histórica, capaz de interromper o fluxo narrativo do progresso ao fixar a imagem do sofrimento humano, resgatando-o do passado e apresentando-o como revogável. Comentando a passagem do canto XXII, no qual Homero relata o enforcamento serial das servas que “se entregaram a baixezas”

⁹ “Mas a interrupção da fala é a cesura, a transformação dos fatos relatados em acontecimentos de um passado remoto, que faz cintilar a aparência da liberdade que, desde então, a civilização não extinguiu mais por inteiro” (DE, 79). De modo que o excurso relata não apenas, no que compreende a conformação da subjetividade, aquele processo de renúncia instintual que faz parecer tanto o sujeito quanto a natureza externa, mas igualmente a possibilidade de sua rememoração, momento igualmente constituinte da “história da subjetividade ocidental” e “imaneente a ela” (Tholen, 2013, p. 251). Aqui, como também por toda a obra, a salvação ou a possibilidade da emancipação da dominação figuram lado a lado ao processo de coerção que a gênese da subjetividade teve de aderir. E novamente se evidencia o mote principal do texto: avançar, e não retroceder ao processo de esclarecimento; levar a cabo, e não abandonar a gênese e o desenvolvimento da subjetividade, recordando no seu seio a natureza, no lugar de recorrer a qualquer espécie de “gozo extático que dissolve os limites da identidade e faz regredir o sujeito aos prazeres do amorfo e do mágico” (Gagnebin, 2006, p. 46). A regressão à mera natureza como tentação permanente sobre o sujeito é um tema que atravessa todas as tematizações da *Odisséia*, notadamente no que diz respeito ao episódio dos lotófagos (DE, 67 e seg.).

(2013, p. 383), os autores enfatizam a interrupção que incide no verso derradeiro a descrever a execução. Ela “nos impede de esquecer as mulheres executadas e revela o inominável e eterno tormento daquele único segundo durante o qual as servas lutam com a morte” (DE, 79-80). Trata-se de reiterar, como em outros momentos da obra, a qualidade do sofrimento e a sua indissolubilidade no *quantum* do tempo e, do mesmo modo, do instante da catástrofe no âmago do desenvolvimento histórico.

O excursão seguinte, “Julliete ou Esclarecimento e Moral”, recorre aos “escritores sombrios da burguesia” (DE, 56) – Mandeville,¹⁰ Sade, Nietzsche, Hobbes, dentre outros – para demonstrar que, na sociedade esclarecida moderna, os vícios são tão passíveis de racionalização quanto as virtudes, assim como a razão e a sociedade são indissolúveis da dominação e do crime (DE, 111). Os “escritores sombrios” não supuseram, ao contrário dos apologetas da sociedade burguesa, “que a razão formalista tivesse uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade” (*ibid.*).

Numa conclusão que ecoa as linhas finais do excursão anterior, o demorar-se no horror que brota do seio da civilização esclarecida desvela uma verdade que escapa do “cômputo estatístico das vítimas”, essência oculta “que somente surge à luz na descrição exata da exceção, ou seja, a mais terrível tortura” (*ibid.*). A “identidade da razão e da dominação” não resulta de nenhuma necessidade transhistórica, mas da tendência à formalização da razão, o que corresponde a uma contingência histórica. Reduzida a instrumento de cálculo, ela encontra os seus fins como um *dado* no âmago da totalidade social antagônica. Por isso, concorre à sua autoconservação, reproduzindo a coerção e o sofrimento sociais. Elevar essa identidade à consciência se aproxima mais da “secreta utopia contida no conceito da razão” (DE, 83) – servir, como o instrumento que é, para amenizar o sofrimento – do que o consolo produzido pelas teorias harmonizadoras e apologéticas dessa ordem social.

As sete teses que compõem o capítulo final da obra, os “Elementos do Antissemitismo”, culminam igualmente com uma reviravolta positiva. Seja na sexta tese, que encerrava a versão mimeografada de 1944, seja na sétima, redigida em 1946 e adicio-

¹⁰ “Mandeville demonstra que na sociedade de hoje os vícios são indispensáveis e úteis. O que não é, por certo, uma apologia da sociedade atual” (Marx, 2011, p. 150). A razão é o “órgão do cálculo”, elemento da coordenação e neutra em relação às finalidades (DE, 87). Ora, se os fins da atividade racional são fixados de antemão, torna-se pouco relevante o juízo de valor a respeito dos meios empregados, o que dissolve a distinção entre vícios e virtudes. “Até mesmo a injustiça, o ódio e a destruição tornam-se uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como uma miragem, o caráter da necessidade e objetividade” (DE, 100).

nada como conclusão da edição publicada de 1947, os autores se voltam sempre para aquela figuração da utopia que enfatizamos já nas alíneas finais de seções anteriores.

A sexta tese se dedica à análise do fenômeno da “falsa projeção” (DE, 174 seg.). A expressão faz referência ao processo no qual o sujeito projeta no objeto os impulsos que “ele não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem” (DE, 88). A gênese da subjetividade, tal como descrita pela obra, envolve o desejo por depurar tudo o que no indivíduo remete à “mera natureza”, já que a natureza é por ele compreendida como o oposto da liberdade e da atividade subjetiva. Uma das determinações para a violência antissemita envolve a prática na qual as suas vítimas são conformadas, através de uma falsa projeção, como mera natureza. Daí resulta igualmente o conceito de raça, que encontra-se no centro da noção de antissemitismo, mas que define igualmente outras formas de violência. Os indivíduos racializados, com efeito, são aqueles caracterizados a partir de determinações meramente naturais, e nessa medida produzem horror no sujeito habituado a considerar as determinações naturais como ameaçadoras à liberdade da vontade.

A conformação do judeu depende também de determinações econômicas. O judeu, pelas lentes do delírio antissemita, é visto como parasita, já que a sua atividade seria restrita à “esfera da circulação” (DE, 185). Nessa medida distinguem os autores o ódio racial ao judeu, que culmina no extermínio, com aquele direcionado aos negros, cuja desumanização, igualmente resultado das tendências bárbaras do esclarecimento, implica por outro lado no desejo de “conservá-los em seu lugar” (DE, 157), isto é, como subalternos restritos à esfera da produção, e que se expressa na herança escravagista que permanece ao longo de todo o desenvolvimento da modernidade burguesa.

A análise do antissemitismo, já que mobiliza motivos tanto epistemológicos quanto econômico-sociais, não pode ser reduzida a uma consideração circunscrita à problemática geopolítica do período. O fim efetivo do antissemitismo, com efeito, não se confunde com a simples derrota do nazismo. A falsa projeção, assim como a “raiva feroz pela diferença” que lhe é “teleologicamente imanente”, sobrevive ao fim da guerra em meio à nova ameaça do extremo antagonismo em que a humanidade se divide agora “num pequeno número de blocos armados” (DE, 190). O tema é desenvolvido pelos autores na sétima tese, adicionada em 1946 de modo a dar conta do novo cenário que se apresenta no pós-guerra, através do que eles chamam de “mentalidade do ticket” (DE, 193).

O antissemitismo se torna então mais que ódio anti-judeu, quando “deixa de ser apenas conteúdo e se espraia como forma do pensamento abstrativo em geral” (Silva; Caux, 2019, p. 270). A sexta tese se conclui renunciando a ultrapassagem radical do antissemitismo, que seria ao mesmo tempo a superação da “desgraça que irrompe cegamente sobre (...) todos os perseguidos, homens ou animais” (DE, 186). A efetiva superação do antissemitismo seria igualmente a superação do entrelaçamento entre pensamento e a dominação social, e envolveria aquela rememoração da natureza no sujeito que, superando a falsa projeção, essa “doença do espírito”, tornaria a humanidade “a espécie que, embora natureza, é mais do que simples natureza, na medida em que se apercebe de sua própria imagem” (*ibid.*). A sétima tese, por sua vez, conclui precisamente com o vislumbre dessa ultrapassagem radical. Nela, “o próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em violência, conseguiria romper os limites do esclarecimento” (DE, 194).

Trata-se da oração que encerra toda a obra, caso se desconsiderem as notas e esboços. Ela sugere *prima facie* a ideia de revolução social, e nessa medida “discrepa do tom assumido em geral pelos filósofos” (Silva; Caux, 2019, p. 270). Tom que o texto sempre reitera, em particular quando aborda a cultura, que sempre “contribuiu para domar os instintos revolucionários” (DE, 143). Mas prossegue nas massas aquele “único sinal de civilização” em que transparece a sua “fúria e rebeldia latentes” (*ibid.*). A cultura industrializada, enquanto órgão de adaptação, vem então ao socorro do sistema social, orientando a força instintiva que lhe ameaça no sentido da integração e identificação para com o poder instituído.

Mas já notamos que as assertivas da obra, por aterradoras que sejam, se movimentam sempre no interior de *antinomias* nas quais a teoria por si mesma não encontra resolução. A sua dimensão antinômica interdita tanto a afirmação da dominação como fatalidade quanto da emancipação como fruto necessário do progresso histórico. A disposição polar do texto *situa o seu juízo crítico sempre em sentido contrário à lógica que o argumento exprime*. De um lado, a crítica imanente da filosofia da história apresenta uma lógica do progresso que corre no sentido contrário à emancipação social, perspectiva que encontra confirmação na análise da sociedade industrial. De outro lado, a necessidade da própria lógica é posta em dúvida, já que o seu princípio é apresentado como obsoleto perante as possibilidades imanentes que o próprio desenvolvimento civilizacional engendra. A “Dialética do Esclarecimento” pode ser compreendida, nesse sentido, como

um exercício benjaminiano de “crítica imanente do conceito de progresso” (Benjamin, 2019, pp. 788-9).

Exemplares da estrutura antinômica do texto são as passagens acerca da “lógica da sociedade industrial”, da qual os autores deduzem a “impotência dos trabalhadores”, ao mesmo tempo em que afirmam que a sua “necessidade lógica [...] não é definitiva”, e sua verdade “tão questionável quanto sua evidência inevitável” (DE, 47-8). Não consta na obra, com efeito, qualquer asseveração acerca de um “bloqueio estrutural da prática emancipadora” (Nobre, 2011, p. 33). Pelo menos não no sentido de que a sociedade moderna ou esclarecida seria essencialmente refratária a qualquer mudança estrutural, independente de quaisquer contingências histórico-sociais. A leitura de Marcos Nobre parte de um pressuposto a cujos equívocos já apontamos anteriormente, a saber, a obra teria adotado a tese de Pollock a respeito do primado do político e da subsunção da economia à administração burocrática do Estado. O “diagnóstico” do bloqueio estrutural da emancipação teria como base, prossegue Nobre, as análises econômicas de Pollock,

que apontavam para uma mudança estrutural do funcionamento do capitalismo, na qual a intervenção do Estado na organização da produção, distribuição e consumo tinha adquirido o caráter de um verdadeiro planejamento [...]. As fases anteriores do capitalismo (a “liberal” ou “concorrencial”, e a “monopolista”) tinham a característica marcante de apontarem para além de si mesmas, descortinando em si mesmas o campo de ação capaz de abolir o capital e instaurar a sociedade justa. **O capitalismo administrado, ao contrário, é um sistema que se fecha sobre si mesmo**, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa da injustiça vigente e paralisa, portanto, a ação genuinamente transformadora. Isso ocorre porque o velho paradigma do capitalismo liberal – o da autorregulação do mercado – não mais se aplica, e o novo mecanismo que o substituiu é ainda mais opaco. **O sistema econômico no capitalismo administrado é controlado de fora, politicamente** (*ibid.*).

Ora, uma verdadeira totalização social seria absoluta, e nessa medida seria independente de quaisquer determinações exteriores. Por isso, a constatação de que o capitalismo se torna um sistema absoluto é incompatível com a concessão de autonomia ou capacidade regulatória à esfera política. A política enquanto esfera relativamente autônoma teria caracterizado, ao contrário, o defunto capitalismo liberal. Mas a política perde a sua autonomia no bojo da sociedade administrada, e essa é uma das características definidoras do capitalismo monopolista – os “poderes políticos, o Estado e as municipalidades [...] haviam preservado para elas uma parte daquela independência das relações de dominação vigentes no mercado, que os príncipes e senhores feudais haviam assegurado

até o século dezenove” (DE, 124). Com a emergência, no século seguinte, do capitalismo monopolista, a política, mesmo no âmbito da “administração dos Estados totalitários”, não é mais que “o carrasco que executa veredictos econômicos há muito pronunciados” (DE, 192).

Se há de fato um inédito protagonismo dos *rackets* em que se entrelaçam forças políticas e grandes conglomerados econômicos, isso significa menos qualquer primado da política sobre a economia e mais a realização fetichista do valor em escala e níveis de concentração inauditos, subsumindo ao movimento tautológico do capital mesmo as instâncias políticas mais poderosas. A ação desses grupos, separada pelo abismo de classes da maioria da população tornada impotente graças ao desenvolvimento do aparato técnico, nem por isso separa-se também das forças econômicas dominantes, mas antes converge com o imperativo da valorização capitalista.

A totalização social em curso que tem lugar no capitalismo monopolista tanto explica o fracasso dos movimentos revolucionários do período quanto demonstra que a superação da dominação social se torna uma possibilidade concreta. É no entremeio entre as duas possibilidades que os argumentos dos autores são mobilizados, como vimos já no encerramento do primeiro capítulo, e novamente no termo de toda a obra. Lá, a dominação tornada telúrica evidenciava ao mesmo tempo a *irrazão* do temor à natureza, já que a sua parcela “que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida” (DE, 28-9) deixa de inspirar horror quando a própria natureza sucumbe à expansão da razão e do espírito. O horror à natureza engendra o mito, e as narrativas míticas têm justificado, desde tempos imemoriais, os privilégios das classes dominantes. Quando, entretanto, a natureza se torna, em grande medida, uma função da regulação social, não há mais o que temer, e não obstante a dominação prossegue. A verdade dessa transformação é a de que, ao contrário de épocas pretéritas, não se pode mais justificá-la com o recurso à onipotência da natureza, ou à fúria implacável dos deuses ou do destino. Ela tem de ser explicada como produto da vida social ela mesma, das relações contingentes, e no limite arbitrárias, entre os seres humanos. Por isso, o “esclarecimento totalitário” demonstra ser, ao mesmo tempo, tanto a dominação potencialmente integral quando o desvelamento súbito da irracionalidade da dominação. A teoria descobre que o seu prosseguimento, se aparenta responder a uma inexorabilidade lógica, é desprovido de fundamentos e se baseia, em última instância, no arbítrio, na simples violência. A totalidade que ainda suporta o poder dos dominantes

é a mesma capaz de elevar o espírito à consciência da superfluidade e arbitrariedade de toda dominação e poder.

O esclarecimento seria capaz de tomar “plena posse de si mesmo” (*DE*, 194) quando eleva a consciência social a essa verdade, a saber, que a dominação, embora efetiva, é ao mesmo tempo a pura e simples mentira. Mentira que transparece, por exemplo, no ticket fascista: o “que ele contém de horrível é a mentira manifesta e, no entanto, persistente” (*ibid.*); se manifesta igualmente na noção nietzscheana de esclarecimento, destacada pelos autores na medida em que Nietzsche foi o pensador responsável por formular a “relação contraditória [do esclarecimento] com a dominação” – eis, com efeito, “a tarefa do esclarecimento: tornar, para os príncipes e estadistas, todo seu procedimento uma mentira deliberada” (*DE*, 54); mentira desvelada também na subjugação da mulher, “representante da natureza” e que nessa medida “espelha para a dominação a vã mentira que substitui a reconciliação pela subjugação da natureza” (*DE*, 75); é novamente a mentira que estampa todas as tentativas hodiernas de “comprovar uma hierarquia de valores nova e objetiva”, tal como ocorria na sociedade medieval, na qual a dominação refletia um pretense ordenamento da natureza, revelado pela apreensão teológica do mundo (*DE*, 89). Com a moderna economia burguesa, contudo, no que antecipa o sentido da oração final da obra, a consumação e superação simultâneas do esclarecimento aparecem como possibilidades concretas, já que a dominação prossegue agora desprovida de qualquer fundamento ou necessidade –

Multiplicando o poder pela mediação do mercado, a economia burguesa também multiplicou seus objetos e suas forças a tal ponto que para sua administração não só não precisa mais dos reis como também dos burgueses: agora ela só precisa de todos. Eles aprendem com o poder das coisas a, afinal, dispensar o poder (*DE*, 52).

A “Dialética do Esclarecimento” exprime a emancipação não como necessidade histórica – já que a necessidade é impugnada à marcha automática do progresso, que leva ao fim e ao cabo à catástrofe civilizacional –, mas como possibilidade contingente de subverter a necessidade que rege o desenvolvimento histórico até então. Enquanto evoca a categoria da necessidade, a teoria se move ainda no interior da esfera que ela critica, isto é, a filosofia da história. Com a contingência, ela descortina o horizonte da transcendência, quando a teoria nega “por fim toda a esfera na qual ela se movimenta” (*Adorno*, 2009, p. 168).¹¹ Só se pode imputar à obra a alcunha da resignação política quando se restringe

¹¹ Convém registrar o trecho citado integralmente, pois ele sintetiza, décadas mais tarde, a posição

à esfera de imanência da qual a própria teoria acaba por se livrar, sem se dar conta da fundamental ambiguidade na qual a dominação aparece, de um lado, como necessidade metafísica e, de outro lado, como lógica aparente, hipóstase fraudulenta e obsoleta. O modelo crítico da obra lança as coordenadas para que a crítica social seja capaz de refletir a respeito da história do esclarecimento, ao longo da qual, com a progressiva dominação da natureza, é a própria dominação que se torna supérflua. Se desse modelo não se pode deduzir a emancipação como uma necessidade lógica, ele não obstante mantém, no seu horizonte, o imperativo por atualizar a teoria social, assim como o próprio pensamento a que recorrem as lutas sociais pela emancipação. É precisamente pela insuficiência dos movimentos revolucionários e do chamado socialismo real que a teoria cumpre uma função emancipatória, na medida em que conserva a demanda por uma transformação social em uma fase histórica na qual prática emancipatória demonstra-se aquém dessa tarefa. A teoria “é, num mundo não livre, lugar-tenente da liberdade” (Adorno, 1995, p. 207). O seu intuito é o de liberar a imaginação utópica para além do contexto de ofuscamento no qual ela também se encontra imersa, ao elevar a sua consciência às possibilidades que se descortinam finalmente com o progresso material da civilização e da dominação da natureza.

Se retomarmos aquela compreensão simplória da oração final da obra, que na sua imediatidade aponta para a ideia de revolução social, vemos em que medida ela de fato discrepa do tom assumido pelos filósofos, mas ao mesmo tempo coroa a aspiração teórica pela renovação de uma práxis emancipatória. A esse respeito Horkheimer nos lembra, em “O Estado autoritário” – ensaio que compõe uma das antecâmaras para a “Dialética do Esclarecimento” – que “a revolução tem uma tradição, à cuja continuidade tem de remeter a teoria” (1987a, p. 304). A máxima de que a teoria crítica tem o dever de dar continuidade à tradição revolucionária é um elemento sem dúvidas presente no texto de Adorno e Horkheimer. Nele, reflexão acerca do esclarecimento é certamente condicionada pelo esforço em direção de uma “verdadeira práxis revolucionária”, que por sua vez depende da “intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça” (DE, 51). Por certo toma parte, no inconcluso programa de um esclarecimento positivo, a demanda por uma renovação da

metodológica na qual se move a “Dialética do Esclarecimento”. “Enquanto dialética, a teoria precisa – como em grande parte a teoria marxista – ser imanente, mesmo que ela negue por fim toda a esfera na qual ela se movimenta”.

imaginação revolucionária, graças à qual ela deixaria de se envergonhar de seu conteúdo utópico (*DE*, 52), ultrapassando a “mistificação das massas” em que o esclarecimento se converte no bojo da sociedade capitalista.

É novamente Demirović que destaca, nesse sentido, o surpreendente horizonte emancipatório da obra, ao afirmar que o texto não é um

exercício de desespero, mas um esforço em direção a uma continuação e renovação, críticas e não ingênuas, da teoria social materialista e marxista, e à preparação de uma práxis que realmente conduza à emancipação e que não se transforme uma vez mais em violência mítica (2019, pp. 201-2).

Recorrem também Eduardo Neves e Luiz de Caux (2019, pp. 270-1), de modo a complexificar o sentido da oração final da obra, ao ensaio de Walter Benjamin “Para a crítica da violência” [1921] (2011, pp. 121-156), especificamente à distinção entre as noções de violência mítica e violência divina. Nos diz Benjamin que a violência mítica é idêntica à violência do direito (*ibid.*, p. 150). Ela instaura e conserva o direito em uma determinada época ou contexto social. A violência do direito, por sua vez, é a prerrogativa dos poderosos para o exercício do poder (*ibid.*, p. 149). Nessa medida, ela corresponde à dominação mítica, isto é, à imposição da violência como repetição fatídica e destino. À sua negação concorre a violência divina – se “a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; [...] se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta” (*ibid.*, p. 150). A violência divina é, enfim, *violência revolucionária*, que aniquila a dominação do mito. A violência divina se volta contra o progresso histórico cuja lei é a lei do direito dos que governam. O texto prefigura, sob a figura de uma crítica da violência, a crítica do sofrimento na “Dialética do Esclarecimento”.

A crítica da violência é a filosofia de sua história [...]. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende [...], que se funda uma nova era histórica. Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconceivelmente longínquo [...]. Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata, está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária [...] é possível (*ibid.*, p. 155).

Mas de que gênero de violência revolucionária se trata? A violência divina é letal, mas não sangrenta; ela é violência pura e imediata, pois visa cessar a violência, de

outro modo sustentada pelo mito e pelo direito, através de um ato derradeiro que se encerra em si mesmo. Sendo imediata, ela não é meio, não serve portanto como prerrogativa para a instauração de um novo poder. O seu modelo, com efeito, não é a revolução francesa, cujo terrorismo foi fundado ideologicamente no direito natural, isto é, o emprego da violência como meio pra fins tidos como naturalmente justos (*ibid.*, p. 123); não é também a revolução bolchevique, que aciona igualmente a violência como meio à consecução de um novo poder, fundamentando o seu uso não como um dado da natureza, mas como “produto do devir histórico”, tal como assevera o direito positivo.

À ambos se opõe a violência divina que, novamente, é imediata, fim em si mesmo, pois visa abolir a violência do mito. Sem o mito, o esforço por fundar um novo poder pela violência torna-se carente de fundamento, de modo que a violência divina abole a violência ela mesma. Ou, para falar como um filósofo transcendental: a violência divina abole as condições de possibilidade para a violência mítica. Ela é, afinal, a única justificativa razoável para o emprego da violência: “não há mais nada na Terra que justifique a violência que não a demanda por encerrar a violência” (Horkheimer, 1987a, p. 315).¹²

Importa destacar que as reflexões de Benjamin sobre o tema se inserem em um nexos histórico-social concreto. Jean-Marie Gagnebin lembra, em nota ao texto, que Benjamin tinha em mente “acontecimentos então bastante recentes” (*ibid.*, p. 137, n. 59). A revolução alemã acabara de proclamar a República, três anos antes, em novembro de 1918. No ano seguinte, “trabalhadores berlinenses insurgentes são presos, espancados e, juntamente com os líderes Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, assassinados pela polícia do social-democrata [Gustav] Noske”. A noção de violência divina possuía então referentes bastante específicos, encontrando no comunismo de conselhos e no recurso à greve geral revolucionária figurações exemplares de sua operação.

Ao contrário da típica greve de trabalhadores, prevista enquanto direito (*ibid.*, p. 127), cuja violência é meio para a consecução de suas reivindicações, a greve geral é puro fim, interrupção do curso do progresso e da reiteração da violência mítica. A prática revolucionária dos conselhos operários aparece a Benjamin como uma alternativa à violência instauradora do poder manifesta, por exemplo, no socialismo soviético. A greve geral – vide as múltiplas referências, ao longo do texto, ao sindicalismo revolucionário

¹² “Nichts auf der Erde vermag länger die Gewalt zu rechtfertigen, als daß es ihrer bedarf, das Ende der Gewalt herbeizuführen”.

de Georges Sorel, a cujas “Reflexões sobre a Violência” [1908] Benjamin recorre em mais de uma ocasião – cumpre papel central como pano de fundo da crítica da violência. De fato, como defende ainda Gagnebin (1999, p. 98),

uma releitura do ensaio “Por uma Crítica da Violência” mostraria que esse texto fala, sem dúvida, de violência e de soberania, mas igualmente, e de maneira conjunta, através da greve geral soreliana, de uma figura radical da interrupção como resistência à engrenagem política e social; aqui também, somente a tentativa de parar o tempo pode permitir a uma outra história vir à tona, a uma esperança de ser resguardada em vez de soçobrar na aceleração imposta pela produção capitalista.

O recurso ao ensaio de Benjamin como chave de leitura ao movimento final da obra de Adorno e Horkheimer não deixa de remeter, ao fim e ao cabo, de novo àquela compreensão imediata que discerne naquelas linhas derradeiras a figura da revolução social. O esclarecimento ultrapassa os seus limites quando se converte em violência divina, violência que interrompe bruscamente o curso *quasi* natural do progresso histórico. Horkheimer havia já apontado em outros lugares, tal como Benjamin o faz, para os conselhos operários como expressão concreta da prática revolucionária capaz de interromper o curso do progresso e da história da dominação. Em trecho que já nos referimos anteriormente, o filósofo afirma que a revolução, “que põe fim à dominação”,

chega tão longe quanto a determinação dos libertados. Cada resignação é já a recaída na pré-história. Com a dissolução das velhas posições de poder, ou a sociedade gere os seus assuntos com base no livre consenso, ou a exploração continuará. Não se pode excluir da teoria a possibilidade, certamente não enquanto houver um mundo hostil, de que novas reações tenham lugar, e que o germe da liberdade seja novamente aniquilado. Não se pode conceber quaisquer sistemas que automaticamente previnam os retrocessos. As modalidades da nova sociedade encontram-se primeiramente no curso das mudanças. A concepção teórica que segundo os seus proponentes deve indicar o caminho para a nova sociedade, o sistema de conselhos, provém da prática. Ela remonta a 1871, 1905, e a outros acontecimentos. A revolução tem uma tradição, à cuja continuidade deve atinar a teoria (1987a, pp. 303-4).

O trecho exprime uma posição antinômica (Mazzocchini; Caux, 2019, p. 260 e seg.) que se acirra na “Dialética do Esclarecimento”. Pressupondo a cisão entre teoria e prática, resultado de forças objetivas que interditavam a segunda e forçando a primeira à intransigência expressa na obra de 1944, Horkheimer exprimia já em “O Estado autoritário” os limites de uma teoria que proíbe a si mesma de descrever os contornos de uma prática transformadora sem deixar de ambicionar, ao mesmo tempo, por uma liberação da imaginação utópica no seio dos movimentos revolucionários.

Apesar das múltiplas linhas de fuga que o seu modelo crítico esboça, contrariando o seu próprio prognóstico teórico, a “Dialética do Esclarecimento” não se encerra com um chamado às armas. A práxis revolucionária, tal como disposta à época no âmbito dos países de “socialismo real”, não oferecia, para os autores, quaisquer perspectivas genuinamente emancipatórias. Mas o debate acerca da práxis emancipatória e de suas condições de possibilidade se encontra certamente presente no horizonte temático do texto. O imperativo de conservar não o passado, mas a *esperança passada* (DE, 15) corresponde também ao desejo por *manter viva a memória dos movimentos revolucionários e das lutas populares*, e o papel da teoria por conservar essa recordação torna-se ainda mais premente em uma época em que a possibilidade prática da emancipação social parecia suspensa.

Prosseguir acompanhando as inversões dialéticas em que culminam quase todas as seções do texto nos levaria muito longe do nosso objetivo. Nos parágrafos anteriores, não fizemos mais que abordar panoramicamente a dimensão emancipatória da obra. Dimensão que transparece, contudo, apenas quando a relação entre teoria e prática é adequadamente compreendida. A hipótese de um bloqueio *estrutural* da emancipação, com a qual a obra se converte em documento da mais renitente resignação, decorre do equívoco que pressupõe que teoria e prática sejam nela idênticas umas às outras. Isto é, equívoco que busca deduzir da teoria um sentido para a prática emancipatória. Mas a teoria se volta contra a prática emancipatória não por demonstrar a sua impossibilidade, mas por constatar que uma prática à altura de tal tarefa deve confrontar a própria teoria. A prática não deve confirmar a teoria ou cumprir as suas hipóteses e prognósticos, mas tornar efetiva aquela obsolescência que a teoria demonstra em relação ao seu próprio fundamento. Fundamento que, apesar disso, se impõe de modo cada vez mais decisivo, graças à aparência socialmente necessária – quer dizer, objetivada em práticas e instituições sociais – de que a lógica da dominação da natureza corresponde a uma necessidade absoluta.

3 MITO E NATUREZA

“O silêncio arcaico das pirâmides e ruínas torna-se consciente de si mesmo no pensamento materialista: ele é o eco do ruído da fábrica na paisagem do imutável” (2020, p. 260). Para Adorno, o pensamento materialista é a disposição que enquadra a história de sua face imóvel, graças à qual se pode fazer da reflexão filosófica órgão sensível ao sofrimento, compreendido como contraparte velada do progresso. São frequentes as imagens fisionômicas no pensamento adorniano, mobilizadas sempre que se trata de conceber a história de sua “face hipocrática” (2018, p. 473) – o “nariz afiado, olhos ocos, têmporas colapsadas, as orelhas gélidas, contraídas, os lóbulos virados do avesso: a pele sobre a testa, áspera, distendida e crestada; a cor do todo esverdeada, negra, pálida ou de matiz plúmbea”. A descrição mórbida, tal como recupera Hullot-Kentor em nota à sua tradução de “Ideia de História Natural” [1932] (Adorno, 1984, p. 120), foi empregada por Hipócrates para descrever a fisionomia de alguém que “sofre do pior”. Assim, é a *face hipocrática da história* o objeto de interesse da teoria social. A abolição do sofrimento supérfluo é desse modo expressa como a finalidade premente do progresso civilizatório.

Assoma-se à metáfora fisionômica, em torno da descrição do sofrimento enquanto matéria constitutiva da história humana, um conjunto de metáforas acústicas que impu-tam ao pensamento a tarefa de auscultar a natureza, visando distinguir nela os gritos de horror abafados pela paisagem sonora do progresso. A visão opera pela via da ação deliberada, atividade que apreende o objeto na medida em que lhe conserva à distância do sujeito, destacando-lhe do ambiente circundante por meio do olhar que concentra e enquadra. A audição, por contraste, pressupõe a imersão do sujeito no meio, do qual ele recebe uma massa sonora dispersa, que se lhe acerca antes que o sujeito seja capaz de concentrar a sua atenção.

Não é surpreendente, por isso, que as metáforas acústicas concorram, na “Dialética do Esclarecimento”, para a antecipação do que mais tarde seria a formulação do materialismo por Adorno em termos de um “primado do objeto”. A exemplo da afirmação, no que se refere ao papel da filosofia, de que a “sua voz *pertence ao objeto* [...], voz da contradição que, sem ela, não se faria ouvir, mas triunfaria em silêncio” (DE, 228).

Mas o sujeito deve também cumprir uma função deliberativa, mesmo quando se trata de priorizar a escuta, de ceder a voz ao objeto. Em meio à cacofonia que é a história, é preciso silenciar o “coro do progresso” para que se possa ouvir o “horror que

esse coro abafa, o horror que vive em cada animal e nos próprios corações racionalizados e quebrados” (*DE*, 237). Com efeito, seria preciso “dotar a natureza de um órgão que tornasse conhecido os seus sofrimentos”. Esse órgão é a filosofia criticamente orientada. “Hoje”, prossegue agora Horkheimer, refletindo acerca da situação do pensamento em tempos de predomínio positivista, “a língua da natureza foi afastada” (2015, p. 114). Dar voz ao sofrimento da natureza significa quebrar aquele “silêncio arcaico das pirâmides” com o qual Adorno fazia referência ao papel do pensamento materialista. Iluminadas sob nova luz, tornam subitamente as pirâmides à consciência não apenas como espetáculos suntuosos do engenho humano, mas como “formigueiros erguidos pela estupidez e a escravidão” (Lautréamont).

Contudo, é à *natureza* que se deve ouvir. Mas as pirâmides são fruto do trabalho humano, a sua pertença é à história e não à natureza. Algo de sua constituição, contudo, permite que se lhes aproxime de certo sentido usual de natureza. A começar pela sua assombrosa antiguidade, a qual compartilhamos com os antigos romanos. Mesmo para Cleópatra, os enormes túmulos faraônicos eram já documentos de um mundo antiquíssimo. Milênios se interpunham entre as velhas dinastias egípcias que lhes edificaram e o decadente império ptolemaico. De tão antigas, as pirâmides acabam por se fixar na paisagem, ao lado dos elementos naturais e imóveis perante o fluxo de acontecimentos históricos. Tal como em uma paisagem natural, contra a sua aparente imutabilidade se manifesta a dinâmica característica dos objetos históricos. Natureza é, nesse caso, *paisagem da história*, fundo primordial e paralisado por detrás dos acontecimentos históricos (Adorno, 2018, p. 473-4). Ela assume a função de desvelar, por contraste, tudo o que se coloca à sua frente. Heidegger a define, por exemplo, não apenas como “um lado oposto, mas como essencialmente a vista, na medida em que é sempre e primeiramente contra ela que algo se distingue e na medida em que, assim, o que é distinto se determina a partir dela” (Heidegger, 2008, pp. 252-3).

Tomadas enquanto exemplares de certa indiscernibilidade, no qual história e natureza parecem assumir os contornos uma da outra, as pirâmides ajudam a circunscrever o sentido inusual que a noção de *natureza* assume na “Dialética do Esclarecimento”. De acordo com Philip Hogh (2020, p. 2 e seg.), são dois os significados importantes que a noção assume na obra. O primeiro deles corresponde à conotação prosaica na qual “natureza” designa um domínio específico de objetos. Trata-se de um emprego *positivo* e *referencial* da palavra. Mais determinante para a economia do texto, contudo, é o

uso *negativo* e *reflexivo* da expressão. Hogh destaca a distinção, que advém da obra adorniana e é pouco notada pelas traduções e comentários do autor, entre o que é natural [*Natürlichem*], de um lado, e o que é similar-à-natureza [*Naturhaften*], de outro lado. Enquanto que o primeiro termo diz respeito àquilo que é próprio da natureza ela mesma, o segundo compreende o que é *concebido como natural*, ou ainda, compreende a aderência do caráter da natureza a objetos que não são intrinsecamente naturais, como a história ou a forma assumida pelas relações sociais.

A compreensão do problema na “Dialética do Esclarecimento” depende, por isso, da distinção entre natureza enquanto *referência* a um dado domínio de objetos (naturais), e natureza enquanto *reflexão* acerca “do que significa conceber algo como natural” (*ibid.*, p. 3). Sob reflexão, entenda-se o ato no qual o *dado* positivo é remetido ao processo que lhe constitui, o que dissolve a sua imediaticidade enquanto mero dado. Trata-se de remeter, nesse caso, à *história* da constituição de um determinado objeto *considerado* como natural.

Ambas as funções encontram-se sob mútua dependência. De um lado, o “uso reflexivo não pode se realizar sem que se confronte os conceitos com a história concreta, isto é, sem o uso referencial”; de outro lado, “sem o uso reflexivo, não seria possível determinar a mediação entre natureza e história”, reproduzindo a separação entre ambos os domínios que o uso reflexivo visa precisamente suspender (*ibid.*). O uso apenas referencial significaria ratificar a natureza em sua imutabilidade, mesmo quando se trata de objetos sujeitos à história e às relações sociais.

3.1 Do mundo dos espíritos à mera objetividade: natureza como noção referencial

Adorno e Horkheimer registram, à ocasião do emprego referencial da noção de natureza, diferentes figuras que a ideia assume ao longo da história. Já notamos que o uso do termo nunca é meramente referencial. De modo que, no ato mesmo de descrevê-la a partir de uma sequência de figuras históricas, correspondentes a domínios cambiantes de objetos, os autores apontam já para a qualidade *transitória* que o termo assume. Por isso, é enquanto categoria historicamente produzida que a noção referencial de natureza deve ser compreendida.

Steven Vogel (1996, p. 85) descreve o processo do esclarecimento a partir de um itinerário da obra como composto de três estágios civilizatórios distintos. O primeiro deles corresponde a um estágio “primevo e puramente mimético, marcado pela crença

em espíritos locais e demônios”. Segue-se então uma fase transicional, dita mágica, na qual a “mímese é organizada em uma religião institucionalizada (e em uma hierarquia correspondente de mágicos e sacerdotes) que põe deuses cujos poderes se estendem universalmente”. Por fim, o “esclarecimento, com o seu banimento explícito da mímese e a asserção do controle humano sobre a natureza como o objetivo mais elevado”.

Por outro lado, a descrição da abrangência histórica do texto como uma sequência linear de estágios qualitativamente distintos tem o seu limite na tese mesma de uma dialética do esclarecimento. Reconduzir o processo do esclarecimento a uma divisão progressiva, linear e estanque entra em conflito com a tese de que o mito é contemporâneo também às fases esclarecidas da civilização e, da mesma maneira, o esclarecimento não é uma prerrogativa exclusivamente moderna.

Feitas essas considerações, a divisão de Vogel pode ser proveitosa afim de abordar as figuras diversas a que se refere a noção positiva de natureza ao longo da obra. No que compreende a chamada fase mimética da civilização, que de modo mais ou menos preciso corresponde à pré-história humana, do nomadismo aos primeiros agrupamentos sedentários, a ideia de natureza designa um mundo prenhe de espíritos. A sua diversidade corresponde a entidades naturais qualitativamente diferenciadas. Com o avanço do esclarecimento, o que culmina na emergência da moderna sociedade industrial, a natureza passa a designar o domínio da matéria inerte e indiferenciada, dentro do qual as coisas se tornam comensuráveis a partir de propriedades genéricas. Na física, por exemplo, a massa ou a extensão; na economia política, o valor.

Sob pretexto do combate ao animismo e à superstição, bandeira sob a qual marcharam lado a lado o cristianismo (*DE*, 165 e seg.) e a nova visão científica do mundo – da filosofia experimental de Bacon (*DE*, 20) à “matematização galileana da natureza” (*DE*, 37) –, exorcizam-se os espíritos da natureza, e desaparecem nas coisas quaisquer traços de subjetividade ou finalidade intrínsecas. A natureza se torna, então, “mera objetividade”, na medida em que a “essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação” (*DE*, 25). William Leiss (1972, p. 30) sintetiza o processo em termos históricos:

Uma característica em comum das religiões que dominavam o mundo antigo era a crença de que todos os lugares e objetos naturais possuíam ‘espíritos’. Os quais tinham que ser honrados, a fim de se assegurar contra danos. Antes de se apropriar de objetos naturais para o uso humano, o homem era obrigado a aplacar os espíritos através de presentes e cerimônias. A religião judaico-cristã, no entanto, sustentava que o ‘espírito’

era separado da natureza e governava sobre ela do exterior; ela também ensinava que, em certa medida, o homem compartilhava da transcendência de Deus sobre a natureza. Apenas o homem dentre todas as coisas terrenas possuía espírito, portanto ele não tinha que temer a resistência de uma vontade oposta na natureza.

A transição entre as fases mimética e esclarecida é interposta por uma fase mágica, historicamente correspondente à emergência do sedentarismo e das primeiras formas de linguagem escrita. Característico da fase mágica é a emergência da natureza como “mana” (*DE*, 31 seg.), substância universal e difusa que atravessa e anima uma diversidade de entidades e espíritos, unificados na medida em que são considerados como os seus eflúvios ou emanações.

O mana é considerado como antecedente mítico para a noção filosófica posterior, já esclarecida, de substância (*DE*, 28). O mana está para o conjunto de espíritos ou entidades naturais, assim como para cada instanciação da prática ritual da magia, tal como a substância está para os seus acidentes ou modificações. Por isso as categorias da metafísica, “substância e qualidade, ação e paixão, ser e existência [...] já eram, em sua época, monumentos de entidades e potências de um passado pré-histórico” (*DE*, 28). Encontra-se já antecipada na ideia de mana, com efeito, a consideração da natureza como “um poder universal” (*DE*, 31), e por isso a ideia prediz a unificação posterior da diversidade dos entes naturais que a cosmovisão moderna leva a cabo.

A obra enfatiza ainda a maneira com que a noção de natureza como mana é correlata às novas instituições sociais que surgem com o sedentarismo, em particular à propriedade fixa e as inéditas divisões hierárquicas que incidem primeiro no interior da ordem social, e depois sobre certa concepção ordenada do cosmos. “Nas primeiras fases do nomadismo, os membros da tribo têm ainda uma parte autônoma nas ações destinadas a influenciar o curso da natureza” (*DE*, 34). Quando, porém, o mana se torna uma substância social efetiva, isto é, quando passa a regular de fato as relações humanas, o seu acesso se torna índice do poder separado exercido pelos feiticeiros e sacerdotes sobre a comunidade. A comunidade se divide, conseqüentemente, “numa esfera de poder e numa esfera profana”. A primeira corresponde à casta sacerdotal que, com o acesso exclusivo à palavra mágica, tornam-se portadores do mana e monopolizam para si o “comércio com os espíritos” (*ibid.*).

Seria preciso confrontar as considerações anteriores com o estado atual da ciência antropológica, de modo a avaliar a precisão de uma tal descrição do processo civiliza-

tório. Imediatamente problemático é o seu caráter excessivamente genérico, ainda que os autores sejam prudentes ao afirmar, em mais de uma ocasião, que a sua compreensão vale especificamente para a civilização europeia (DE 27, 56, 215 e seg.). O nosso interesse, contudo, reside menos na sua precisão histórica, e mais no seu pressuposto, a saber, a noção de natureza depende fundamentalmente da maneira com que os seres humanos se organizam socialmente, a qual reverbera, por sua vez, nas formas de dominação que são efetivas em uma determinada época histórica.

Por fim, a consciência do caráter transitivo da noção de natureza impele o pensamento crítico a compreendê-la também de maneira *reflexiva*, como deve ficar evidente nas linhas seguintes.

3.2 Mito e história natural: natureza como noção reflexiva

Não é apenas a noção de natureza que cumpre função reflexiva na obra. Também o problema da história é pensado reflexivamente, e pode ser igualmente apresentado sob a dupla chave na qual concorrem tanto um uso referencial quanto um uso reflexivo. Do termo se depreende a *referência* a uma determinada época e ao seu conjunto de características determinantes, como quando encontramos menção, por exemplo, à história dos assírios, ou à história da civilização asteca. Ao mesmo tempo, o termo compreende uma *reflexão* acerca do significado e implicações de *conceber algo como histórico*, esforço que busca responder à questão acerca dos processos sociais que tomam parte na historicização de um dado objeto.

Seria ocioso prosseguir com uma análise simétrica das noções de história e natureza. Mais importante é enfatizar a fundamental conjunção na qual ambas determinam uma à outra, o que nos remete novamente ao cerne da ideia de uma dialética do esclarecimento. Uma primeira formulação da conjunção entre história e natureza encontra-se na ideia de *história natural*, apresentada por Adorno em uma conferência proferida no ano de 1932, sob o título de “Ideia de história natural” (2018). De início é preciso notar que o sentido da expressão não se confunde, tal como alerta Adorno, com o seu significado habitual, “tal como a natureza é objeto das ciências naturais” (*ibid.*, p. 457).

Harriet Johnson (2018, p. 321) lembra que a noção adorniana de história natural exprime um quiasma – figura retórica que se caracteriza pela disposição simétrica entre duas orações, na qual os elementos da segunda repetem os elementos da primeira, mas

em ordem inversa.¹ A ideia de história natural compreende, desse modo, um *programa de investigação* no qual a natureza deve ser decifrada no ponto em que ela se apresenta como história, e a história no ponto em que ela se apresenta como natureza (*ibid.*). A ideia de história natural se esforça, com efeito, por “suprassumir a antítese usual entre natureza e história”, de modo que ambas as noções deixem de ser entendidas a partir de “determinações essenciais últimas” (Adorno, 2018, p. 458). O tópico reaparece décadas mais tarde, expresso de modo ainda mais claro e sintético, na “Dialética negativa” [1966], o que demonstra a pregnância desse programa de investigação, que acompanha todo o desenvolvimento do pensamento adorniano: “cabe ao pensamento ver toda natureza e tudo aquilo que viesse a instalar como tal enquanto história e toda história enquanto natureza” (2009, p. 298).

É também sob a figura do quiasma, cumpre recordar, que se exprime a dupla tese de uma dialética do esclarecimento: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por se reverter em mitologia” (DE, 15). Não se trata de um acaso, já que a conferência de 1932 antecipa, tal como nos informa Hullot-Kentor (2006, p. 248), e “com mínimas modificações, os conceitos centrais da *Dialética do Esclarecimento*”. Isso na medida em que, com a ideia de história natural,

o mito se mostra não apenas uma simples fundação estática mas, ao contrário, nele o novo e a repetição são mediados uns nos outros. O histórico é mítico e o mítico histórico. Eles não apenas estão entrelaçados, mas o historicamente novo aparece já no mítico.

Peter Gordon (2016, p. 50) defende uma posição semelhante. A descrição da história como mítica se assemelha à “reversão irônica da promessa emancipatória da razão, na medida em que a razão instrumental assume o caráter quasi-mítico do fatalismo e repetição irrefletida”.

Cumpre notar a grande proximidade existente entre as noções de mito e natureza. De fato, na conferência de 1932, Adorno (2018, p. 458) afirma que a palavra “natureza”, caso fosse traduzida para a “linguagem conceitual filosófica usual”, pode ser caracterizada “preferencialmente pelo conceito de mítico”. O termo “mítico”, por sua vez, “significa o que existe desde sempre, o que sustenta a história humana como um ser imposto de forma predestinada e preexistente, manifestando-se nela como o que lhe

¹ Ver também, no que diz respeito aos “dispositivos retóricos” empregados na obra, Honneth (2000, pp. 125 e seg.).

é substancial”. Mito e natureza dizem respeito, nesse sentido, à *substância* da história: *condição* ou *pressuposto metafísico* para a edificação das coisas propriamente humanas.

Já vimos como o entrelaçamento entre história e natureza prevê, do lado da natureza, que o seu caráter imutável é na verdade fruto da sedimentação histórica, já que depende de uma projeção condicionada pela forma que assumem as relações sociais, e muda na medida em que mudam as próprias relações sociais. Natureza, quando apreendida reflexivamente, deve se apresentar de seu lado transitório, pressuposto tido como imutável apenas do interior de formações histórico-sociais particulares, que por sua vez são mutáveis. Do lado da história, significa que a sua dinâmica pode, no lugar de registrar a emergência do “qualitativamente novo” (*ibid.*), adquirir os caracteres de uma temporalidade mítica e circular, na qual os acontecimentos se desenrolam sempre como um retorno do idêntico. Isto é, a história pode igualmente assumir os contornos daquilo que habitualmente se entende por natureza.

Uma diferença importante, fruto de desenvolvimentos teóricos posteriores e que separam estas reflexões do jovem Adorno das posições assumidas mais tarde na “Dialética do Esclarecimento” diz respeito à relação entre mito e natureza. Na conferência de 1932, mito e natureza eram tidos efetivamente como sinônimos. Ambas as noções se tornam gradativamente menos ambíguas e mais resolutas, e uma das novidades da obra de 1944 é uma maior clarificação conceitual, graças à qual mito e natureza ganham relativa autonomia uns dos outros, ainda que permaneçam noções intimamente relacionadas. Episódio importante que assinala a mudança são os chamados protocolos de discussão, conjunto de documentos que registram parte significativa dos seminários internos realizados pelo Instituto de Pesquisa Social entre os anos de 1931 e 1946. Pelo menos dois deles, ambos do ano de 1939 – pouco antes, portanto, do começo efetivo da colaboração entre Adorno e Horkheimer em torno do que era à época o “projeto sobre a dialética” (Wiggershaus, 2002, p. 206 seg.) –, têm como objeto a noção de mito, e trazem o oportuno título de “Mito como limiar entre natureza e cultura”.²

Na discussão, protagonizada por Adorno e Horkheimer, mito é a rememoração da experiência ocorrida no limiar³ entre o mundo linguístico da cultura e o mundo

² “Mythos als Schwelle zwischen Natur und Kultur” (Horkheimer, 1985, pp. 456-466).

³ “O limiar [*Schwelle*] deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira [*Grenze*]. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* (inchar, entumescer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra o seu significado” (Benjamin, 2019, p. 816). De fato, todos os povos conservam práticas de rememoração consciente da experiência pré-consciente. A passagem do

pré-linguístico da natureza. Os mitos exprimem “recordações, de coisas e estágios reais muito antigos, aos quais faltam as palavras [...]. As narrativas míticas são reconstituições [Wiedergabe] da experiência pré-linguística em um mundo do qual o pré-linguístico já se retirou” (1985, p. 459). É graças à emergência do pensamento e da linguagem que os seres humanos se arrancam da natureza muda e adentram no mundo da cultura, e o mito registra esse processo.

Tal como Adorno e Horkheimer, Furio Jesi (1988, pp. 40-1) nos diz que o mito não é o “fruto casual da livre fantasia ou das invenções intencionais de fórmulas simbólicas ou alegóricas” mas, ao contrário, forma de expressão “peculiar porque espontânea, não intencionalmente elaborada, de uma fase antiquíssima da cultura humana”. Um mito é “manifestação da verdade, expressão legítima de um instante de formação do saber humano, legítima porque **nesse instante o homem não pôde exprimir-se de outra maneira**”.

Por isso o mito foi, na sua fase de formação, a única forma de expressão capaz de *rememorar* o limiar no qual história e natureza se confundem e se entrelaçam. Na medida em que recupera experiências pré-linguísticas da formação humana, o mito *exprime o inexprimível*. De modo que é preciso tomar literalmente as palavras de Adorno e Horkheimer quando descrevem, por exemplo, o “esforço **indizível**” que envolve a alienação do eu da “mera natureza” – mundo aterrorizante pois inominável, indescritível, massa populada por uma multidão de entidades e opressora em sua ubiquidade, a infundir “**indizível horror**” no sujeito que concebe a possibilidade de uma recaída no seu âmago (DE, 42).

Se ampliamos o debate afim de abordar o tópico mais abrangente da “ciência do mito”, o fazemos pela necessidade de enfatizar o contexto intelectual dentro do qual a “Dialética do Esclarecimento” se situa de maneira polêmica. Adorno e Horkheimer consideram o mito enquanto forma autônoma de expressão. Eles recusam, por consequência, tanto as abordagens alegóricas quanto as historicistas ou positivistas. Em ambos os casos, separa-se, no material mitológico, imagem e significado. O alegorismo e o historicismo, por diferentes que sejam, coincidem na consideração dos mitos como construções arbitrárias e desprovidas de valor autônomo.

O historicismo recorre à explicação psicológica – a projeção antropomórfica –

limiar entre natureza e pensamento jamais deixou de ser reencenada no seio das relações humanas, como testificam os festins, os rituais, os jogos, o erotismo, etc.

para decifrar o conteúdo dos mitos, nessa medida apreendidos como meras ilusões. O material mitológico é mobilizado, com o recurso à filologia, como conjunto potencial de dados contextuais com os quais é possível reconstruir o quadro socio-cultural de uma determinada época histórica. No que diz respeito ao conteúdo mítico em si mesmo, por outro lado, nele não se atesta mais que uma episteme obsoleta, a qual pode ser, na melhor das hipóteses, situada como etapa rudimentar do progresso em direção à ciência objetiva e desmitologizada.

A abordagem alegorista, por sua vez, concebe os mitos antigos como invólucros que protegem um “conteúdo enigmático, sagrado, objetivamente verdadeiro a nível metafísico” (Jesi, 1988, p. 36). O mito deve ser remetido, através do exercício exegético, a qualquer essência alquímica e esotérica cuidadosamente ocultada por uma forma construída para tal propósito.

Giambattista Vico, filósofo napolitano, antecipa no século XVII a moderna interpretação do mito enquanto forma autônoma de expressão, recusando apreendê-lo seja como ilusão da consciência, seja como invólucro alegórico. O mito deve ser concebido, ao contrário, a partir da “valorização da autonomia de um modo mitológico de aceder ao real” (*ibid.*, p. 37). O seu conteúdo compreende uma verdade genuína e espontânea que não poderia ser expressa de outra maneira. Ele exprime objetivamente a percepção imediata do que aparecia, aos povos que tomaram parte no seu instante de formação, como o elemento transcendente da história, a “ordem providencial que preside ao destino do homem, da natureza e do homem nela” (*ibid.*).

Não por acaso é a Vico que recorrem Adorno e Horkheimer, encontrando no filósofo o antecedente para a “tradição histórico-filosófica” que afirma a insuficiência das explicações psicológicas para um fenômeno que, como o mito, exprime “processos reais”, e que por isso tem de ser *aceito*⁴ enquanto verdade singular e sempre atual. “O mana, o espírito que move”, por exemplo, “não é nenhuma projeção”, mas fruto de um processo real, a saber, “o eco da real supremacia da natureza nas almas fracas dos selvagens” (DE, 29). Ademais, não poderia haver qualquer projeção antropomórfica quando não havia se constituído ainda um sujeito capaz de se compreender como plenamente diferenciado da natureza, durante uma fase na qual “o pensamento e a realidade não estão radicalmente

⁴ Para considerações acerca da dicotomia entre “explicar” ou “aceitar” o mito, a qual divide, ao longo do século XIX, entre as abordagens que resultam do historicismo e da filologia clássica, de um lado, e os expoentes da autonomia da forma mítica, de outro, cf. Jesi (1988, pp. 55 e seg.).

separados” (DE, 25).

Daí a exortação de Horkheimer (1985, p. 314) – “Não sucumbir à ciência!” – nas linhas finais que encerram um fragmento intitulado “Para a genealogia do mito” [1941]. “Não explicar o mito, mas expressar a verdade ela mesma”. Se o mito recorda estágios primitivos da formação do pensamento humano, para os quais não haviam ainda palavras ou categorias, é preciso aceitá-lo como vestígio do nascimento da linguagem e da cultura, como forma genuína de conhecimento, relato singular dessa fase da formação do pensamento.

O progresso do esclarecimento envolve, no âmbito da linguagem, a separação entre o signo e a imagem. Enquanto “signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo [...]. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la” (DE, 31). É apenas “enquanto signo que a linguagem chega à ciência” (*ibid.*), de modo que à ciência interessa a linguagem apenas enquanto referente que tem de ser decifrado, sem jamais lhe conceder qualquer autonomia. Os mitos são lidos, pelo crivo da ciência – entenda-se: ciência *historicista* – como “obras de fantasia”,⁵ índices de uma verdade que se encontra sempre *em outro lugar*.

Aceitar os mitos como expressões autônomas de processos reais implica em considerá-los, como o fazem Adorno e Horkheimer, também como ferramentas primeiras de esclarecimento. Tais considerações nos permitem compreender o primeiro lado da conhecida dupla tese da “Dialética do Esclarecimento”: a mitologia, isto é, o conjunto de narrativas míticas, são já formas de conhecimento acerca de um determinado estágio da formação humana. Se o mito exprime coisas e estágios pré-linguísticos, que não ascendem ao pensamento *senão* através dele, todas as narrativas míticas são já narrativas de esclarecimento em relação à natureza e ao próprio mito. Assim, à ocasião de uma pergunta de Horkheimer – o que realmente se entende por mito: os “próprios eventos dos tempos remotos [*vorzeitlichen Ereignisse*], a sua narração, ou o que as pessoas acreditavam dessas narrativas?” –, Adorno responde que as narrativas míticas já são críticas do mito (Horkheimer, 1985, p. 456). Isso na medida em que o mero ato da narração, ainda que sob regimento da imaginação e da fantasia, implica já em uma elaboração de conteúdos que, de outra maneira, permaneceriam inconscientes e afastados

⁵ “A individualidade não esgota a essência dos deuses. Eles tinham ainda algo do mana dentro de si; eles personificavam a natureza como um poder universal. Sob o véu pudico da *chronique scandaleuse* olímpica já havia se formado a doutrina da mistura, da pressão e do choque dos elementos, que logo se estabeleceu como ciência e transformou os mitos em obras da fantasia” (*ibid.*).

da linguagem.

Quando se trata de acontecimentos experienciados no umbral da linguagem, precedentes ao tempo e à história, mesmo a sua expressão fantástica já é esclarecedora acerca daquilo que só pôde ser experienciado enquanto fato assombroso, plasmado diretamente na vida inconsciente dos indivíduos que testemunharam esses estágios primevos de formação da subjetividade. Não há fuga possível do esclarecimento nos mitos na medida em que a mera expressão da natureza, de outro modo substância inconsciente da história e da vida social, já é um tensionamento do seu caráter coercitivo e, logo, crítica do mito e da própria natureza por ele expressa – “um fato inexprimível da natureza muda passa [por transformações] pelo simples fato de ser pronunciado” (*ibid.*, p. 460).

A natureza, de outro modo inconsciente, deixa de ser *mera* natureza quando é objeto da narração mítica, pois o mito, que dela se distingue pelo crivo da linguagem, lhe faz por isso penetrar no pensamento. Contudo, ele o faz só na medida em que conserva, no pensamento da natureza, o seu caráter substancial originário. Conserva igualmente, por extensão, a coerção que reside na função de substância que cumpre a natureza. Daí o limite do mito enquanto instrumento esclarecedor. Ele esclarece quando dá voz à muda natureza; mas mistifica quando legitima a coerção que é nela manifesta. Daí definição precisa de Gillian Rose (2014, p. 48-9), para quem “o mito compreende a história da significação que uma dada sociedade deu à natureza e, como um mito, **apresenta essa significação como eterna**”.

A relação do mito com a natureza, e de ambos com a coerção social é de suma importância. Como vimos, é sempre a partir da mediação histórico-social que se conforma uma certa noção positiva de natureza, a qual ganha expressão, por sua vez, nas narrativas míticas, e igualmente na coerção social que encontra fundamento em uma tal noção. Horkheimer aborda a relação entre mito e coerção no fragmento de 1941 que citamos anteriormente, situando na “coerção da sociedade” a “raiz mais profunda dos mitos” (*op. cit.*, p. 314). São os mitos que condicionam a tradição, e são eles os responsáveis por regular as relações sociais.

Já vimos como o fim do nomadismo é acompanhado tanto pelo surgimento da propriedade fixa, assim como da conseqüente separação da vida social em esferas fixadas pelo poder instituído mas, igualmente, de uma noção de natureza que pela primeira vez unifica, sob a égide do mana, toda a multiplicidade dispersa de espíritos atuantes

no conjunto das entidades naturais, imagem característica da natureza ao longo das fases nômades precedentes. Os “deuses ctônicos dos habitantes primitivos”, isto é, as entidades que correspondem a uma compreensão da natureza enquanto multiplicidade dispersa, “são banidos para o inferno em que se converte a terra”. É a partir da coerção social que se preparam as condições para a unificação dos espíritos, assim como para a sua posterior fuga da imanência da natureza. Os deuses do paganismo são exorcizados pelo “deus supremo entre os deuses” que surge apenas nesse novo “mundo civil onde o rei, como chefe da nobreza armada, mantém os subjugados presos à terra” (DE, 28).

Também o trabalho reflete o vínculo entre natureza, mito e coerção social. Com a separação entre trabalho e dominação, os

processos naturais recorrentes e eternamente iguais são inculcados como ritmo do trabalho nos homens submetidos, seja por tribos estrangeiras, seja pelas próprias cliques de governantes, no compasso da maça e do porrete que ecoa em todo tambor bárbaro, em todo ritual monótono [...]. A repetição da natureza, que é o seu significado, acaba sempre por se mostrar como a permanência, por eles representada, da coerção social (DE, 34).

O circuito que envolve natureza, mito e história projeta sempre no tempo supra-histórico uma essência imutável, ainda que a sua operação se dê no interior de dinâmicas sócio-históricas mutáveis. São esses os elementos que nos permitirão, no que se segue, perseguir a intenção de Adorno e Horkheimer por “tornar inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o “**entrelaçamento**, inseparável do primeiro, da **natureza e da dominação da natureza**” (DE, 15). Já vimos como a natureza se torna uma apenas com o fim do nomadismo, cuja errância se ligava à percepção de uma multiplicidade de espíritos. É apenas em relação a essa fase primeira da espécie humana que se pode falar, talvez, de uma efetiva dominação da natureza em sentido estrito: isto é, dominação da *primeira natureza*, do corpo e dos impulsos, mas igualmente dos elementos e dos animais selvagens, exercida diretamente sobre os seres humanos. Logo veremos que, no que diz respeito ao uso da noção por Adorno e Horkheimer, dominação da natureza implica sempre na coerção social que incide no interior da sociedade cindida em classes sociais, e apenas circunstancialmente à dominação da natureza externa sobre o ser humano genérico. É da noção especificamente moderna de natureza que deve emergir o significado preciso de dominação da natureza – força motriz do processo civilizatório descrito a partir da ideia de dialética do esclarecimento.

3.3 Natureza e dominação social

Um dos seminários internos do Instituto de Pesquisas Sociais, do ano de 1939, registra o seguinte título: “Sobre a questão da dominação da natureza [sobre os seres humanos]”.⁶ O diminuto documento tem início com uma pergunta de Adorno, dirigida a Horkheimer. “Há em Marx a expressão dominação da natureza [*Naturbeherrschung*]?” (*ibid.*, p. 510). “Não”, responde Horkheimer, “mas conflito do homem com a natureza”.

De fato, Marx parece não empregar a expressão *Naturbeherrschung* na sua obra, certamente não de maneira sistemática. Ele a emprega, contudo, não em alemão, mas em inglês, em um discurso à ocasião de um banquete comemorativo do quarto aniversário do periódico cartista *The People's Paper*, em Londres, a 14 de abril de 1856.

“Há um grande fato característico deste nosso século XIX, fato que grupo algum ousa negar”. Prossegue Marx:

Por um lado, vieram ao mundo forças científicas e industriais que nenhuma época precedente da história humana jamais suspeitou. Por outro lado, existem sintomas de decadência que ultrapassam em muito os horrores registrados nos tempos derradeiros do Império Romano. Nos nossos dias, tudo parece prenhe do seu contrário. Contemplamos o maquinário, dotado com a maravilhosa capacidade de encurtar e frutificar o trabalho dos seres humanos, sobrecarregando-os e levando-os à fome. **As recém conquistadas fontes de riqueza, graças a um estranho e misterioso feitiço, se convertem em fontes de carência.** As vitórias da técnica parecem acompanhadas pela perda do caráter. No mesmo ritmo em que a humanidade **domina a natureza**, o homem se escraviza a outros homens ou à sua própria infâmia. Mesmo a pura luz da ciência parece incapaz de brilhar, a não ser no obscuro pano de fundo da ignorância. Todas as nossas invenções e progresso parecem dotar as forças materiais de vida intelectual, ao mesmo tempo em que estultificam a vida humana, tornando-a força material. Esse antagonismo entre a ciência e a indústria moderna, por um lado, e entre a desagregação e a miséria moderna, por outro lado; esse antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais de nossa época é um fato palpável, predominante e nada controvertido.⁷

⁶ “Zur Frage Naturbeherrschung [am Menschen]” (Horkheimer, 1985, pp. 510-12).

⁷ “There is one great fact, characteristic of this our 19th century, a fact which no party dares deny. On the one hand, there have started into life industrial and scientific forces, which no epoch of the former human history had ever suspected. On the other hand, there exist symptoms of decay, far surpassing the horrors recorded of the latter times of the Roman Empire. In our days, everything seems pregnant with its contrary. Machinery, gifted with the wonderful power of shortening and fructifying human labour, we behold starving and overworking it. The new-fangled sources of wealth, by some strange weird spell, are turned into sources of want. The victories of art seem bought by the loss of character. At the same pace that mankind masters nature, man seems to become enslaved to other men or to his own infamy. Even the pure light of science seems unable to shine but on the dark background of ignorance. All our invention and progress seem to result in endowing material forces with intellectual life, and in stultifying human life into a material force. This antagonism between modern industry and science on the one hand, modern misery and dissolution on the other hand; this antagonism between the productive powers and the social relations of our epoch is a fact, palpable, overwhelming, and not to be controverted” (Marx, 1980, pp. 656-6).

A expressão “*mastery of nature*” abarca aí um escopo semelhante àquele com o qual Adorno e Horkheimer tratam do problema da dominação da natureza enquanto força motriz da civilização e de seu progresso contraditório. A ideia é remetida por Marx a um elemento fulcral da crítica da economia política, a saber: a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas, ou o que é o mesmo, o progresso na dominação da natureza *externa*, e as relações sociais dominantes na época capitalista, que exprimem com inédita clareza os frutos da dominação da natureza *interna* dos seres humanos.

Não é controverso, para o filósofo alemão, o fato de que as promessas de um progresso genérico para a humanidade trazido pela dominação da natureza – o desenvolvimento das técnicas, da ciência e dos métodos de trabalho – se convertem em seu contrário quando essas tendências são efetivadas no seio de uma sociedade cindida em classes sociais. Os frutos materiais da civilização criam, por um lado, condições inéditas para a emancipação humana, a exemplo da abundância material que resulta do desenvolvimento das sociedades industriais. Os mesmos frutos amplificam, por outro lado, a cisão social, já o seu progresso é condicionado pelo aperfeiçoamento das técnicas e instrumentos de coerção que concorrem para a conservação do antagonismo de classes. Além disso, os inauditos níveis de riqueza excedente propiciados pelo desenvolvimento da técnica, longe de satisfazerem as necessidades humanas, são mobilizados em guerras cuja escala atinge o ponto crítico no período em que Adorno e Horkheimer redigiam a “Dialética do Esclarecimento”. Isso na medida em que, a partir do século XX, o potencial destrutivo da tecnologia torna-se uma ameaça à conservação da própria espécie humana. A ambiguidade constitutiva do progresso na dominação da natureza tende a se resolver, no bojo das relações sociais capitalistas, para o lado da dominação social, e não da emancipação humana.

O paralelo entre a dominação da natureza e o desenvolvimento das forças produtivas é implícito na “Dialética do Esclarecimento”, mas enfatizado inequivocamente por Adorno. O filósofo nos diz, por exemplo, que o “desencadeamento das forças produtivas, ato do espírito que domina a natureza, possui uma afinidade com a dominação violenta sobre a natureza. Essa dominação [...] não pode ser abstraída pelo pensamento do conceito de força produtiva” (2009, p. 255).

Novamente, é devido à autocensura praticada sobre o texto que a expressão não é mais abundantemente empregada na “Dialética do Esclarecimento”. Em mais de uma ocasião, a expressão [*Produktivkräfte*] é suprimida em prol de termos como “possibilida-

des técnicas”, ou simplesmente “técnica” (DA, 65 e 164; DE, 51 e 130). Porém, a correta interpretação do problema da dominação da natureza exige que se leve em conta o alerta adorniano; não se pode compreender o sentido de “dominação da natureza” sem o recurso à contradição, que a crítica da economia política exprime, entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais capitalistas, contradição responsável por sequestrar o progresso material em prol da dominação social.

Tomar a teoria marxiana como ponto de partida não é apenas uma interpretação viável para o problema da dominação da natureza, mas igualmente uma oportunidade para reiterar o equívoco que envolve uma apreensão do problema nos termos de uma oposição entre o ser humano, tido como totalidade genérica, e a natureza externa. Isso na medida em que a “dominação da natureza se reproduz no interior da humanidade”; “é na violência, por mais que ela se esconda sob os véus da legalidade, que repousa afinal a hierarquia social” (DE, 104).

É certo que a dominação da natureza compreende, dentre outras coisas, uma reinterpretção de categorias elementares da crítica da economia política. Ao mesmo tempo, o tópico compreende uma teoria inédita cujas diferenças em relação à obra de Marx não podem ser negligenciadas. Demarcar as rupturas e continuidades exige que se recorra mais uma vez à obra do filósofo alemão, o que também deve evidenciar a maneira com que o problema da dominação da natureza compreende fundamentalmente uma afirmação acerca da natureza da dominação social.

Na “Crítica do programa de Gotha” [1875], Marx (2012) sugere que as relações produtivas no capitalismo determinam certa disposição do ser humano perante a natureza externa, e ao mesmo tempo as relações sociais de dominação entre os próprios seres humanos. Protestando contra a tese lassaliana de que o trabalho seria a fonte única de toda a riqueza, Marx enfatiza o papel da natureza como “fonte dos valores de uso”, e do trabalho apenas na medida em que também o trabalho não é mais que a “exteriorização de uma força natural” (Marx, 2012, p. 24).

A ideia de que o trabalho seria uma “força sobrenatural de criação”, como se a utilidade fosse o produto de forças independentes das determinações naturais, é caracterizada por Marx como típica do pensamento burguês, e nessa medida concorre para a legitimação ideológica das relações sociais capitalistas (*ibid.*). Se o trabalho é uma força soberana e independente da natureza, a condição do trabalhador desprovido dos meios naturais de trabalho torna-se a sua condição natural e espontânea. A apropriação pri-

vada das forças produtivas, de um lado, e o trabalhador despossuído da matéria natural para o seu trabalho, de outro lado, exprimem, de acordo com a concepção burguesa de trabalho, a situação natural e espontânea da organização do trabalho e das forças produtivas. A noção de trabalho como força sobrenatural de criação torna-se por isso perfeitamente adequada ao arranjo social burguês.

Quando a natureza se torna sujeita à apropriação privada, a existência de todos os indivíduos despossuídos dos meios naturais para a sua conservação torna-se dependente dos proprietários privados. Por isso, quem domina a natureza domina igualmente os que dependem da natureza para realizar o seu próprio trabalho. É daí que provém a definição de proletário: indivíduo que não possui outro bem que não a sua própria força de trabalho, isto é, o seu corpo e as suas capacidades naturais, conquanto mutiladas, já que arrancadas, graças ao arranjo social da propriedade, da ordem natural mais abrangente da qual depende a sua atividade vital. Nos diz Marx que

o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriaram das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com a sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão” (*ibid.*, p. 25).

Isto é, o domínio sobre a natureza é imediatamente domínio sobre os seres humanos que, graças à sua naturalidade constitutiva, dependem da natureza para que levem a cabo a sua autoconservação. A noção burguesa de trabalho nega a dimensão natural do trabalho, e portanto a dimensão natural do próprio ser humano, o que explicita o processo de renúncia que a “Dialética do Esclarecimento” explora. Na obra, o problema da dominação da natureza resulta em dois qualificativos. A dominação da natureza é ao mesmo tempo *externa* e *interna*; dominação à qual sucumbe tanto o objeto, a matéria que é fruto dos valores de uso, mas igualmente o sujeito, cuja dimensão natural é igualmente abstraída quando se considera o trabalho como força sobrenatural. Por isso, o processo de dominação da natureza envolve a “negação da natureza no homem”, o que resulta na “dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens” (*DE*, 60).

O trabalho domina a natureza ao conformar os entes naturais de acordo com finalidades que a princípio lhe são alheias, já que o ser humano não constitui a finalidade da natureza. O mesmo ocorre com o trabalhador, cujas forças naturais, a mobilização de seu corpo e o dispêndio de sua energia, são condicionadas pelas mesmas finalidades que, não obstante divergirem daquelas imanentes nos entes naturais, são igualmente

estranhas às necessidades do próprio trabalhador. Sob o capitalismo, dominação da natureza significa a submissão da natureza, tanto externa quanto interna, às finalidades alienígenas do capital.

É evidente, com efeito, a relação entre o progresso da técnica e das forças produtivas, o que avança com o domínio da natureza tanto externa quanto interna. Interessa notar que também o tópico da renúncia pulsional como força motriz do processo civilizatório encontra-se presente na obra marxiana. Na “Ideologia Alemã”, Marx vincula o imperativo cristão por se libertar da “carne”, isto é, da naturalidade constitutiva do ser humano, com a consideração da natureza como determinação estranha à sobrenatureza humana, pretensa subjetividade autônoma que domina o mundo natural na medida em que se distingue dele –

A única razão pela qual o cristianismo quis nos libertar do domínio da carne e dos “anseios como fator de impulsão” foi o fato de encarar nossa carne, nossos anseios como algo estranho a nós; a única razão por que ele quis nos salvar da determinação natural foi o fato de considerar nossa própria natureza como não pertencente a nós. Pois se eu próprio não sou natureza, se meus anseios naturais, se minha naturalidade como um todo não faz parte de mim mesmo – e isto é a doutrina do cristianismo –, então toda determinação pela natureza, tanto pela minha própria naturalidade quanto pela assim chamada natureza exterior se me afigurarão como determinação por algo estranho, como grilhão, como coerção que me é infligida, como *heteronomia em oposição à autonomia do espírito* (2007, p. 249).

Todo o tópico do esclarecimento em Adorno e Horkheimer é o desdobramento teórico da reversão dialética na qual o esforço por escapar da necessidade natural pelo trabalho e pela técnica, de um lado, e pela renúncia pulsional, de outro, submete o ser humano a uma ordem *social* tal qual a uma necessidade *natural*. Na modernidade capitalista, a pré-história se prolonga no seio da história. A história, por sua vez, permanece como uma promessa irrealizada. Ao fim e ao cabo, vivemos ainda, apesar dos assombrosos desenvolvimentos técnicos e civilizatórios, na situação paradoxal de uma “pré-história superequipada” (*Ideology...*, 2006, p. 13). O desenvolvimento do trabalho, da riqueza e da cultura caminha lado a lado com a repetição da miséria e do abandono social, e essa é uma “lei de toda a história até o presente”, nos diz Marx. Ao mesmo tempo, “na atual sociedade capitalista são finalmente criadas as condições materiais etc. que habilitam e obrigam os trabalhadores a romper essa maldição histórica” (2012, p. 26-7). A dominação da natureza atinge o seu ápice no ponto em que se entrecruzam, de modo

mais agudo, tanto a possibilidade de autodestruição da civilização quanto a de uma inédita e radical emancipação social.

3.3.1 Dominação da natureza externa: técnica e ofuscação

Massas humanas, gases, energias elétricas foram lançados em campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram as paisagens, novos astros apareceram no céu, o espaço aéreo e as profundezas dos mares ressoavam de hélices, e por toda parte se escavavam fossas sacrificiais na terra-mãe. Esse grande assédio feito ao cosmos consumou-se pela primeira vez à escala planetária, isto é, no espírito da técnica. Mas como a avidez de lucro da classe dominante pensava satisfazer a sua vontade à custa dela, a técnica traiu a humanidade e transformou o tálamo nupcial num mar de sangue.

Walter Benjamin, *Para o planetário*

Já mostramos como a noção de natureza na obra possui caráter reflexivo, de modo que o seu significado não se deixa fixar como um dado. Importa mais enfatizar a sua *transiência*: o seu sentido é social e historicamente mediado. O processo do esclarecimento envolve, nessa medida, a conformação de uma noção específica de natureza, fruto de um conjunto de transformações que levam de uma concepção *mítica* a uma concepção *esclarecida* de natureza (DE, 16).

A modernidade burguesa exprime o acabamento do processo do esclarecimento, e ao mesmo tempo principia a sua fase catastrófica. A concepção esclarecida de natureza concentra todo um conjunto de determinações que refletem as demandas religiosas, científicas e econômicas características desse período histórico.

O que na obra recebe o nome de dominação da natureza externa (DE, 43 e 60) não envolve apenas o progresso da técnica, graças ao qual o ser humano se apropria dos processos naturais de acordo com as demandas de uma determinada forma social. A dominação sobre a natureza externa é ao mesmo tempo a *produção da natureza* “como objeto social” (DE, 82).

No âmbito da religião, o processo de dominação esclarecida da natureza envolve o embate dos cristianismos contra as práticas animistas e as concepções de natureza como pluralidade de espíritos. As entidades naturais se unificam na medida em que a natureza é despovoada, convertendo-se finalmente em um conjunto de objetos desprovidos de finalidade intrínseca.

A nova visão científica de mundo acompanha esse desenvolvimento e formaliza a nova concepção de natureza enquanto conjunto de objetos desprovidos de interioridade. Os entes naturais passam a ser considerados como exemplares de uma mesma substância.

Eles se distinguem uns dos outros a partir de propriedades uniformes e mensuráveis, como massa ou extensão. A sua substância é a matéria inerte, e o seu movimento passa a ser explicado a partir da ação de forças extrínsecas, e os diferentes corpos assim concebidos são vinculados uns aos outros a partir da ideia de causalidade mecânica.

O “domínio esclarecido da natureza” (DE, 15) resulta, enfim, na redução da natureza à “mera objetividade” (DE, 24). Os entes naturais tornam-se coisas: tanto quanto o seu princípio de movimento lhes é extrínseco, a sua finalidade depende de sua utilidade para o homem. Concluído o processo do esclarecimento, “só restou a natureza enquanto massa de matéria” (DE, 96), de modo que a dominação da natureza externa concorre assim para “a reificação da natureza inteira” (DE, 218).

Interessa notar de que modo a crítica à reificação se aplica não apenas aos seres humanos, quando assujeitados por processos sociais que lhes suprimem a agência e lhes tomam por instrumentos, objetificando-os na medida em que a sua ação passa a ser conduzida por forças que lhes são extrínsecas. Também a natureza é sujeita à reificação, o que pressupõe que mesmo os entes naturais não podem ser reduzidos ao estatuto de meras coisas ou objetos: a sua condição de coisa responde também à maneira com que eles são socialmente mediados.

Mas a reificação do sujeito tem primeiro que considerar a coisa que lhe é oposta como desprovida de subjetividade ou de finalidade intrínseca. Portanto, a reificação dos sujeitos pressupõe a reificação dos entes naturais: é perante uma natureza concebida como matéria inerte que se pode conceber a redução de um indivíduo ao estatuto de coisa, de matéria inerte desprovida de princípio interno de movimento.

Para Adorno, a reificação não é o oposto do que é o sujeito, mas do que é histórico. De modo que um antídoto à reificação deve ser outra coisa que não a hipóstase da subjetividade ou das determinações sociais, desfazendo-se de todos os traços de naturalidade que constituem os seres humanos e as relações sociais. Ao contrário, é preciso recordar a natureza no sujeito e na vida social, ato temeroso na medida em que a natureza remete, para o sujeito do esclarecimento, à heteronomia e à reificação.

Mais do que um processo em que relações sociais e subjetivas aparecem como relações naturais, a própria natureza sucumbe à mera objetividade sob a luz da *ratio*. Concomitantemente, o sujeito almeja expulsar de si todos os seus traços naturais, já que as suas determinações naturais são moduladas pela noção de natureza como mera objetividade. Assim, na “Dialética do Esclarecimento” o fenômeno da reificação é, por

um lado, estendido à própria natureza; também as coisas sucumbem à reificação, quando o seu caráter autoprodutivo, logo a sua processualidade própria, são delas subtraídas pelo sujeito do conhecimento.

Hullot-Kentor afirma, no mesmo sentido, que já na conferência de 1932 Adorno ensaia uma crítica e superação dos conceitos lukácsianos de reificação e de segunda natureza, na medida em que o filósofo alemão “não reifica a crítica à reificação. Em aliança com Hegel, o espírito só pode se realizar mediado pelo seu outro, e portanto a reificação não é concebida em sentido estritamente negativo” (2006, p. 249).⁸ Apenas o ser humano passa a portar subjetividade, e apenas o ser humano é capaz de se conceder a própria lei, determinando em si mesmo o princípio de seu movimento através da vontade. O sujeito se separa do objeto, a liberdade da necessidade, a história da natureza. Por isso é natural que o mundo criado a partir de tal distinção seja um mundo em que a natureza é “colocada como algo inteiramente alheio e estranho” (DE, 51). Nele, o sujeito se compreende apenas na medida em que se depura de tudo o que é remissível à natureza.

Para além dos motivos religiosos, científicos e econômicos, que exprimem em diferentes esferas um mesmo processo histórico, a “Dialética do Esclarecimento” apresenta o problema do desencantamento da natureza desde sua dimensão epistemológica, buscando demonstrar de que maneira a nova concepção de mundo envolve a concretização de uma nova racionalidade. A obra compreende, nesse sentido, um exercício de metacrítica na medida em que busca demonstrar a maneira com que as categorias do pensamento e da teoria do conhecimento respondem à mesma mutação histórica a envolver a noção de natureza, que por sua vez responde às transformações gerais no âmbito da economia e das formas de organização social.

Para a economia, é igualmente propícia a redução da natureza em mera objetividade. Para o mercado e a indústria, a natureza é apenas matéria-prima, o que pressupõe considerar os entes naturais como desprovidos de função ou finalidade: a não ser quando lhe são apregoadas finalidades extrínsecas pelo processo produtivo. Exorcizados os espíritos e subtraídas as qualidades, os entes naturais tornam-se universalmente equivalentes uns aos outros, adequando-se assim à mercantilização exigida pelo processo do capital.

Considerada, porém, à parte do processo produtivo, “a natureza é uma porcaria”

⁸ “*In alliance with Hegel spirit can only come to itself by way of its other, and therefore reification is not conceived as strictly negative*”.

(DE, 236). Ela vale alguma coisa, nos diz Schelling, apenas do ponto de vista “teleológico-econômico”, isto é, enquanto coisa útil conformada às finalidades extrínsecas do sistema econômico. Assim Schelling descreve, com ironia ferina, a filosofia de Fichte, que exprime com todo o rigor filosófico a concepção esclarecida de natureza – “qual é, enfim, a essência de toda a sua opinião sobre a natureza?”

É que a natureza é para ser utilizada e empregada, e que ela não existe para outra coisa que não para ser usada; o seu princípio, segundo o qual a natureza é por ele apreciada, é o princípio teleológico-econômico [...]. Quando Fichte diz em outro lugar que a natureza deve ser vivificada em seu desenvolvimento pela vida racional, o que ocorre é o exato oposto: pois a natureza é mortificada sempre que serve apenas aos propósitos humanos. E se ele manda fazer uma mesa, cadeira ou caneta, isso não a vivifica de forma alguma, mas a mortifica: ainda que ele as use para escrever as suas obras vivificadoras da natureza [...]. Este Nestor filosófico nos lembra involuntariamente a um outro Nestor, aquele do Príncipe Zerbino. Este, voltando muito mal-humorado do bosque da poesia, onde a floresta, as flores e o ar falavam, ficou extremamente feliz quando ouviu falarem, no lugar, a sua mesa, cadeiras e os outros móveis. Pois não eram árvores e nem flores, mas coisas naturais animadas pela vida racional, cuja alegria é serem confortos úteis, e não árvores verdes e miseráveis farfalhando ao vento: *algo que não faria bem a nenhum ser racional* (1997, pp. 2630-1).⁹

Não é apenas o sujeito que sucumbe à dominação da natureza, também as coisas são mutiladas pelo processo do esclarecimento. Em verdade, mesmo a cisão entre sujeito e objeto é o resultado histórico da dominação da natureza (DE, 29). “A figura demoniacamente distorcida, que as coisas e os homens assumiram sob a luz do conhecimento isento de preconceitos, remete de volta à dominação” (DE, 41). A troca universal expropria a qualidade dos entes naturais, lhes reduzindo a exemplares de uma mesma natureza indiferenciada, cuja finalidade torna-se inseparável de sua manipulação instrumental. Tal como já defendia Marx, a “propriedade privada aliena não apenas a indivi-

⁹ [...] “denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip [...]. [W]enn Fichte an einer andern Stelle (S. 29) sagt, die Natur soll durch das vernünftige (I,7,18) Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden, so ist auch davon das gerade Gegentheile der Fall, denn soweit nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getötet [...]. Und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbelebenden Werke schreibt, stets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung [...]. Der philosophische Nestor erinnert uns hier ganz unwillkürlich an einen andern Nestor, den im Prinz Zerbino. Dieser, da er aus dem Hain der Poesie höchst übellaunig zurückkommt, wo der Wald, die Blumen, die Lüfte gesprochen hatten, und ihm von der wunderlichen Natur ganz kraus im Kopfe geworden war, freut sich über alle Maßen, als er den Tisch, den Stuhl und die übrigen Mobilien sprechen hört, denn es sind doch keine Bäume und Blumen, sondern durch das vernünftige Leben selbst belebte Naturdinge, die sich freuen, nützliche Bequemlichkeiten zu seyn, nicht mehr als elende grüne Bäume draußen zu stehen und im Winde zu rauschen, was doch keinem vernünftigen Wesen frommt” (“Schellings sämtliche Werke”: I,7,17-8).

dualidade do homem, mas também a das coisas. O solo nada tem a ver com a renda territorial, a máquina nada tem a ver com o lucro” (2007, p. 225). O que encontra-se pressuposto na descrição dessa redução, em que as coisas tornam-se unidimensionais quando assujeitadas pelo processo do trabalho, é a afirmação de que, se não são sujeitos enfáticos, os entes naturais certamente são mais do que meros objetos, o que exprime a natureza a partir de uma determinação negativa (Hogh, 2021, p. 1033).

Se o conceito de reificação recebe um desenvolvimento posterior na obra de Adorno e Horkheimer, é pelo fato de que nela essa noção se aplica tanto ao sujeito quanto à própria natureza. Para efetivamente superar a reificação, ao sujeito caberia não apenas reconhecer-se a partir de sua diferença perante a natureza; mas igualmente recordar a sua existência enquanto coisa sensível e materialmente determinada, dimensão sem a qual a ideia de subjetividade se torna uma abstração inconsistente.

Quando se faz abstração do sujeito empírico, o que inclui as suas determinações naturais, o corpo desaparece, e com ele o *locus* próprio do sofrimento. A teoria se torna apta a elaborar o problema do sofrimento apenas quando assinala a dimensão corpórea irreduzível da subjetividade. Quando recorda o sofrimento, a teoria vincula o ser humano à vida orgânica e à natureza como um todo. A subjetividade, por sua vez, deixa de ser concebida como fuga da matéria, para se tornar certa disposição reflexiva imanente à natureza.

Como vimos já com Hullot-Kentor, a recordação da natureza envolve conceder um sentido positivo para a reificação, já que o sujeito deve reconhecer a sua dimensão sensível, o que por sua vez o vincula ao mundo das coisas. Em outro lugar, Adorno dá o exemplo do “esclarecedor Kafka”, cujas narrativas são exemplares da procura da salvação “pela incorporação da força do inimigo”.

O encanto da reificação deve ser quebrado, na medida em que o próprio sujeito se reifica. **O sujeito deve executar aquilo de que padece** [...]. Em vez da ideia de dignidade humana, conceito supremo da burguesia, aparece em Kafka a ideia da salutar semelhança do homem com o animal, presente em grande parte de suas narrativas [...]. Ele se apega à salvação das coisas, daqueles objetos que não estão mais envolvidos no contexto de culpa, que não podem mais ser trocados, que são inúteis (1996, p. 269, trad. modificada).

A noção de *contexto* [*Zusammenhang*] e suas variantes – contexto ofuscador [*Verblendungszusammenhang*] (DE, 193), contexto de culpa [*Schuldzusammenhang*] (DE, 63) e contexto natural [*Naturzusammenhang*] (DE, 60) – fazem referência a certa dimen-

são objetiva e abrangente, sem a qual o sujeito não pode conceber a si mesmo e à sua atividade. As duas primeiras variantes dizem respeito especificamente ao capitalismo, em que predomina a forma da mercadoria e a troca se torna o nexa a vincular todo o conjunto de atividades subjetivas. Não existe vida correta em um mundo falso (Adorno, 1992, p. 33) – a ação individual não é capaz de escapar desse nexa totalizante. Ela é necessariamente solidária com a barbárie social, mesmo que seja virtuosa em si mesma. Não significa que seja impossível agir contra a barbárie social, ainda que agir nesse sentido envolve necessariamente alguma contradição. Tal como, no que compreende o contexto natural, só se domina a natureza submetendo-se a ela, já que não se pode quebrar as suas leis, mas apenas reconduzi-las aos propósitos humanos, Adorno nos diz que a luta contra a barbárie envolve discernir nela própria um elemento bárbaro, de modo a conduzi-lo – não eliminá-lo – a finalidades outras que não a catástrofe em curso.

Na luta contra a barbárie ou em sua eliminação existe um momento de revolta que poderia ele próprio ser designado como bárbaro, se partíssemos de um conceito formal de humanidade. Mas já que todos nós nos encontramos no contexto de culpabilidade do próprio sistema, **ninguém estará inteiramente livre de traços de barbárie, e tudo dependerá de orientar esses traços contra o princípio da barbárie, em vez de permitir seu curso em direção à desgraça** (Adorno, 2006, p. 4).

Sabemos, desde Marx, que apenas o trabalho vivo produz valor excedente: as máquinas não fazem mais que transferir o seu valor ao produto manufaturado (2017, p. 363). Ao mesmo tempo, a divisão do trabalho capitalista, quando fragmenta o trabalhador, dá um exemplo maior do que significa a reificação, a redução da vitalidade subjetiva do indivíduo ao estatuto de coisa. Nesse caso, a nexa mecânico do processo produtivo, frente ao qual o sujeito não faz mais que contemplar passivamente a sua atividade mecânica e carente de subjetividade (Lukács, 2003, pp. 201 e seg.).

Que pode significar, nesse contexto, o ato que incorpora a força do inimigo? Se o mundo exige de antemão que o sujeito se reifique, sobrepujar essa reificação talvez envolva a imitação consequente da máquina: o trabalho vivo que, imitando o trabalho morto, recusa produzir mais-valor.

Assim, “o Odradek de Kafka quase seria um anjo” (Adorno, 1992, p. 210)¹⁰ – criatura que não se deixa apreender nem como vivente e nem como coisa, figura

¹⁰ Odradek é a protagonista de um breve conto de Franz Kafka, intitulado “A atribulação de um pai de família”. Roberto Schwarz o traduz integralmente, adicionando ainda um comentário com tintas adornianas (2008, pp. 25-6) – Odradek “é o impossível da ordem burguesa. Se a produção para o mercado permeia o conjunto da vida social, como é próprio do capitalismo, as formas concretas de atividade deixam de ter em si mesmas a sua razão de ser; a sua finalidade lhes é externa, a sua forma

aberrante nos interstícios entre o orgânico e o inorgânico, fundamentalmente *inútil* em sua obscuridade constitutiva e constrangedora para o nexos de troca, o qual assimila os objetos só na medida em que pode subsumi-los ao imperativo da utilidade e do processo da valorização. Contudo, a assunção do inanimado, essa reificação consciente, não pode prescindir do pensamento, pois “não passa de erro bárbaro a subjetividade que se despoja de si mesma e por isso se desconhece no objeto” (*ibid.*).

Se a natureza é apresentada desde o seu lado negativo, como modelo para a brutalidade das relações sociais, mas igualmente de seu lado positivo, o mesmo ocorre com a história. Ambas as noções revelam o seu lado positivo e emancipatório, tanto quanto o negativo e regressivo, caso tomadas no seu entrelaçamento dialético: a natureza é mímese libertadora, graças à qual as finalidades genuínas da vida se apresentam à consciência, mas é também mudo sofrimento e compulsão ao sacrifício; a história, por sua vez, a possibilidade concreta de realização da liberdade no tempo, mas ao mesmo tempo a secularização da teodicéia, quando racionaliza a existência do sofrimento através da ideologia do progresso.

A dominação esclarecida da natureza compreende também certo gênero de racionalidade que lhe ampara e lhe concede legitimação. O ato mesmo do conhecimento se entrelaça com a dominação da natureza, e o seu desenvolvimento é codeterminado pelo desenvolvimento das técnicas e do trabalho em geral. A *práxis* do trabalho e o trabalho do conceito são instrumentos genealogicamente aparentados, expressões paralelas de um mesmo processo social.

Que significa a atividade produtiva, senão a seleção, através da intervenção consciente na matéria natural, capaz de discernir as potências úteis à vida humana daquelas indiferentes, ou mesmo hostis? E não opera da mesma maneira o conceito, quando reúne um conjunto de entes e, através da operação abstrativa, subtrai as qualidades singulares que escapam à regra da utilidade, visando a edificação de representações gerais, graças às quais a diversidade dos fenômenos sensíveis pode ser melhor apreendida e classificada? Horkheimer sugere esse paralelo, compreendendo o conceito não como um instrumento dentre outros, mas como o instrumento por excelência para a dominação da natureza, modelo paradigmático inclusive para a operação concreta do

particular é inessencial. Ora, Odradek não tem finalidade, i.e., finalidade externa, e é completo à sua maneira, i.e., tem a sua finalidade em si mesmo, sem o que não há de ser completo. Odradek, portanto, é a construção lógica e estrita da negação da vida burguesa”.

trabalho humano:

À medida que o esclarecimento avança, porções cada vez maiores do mundo encontram-se sujeitas ao conceito fixo, tanto em termos de extensão quanto de intensidade. A prova do conceito é sempre um aumento no poder, não do poder pessoal que pertence a um único indivíduo, mas do poder genericamente disponível. O conceito é um instrumento como qualquer outro, e as condições de sua produção e uso correspondem às de outros meios de produção; ele é, em certo sentido, o instrumento que chegou a si mesmo, o instrumento *katexochen* [κατατεξοχήν] (1985, p. 323).

O conceito opera através da abstração, ao formar representações a partir de notas características comuns a um conjunto de objetos. Tudo o que compreende as qualidades irreduzíveis dos objetos singulares é subtraído na edificação de um determinado gênero. Paralelamente, o trabalho incide sobre a natureza visando conformá-la como objeto útil, suprimindo pela técnica as propriedades contrárias às finalidades humanas. A reflexão crítica acerca do esclarecimento, demanda que se recupere no pensamento tanto as finalidades naturais que escapam à utilidade no trabalho quanto a dimensão não-conceitual, não-idêntica, que excede necessariamente a toda operação conceitual. Que os conceitos tomam parte na dominação da natureza, ao mesmo tempo em que apontam para a sua ultrapassagem crítica, é o que nos recorda também Adorno: “todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação – primariamente com o propósito de dominação da natureza” (2009, p. 18).

A abstração é o instrumento do esclarecimento (*DE*, 27). Fazem uso dela as operações tanto do conceito quanto do trabalho. Também a natureza interna do ser humano sucumbe à abstração: dela se abstrai tudo o que remete à mera natureza. Desse processo depende a dominação externa da natureza, que se torna possível apenas na medida em que o sujeito se concebe como apartado da natureza. Isso na medida em que o trabalho, quando mobiliza a técnica para impor finalidades extrínsecas aos entes naturais, deve pressupor que a natureza carece de qualidades intrínsecas, ou pelo menos que as suas qualidades intrínsecas sejam acessórias ou dispensáveis, e assim passíveis de abstração.

O trabalho deve pressupor, também e cada vez mais, que o ser humano é o doador exclusivo de sentido e finalidade para a natureza. É assim que o conjunto de entes naturais, depostas as suas qualidades e finalidades intrínsecas, passam a ser concebidos

como exemplares de uma mesma substância. O fruto da dominação da natureza externa é, com efeito, a unificação da diversidade natural sob uma única substância inerte e indiferenciada, cujo propósito não é mais que a sua submissão ao desígnio humano. O ser humano, por sua vez, na medida em que se conforma como doador de propósito, como agente livre, deve extirpar de si tudo o que remete à mera naturalidade, já que a natureza é concebida como a negação da liberdade. É assim que ele se constitui como sujeito idêntico a si mesmo, pois diferente de tudo o que lhe é exterior – o mundo da matéria e dos múltiplos entes naturais que, em tempos pretéritos, quando o conhecimento tinha ainda um caráter majoritariamente mimético, tomavam parte nos múltiplos intercâmbios entre si e entre os próprios seres humanos.

Daí o fato de que, com o avanço do esclarecimento, sujeito e objeto constituem-se mutuamente. Não obstante, a dominação da natureza externa aparece como uma determinação anterior na ordem do tempo, ao menos na medida em que é a partir do desejo por submeter os elementos naturais que é desencadeado o processo de dominação dos seres humanos uns pelos outros, e da própria natureza humana interna a cada indivíduo.

A dominação da natureza externa precede a dominação da natureza interna, ao menos no sentido de que o esforço por conduzir as forças naturais para a satisfação das necessidades humanas independe de uma subjetividade plenamente constituída. Adorno nos diz, nesse sentido, que a dominação da natureza externa “se transforma em domínio sobre os homens e, por fim, em domínio sobre a natureza interior” (2009, p. 266).

O sujeito moderno, o eu abstrato e livre de determinações naturais (*DE*, 38), é fruto de um processo histórico cujo motivo é precisamente a dominação da natureza externa. Só há sujeito apartado da natureza depois de já desencadeado o processo de esclarecimento: só então a natureza externa pode ser unificada pelo pensamento de maneira eficaz. Por isso, Adorno e Horkheimer acusam Freud de anacronismo quando ele atribui ao pensamento primitivo certa onipotência dos pensamentos a partir da qual toda a natureza seria concebida a partir da projeção antropomórfica do sujeito. Se a separação entre o pensamento e a realidade nem sempre existiu, a eficácia da crença na autonomia do pensamento perante os objetos depende da emergência de uma “técnica industrial universal” (*DE*, 25). Isso na medida em que o pensamento só pode ratificar o mundo como idêntico em uma fase na qual a técnica e o trabalho encontram-se desenvolvidos o suficiente para realizar concretamente a identidade que da qual depende o pensamento

conceitual. Sem uma técnica eficaz, capaz de suprimir na prática a diferença constitutiva entre os entes naturais, o pensamento identificador permaneceria inverossímil, sem correspondência com a realidade, e tenderia ao desaparecimento. Logo, ele só pode se constituir como instância separada da realidade se, junto dele, são desenvolvidas as técnicas que culminam no predomínio da produção seriada pela indústria, a qual torna por isso efetivo o ideal identificador do pensamento. Daí o fato de ser tardia, em relação à dominação da natureza externa, a renúncia pulsional bem acabada a que se chama na obra de dominação da natureza interna.

Entretanto, o desencantamento da natureza resulta da ação conjunta de ambas as determinações. Por isso, é “à identidade do espírito e a seu correlato, à unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades” (DE, 24).¹¹ Para melhor compreender esse processo, é preciso tratar agora da dominação da natureza interna, prática de renúncia dos impulsos naturais que caracterizou o desenvolvimento genérico do sujeito e do pensamento, mas que é reencenada sempre e a cada vez, ao longo do processo de formação do indivíduo no âmbito da cultura.

3.3.2 Dominação da natureza interna: renúncia e introversão do sacrifício

A dominação da natureza interna concentra um conjunto de problemas – renúncia pulsional, introversão do sacrifício, projeção, compulsão à repetição – que, não por acaso, explicitam a assimilação do pensamento freudiano na economia do texto. Por isso, a sua obra oferece um ponto de partida produtivo para elucidar a maneira com que o tópico é mobilizado na obra.

A interpretação do fenômeno religioso contida no ensaio “O futuro de uma ilusão” [1927] (Freud, 2010) compreende um tratamento do problema da dominação da natureza que, tal como na obra de Adorno e Horkheimer, concorre para a explicação da gênese e do desenvolvimento do processo civilizacional humano.

Freud compreende a civilização como o conjunto de “todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza” (2010, p. 22). Dominação da natureza significa, por sua vez, o esforço por extrair da natureza

¹¹ Ver também: “[...] a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. O eu abstrato, o título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além da de ser um substrato para semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados” (DE, 38).

externa, pela via da técnica e do progresso do conhecimento, os bens necessários à satisfação das necessidades humanas.

Essa explicação econômica ou material, nos diz Freud, é insuficiente, o que leva o argumento do texto à dimensão psíquica do problema (*ibid.*, pp. 23 e seg). Mais que dominação da natureza pela técnica, a civilização se reproduz apenas na medida em que os seus membros gradativamente interiorizam a coerção externa, necessária para a dominação sobre a natureza, sob a forma de “uma instância psíquica especial, o supereu do homem”. Essa interiorização surge da necessidade de regular as “tendências destrutivas, ou seja, antissociais e anticulturais” que ameaçam constantemente o livre curso das práticas e instituições sociais que garantem, por sua vez, a obtenção dos bens vitais para a sua conservação.

Sem que se considere esse “fato psicológico”, o desenvolvimento da civilização permanece incompreensível; “de início se podia pensar que o essencial nela era a dominação da natureza para a obtenção de bens vitais e que perigos que a ameaçavam poderiam ser eliminados por meio da adequada divisão desses bens entre os homens”. Mas a divisão e a produção dos bens, isto é, a dimensão econômica ou material do problema, é condicionada pelo fato de que “toda cultura repousa sobre a coerção ao trabalho e a renúncia aos impulsos” (*ibid.*, p. 27). A renúncia pulsional constitui, por isso, o principal mecanismo de defesa da cultura contra a ameaça de sua dissolução, sempre repostada pela presença de impulsos primitivos e antissociais em cada indivíduo humano.

A hipótese freudiana acerca da renúncia pulsional como condição para o progresso civilizacional é assimilada pela “Dialética do Esclarecimento”. Contudo, ela o faz apenas na medida em que retornam ao primeiro plano as condições materiais de reprodução da vida social. A renúncia pulsional aparece na obra como expressão de um e o mesmo processo material de dominação da natureza. Recorrendo uma vez mais aos *Protocolos de Discussão*, o diálogo acerca da dominação da natureza evidencia o esforço teórico, da parte de Adorno e Horkheimer, por unificar os conceitos freudianos de dominação da natureza externa e de renúncia pulsional, sob a forma de uma noção mais abrangente de dominação da natureza. Ali, Adorno e Horkheimer concluem que também a interiorização do sacrifício, ou o que é o mesmo, da renúncia pulsional, exprime uma forma de dominação da natureza.

ADORNO: A classe proletária é a classe em que se encontram as maiores privações. Ela só pode lidar com elas quando as transforma em tendências próprias. Os proletários devem formar dentro de si um mecanismo de censura burguês.

HORKHEIMER: **Este autodomínio não é também uma espécie de dominação da natureza?**

ADORNO: **A dominação da natureza tem dois lados: técnica e dominação sobre si mesmo** (Horkheimer, 1985, p. 510).¹²

A maneira com que Adorno e Horkheimer tratam da psicanálise evidencia a aspiração por unificar o progresso material no sentido da dominação da natureza externa com a herança pulsional humana e o seu autodomínio, isto é, a dominação da natureza interna. O psiquismo humano aparece na obra não como instância oposta ao processo econômico ou material, mas como uma de suas determinações. A racionalidade econômica e o modelo da livre empresa, por exemplo, tomam parte não apenas na descrição do arranjo do capitalismo liberal, mas também das diferentes partes que compõem o indivíduo, *homo economicus* cuja vida psíquica se desenvolve ao lado do desenvolvimento econômico e material mais abrangente. A psicanálise, nesse sentido, apresentaria a subjetividade humana adequada ao sistema econômico predominante: o sujeito como “pequena empresa interior que assim se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego” (DE, 189).

Ambas as determinações da dominação da natureza só se deixam compreender enquanto expressões de um mesmo processo. A dominação da natureza externa, motivada pelo desejo por emancipar-se da necessidade natural, demanda por isso a depuração, no âmbito da natureza interna, de tudo aquilo que remete o indivíduo à natureza externa, da qual ele precisamente visa se emancipar. A técnica que domina a natureza externa exige um distanciamento perante as determinações naturais, que se realiza primeiramente no âmbito das faculdades internas humanas. O pensamento passa a ser compreendido como instância separada das faculdades pulsionais. Ao longo do esclarecimento, “o sentido objetivo dos conhecimentos desprende-se, com a objetivação do mundo, cada vez mais da base pulsional”. A supressão de sua dimensão pulsional e empírica, por sua vez, rebaixa o pensamento à mera tautologia: o esforço, o qual

¹² ADORNO: *Die proletarische Klasse ist die, auf der ungeheure Versagungen liegen. Sie kann nur damit fertig werden, indem sie diese Tendenzen zu ihren eigenen macht. Die Proletarier müssen in sich einen bürgerlichen Zensurmechanismus ausbilden.*

HORKHEIMER: *Ist diese Selbstbeherrschung nicht auch eine Art Naturbeherrschung?*

ADORNO: *Die Naturbeherrschung hat zwei Seiten: Technik und [Herrschaft] über sich selbst.*

depende do desejo e da fantasia, por ultrapassar o imediatamente dado é substituído pela repetição do que já é conhecido (Adorno, 1992, pp. 107-8).

O sujeito se constitui como instância separada da natureza. A ideia de uma alteridade desprovida de subjetividade é necessária para que o sujeito se outorgue o privilégio de conceder aos entes naturais o sentido de que agora eles são carentes. O mito conhece o espírito, ou a subjetividade, como propriedade intrínseca a cada um dos entes naturais. Tanto as forças exteriores quanto os impulsos internos “são para ela potências vivas de origem divina ou demoníaca” (DE, 88). Se o sujeito humano é uma dentre múltiplas e indefinidas instanciações da presença espiritual no mundo, os indivíduos não são mais que joguetes no interior de forças inqualificáveis e incompreensíveis, sujeitos a uma dinâmica que sempre lhes sobrepuja, e assim lhes infunde terror. Contra a presença ameaçadora do espírito imanente à natureza é que o indivíduo enseja o domínio de seus próprios impulsos, já que eles remetem às forças fatídicas da natureza, lhe inserem no contexto natural e explicitam, enfim, a fragilidade e dependência de sua constituição psíquica.

A razão, para Adorno e Horkheimer, emerge precisamente desse contexto natural, mas se constitui de modo a expulsar de si tudo o que remete o indivíduo a esse contexto natural. Ela intenta esvaziar o mundo de sentido, subtraindo dos entes naturais qualquer traço de subjetividade, e “toda coerência, sentido, vida” (DE, 89) é então reposta dentro de si. Esse processo forja o sujeito como unidade que detém o privilégio do sentido. Fica de novo evidente o vínculo entre dominação da natureza interna e externa – perseguindo o ímpeto de expulsar de si tudo o que remete à natureza, toda a objetividade é esvaziada de sentido, revelando-se por fim como matéria caótica.

Extirpados os seus traços subjetivos, a natureza se afigura então como “simples e indiferenciada resistência ao poder abstrato do sujeito” (*ibid*). Sem subjetividade, isto é, sem capacidade de se conceder a própria lei, os entes naturais são reduzidos a uma função do ato do conhecimento. É aí que se funda a dominação como ato primordial da razão, ato que se prolonga ao longo de todo o processo do esclarecimento e que aflige não apenas aquilo que o sujeito considera como natureza, mas o sujeito ele mesmo, sempre que a natureza trata de irromper do interior de sua cavidade que se quer livre de todos os impulsos naturais. Por isso, o estigma do natural sempre serviu de legitimação para a dominação e a violência. Tudo aquilo que se compreende como mera natureza, isto é, como entidade inerte e desprovida de princípio intrínseco de movimento, não

apenas pode ser conduzido pela vontade de um sujeito, como deve o ser, na medida em que só realiza o seu acabamento na condução subjetiva alheia. A obra enfileira figuras que vestiram a máscara trágica da mera natureza, e sobre as quais todo o ressentimento do sujeito desnaturalizado se despejou, sobre a fórmula da opressão historicamente reiterada: as mulheres (*DE*, 231 e seg.), os judeus ou os povos indígenas (*DE*, 105-6); os negros e o proletariado (*DE*, 157; 170 e seg.).

Fica portanto evidente que um primeiro desenvolvimento em relação à tematização freudiana da dominação da natureza é a afirmação de que também a renúncia pulsional é dominação da natureza. De modo abrangente, o fato de que a renúncia pulsional, compreendida como dominação da natureza interna, aponta para a maneira com que determinam-se uns aos outros o progresso material, de um lado, e o desenvolvimento das formas psíquicas, de outro lado.

Mas os “Protocolos de Discussão” apontam também para outra diferença importante em relação à concepção freudiana de dominação da natureza. Antes da conclusão adorniana de que existem duas formas de dominação da natureza – “técnica e domínio de si mesmo” –, Horkheimer afirmara que também as classes dominadas renunciam aos seus impulsos, ainda que não recebam, do todo social, a recompensa que a renúncia promete: os privilégios da socialização, da divisão do trabalho e de uma apropriação da natureza externa potencializada pelo arranjo social entre os seres humanos. Recordemos que o diálogo entre os autores principia pela consideração, da parte de Horkheimer, que as classes dominadas incorporam as proibições manifestas nas classes dominantes. Mesmo que, da parte das primeiras, os privilégios dessas proibições permaneçam como ideais não realizados.

Freud leva em conta o antagonismo social na sua consideração acerca da dominação da natureza. Por isso, encontra-se em jogo, tanto quanto na “Dialética do Esclarecimento”, a maneira com que a renúncia e os seus frutos se efetiva diferentemente a depender de quais grupos sociais a pratica. Mas a sua conclusão, tão intuitiva quanto equivocada, demarca outra diferença fundamental para com o desenvolvimento do tópico na “Dialética do Esclarecimento”. As classes dominadas, para Adorno e Horkheimer, renunciam a si próprias tanto quanto as classes dominantes, mesmo que a sua plena conservação não seja garantida pelo sacrifício que levam a cabo. Freud, por outro lado, enfatiza a maneira com que a civilização encontra-se sempre em perigo, na medida em que a renúncia se converte em vantagens apenas para certa minoria capaz de efetiva-

mente fruir das benesses do trabalho social e do sacrifício que aflige o conjunto dos indivíduos. Com efeito, não se deve esperar por

uma interiorização das proibições culturais entre os oprimidos; pelo contrário, eles não estão dispostos a reconhecer essas proibições, antes estão empenhados em destruir a própria cultura e, eventualmente, até em abolir os seus pressupostos [...]. Não é preciso dizer que uma cultura que deixa insatisfeito um número tão grande de membros e os incita à rebelião não tem perspectivas de se conservar perpetuamente, nem o merece (2010, p. 30).

Para Freud, o antagonismo de classes significa que os oprimidos não vestirão a máscara da autoconservação de suas respectivas culturas, pois a eles não seria concedido o fruto pela renúncia que eles, não obstante, devem praticar. É com uma consideração contrária, como vimos, que Adorno abre o diálogo com Horkheimer em torno da dominação da natureza interna. Também o proletariado “forma dentro de si um mecanismo de censura burguês”, e apenas dessa maneira é que as classes desprivilegiadas seriam capazes de lidar com as grandes privações que lhes são impostas: assimilando-as e considerando-as como internas à sua própria vida psíquica.

Essa assimilação dos mecanismos de censura a princípio externos não é um dado, mas se desdobra ao longo do desenvolvimento do capitalismo, de sua fase liberal à sua fase monopolista. De um lado, o fenômeno é compreendido por Adorno em particular como uma crescente integração do proletariado na sociedade burguesa. No século XIX, período de formação das primeiras organizações políticas da classe trabalhadora, os proletários encontravam-se em situação “muito particular em que ao mesmo tempo participavam e não participavam da sociedade” (Fleck, 2015, p. 30). Se eles tomavam parte na sua reprodução material, não fruíam do que produziam a não ser no que diz respeito ao mínimo necessário para que se conservassem em sua atividade produtiva. O proletariado existia, enfim, em uma situação de “extraterritorialidade social”, o que lhes tornava naturalmente propensos a se revoltar contra a sociedade capitalista de então.

Mas o progresso na totalização social capitalista resulta em uma crescente integração do proletariado. Essa tendência deve ser compreendida não apenas como o reflexo de uma melhora progressiva nas condições de vida, o que reduz os incentivos por uma transformação social por parte da classe trabalhadora. Há de se considerar também o fato de que, mesmo para a parcela da população para a qual a integração permanece ainda hoje materialmente precária, o nexos de ofuscação, graças ao qual a reprodução social não se apresenta como fruto das relações sociais humanas, mas se

impõe cada vez mais como uma dinâmica fatídica, semelhante a uma força natural a transcorrer por cima das cabeças dos indivíduos, torna-se ainda mais cerrado na medida da inédita escala com que o sistema capitalista se apresenta na atualidade. Essa situação, fruto da dominação telúrica da natureza externa, faz com que mesmo os indivíduos mais marginalizados se assujeitem aos mecanismos de renúncia que garantem a autoconservação da totalidade social. Esse dado demarca uma segunda diferença importante que a “Dialética do Esclarecimento”, com a sua apresentação do capitalismo como dinâmica totalizante, sustenta contra a compreensão freudiana dos mecanismos correlatos de renúncia psíquica e conservação da cultura.

Quando se trata de pensar as formas psíquicas como fruto de uma história material, é sobre o sujeito transcendental kantiano que incide de modo mais enfático o discurso crítico da “Dialética do Esclarecimento” (DE, 38; 81 e seg.). Carlos Pissardo afirma, nesse sentido, que “o sujeito transcendental kantiano – como figura maior de toda a filosofia idealista – é a atualização teórica daquele sujeito narcisista, saldo paradoxal da história da civilização, incapaz de reconhecer a dignidade do objeto enquanto instância da não-identidade” (2011, p. 150). Por não-identidade, entenda-se o que na natureza permanece irreduzível aos procedimentos identificatórios do sujeito. Nos termos da filosofia crítica, trata-se de tudo aquilo que não se reduz à apercepção sensível: o tempo e o espaço como formas subjetivas de conformação de todos os objetos possíveis da experiência humana.

A natureza externa é concebida por Kant em função do tempo e espaço newtonianos. Natureza nessa medida é a totalidade dos fenômenos sensíveis, divisível em porções quantificáveis – duração e sucessão de eventos no tempo, figura e extensão dos corpos no espaço –, que são vinculadas umas às outras por relações mecânico-causais. Contudo, diferentemente de Newton, tempo e espaço deixam de ser propriedades absolutas da realidade e passam a ser formas subjetivas relativas à apercepção sensível do sujeito, graças às quais os dados sensíveis são conformados como objetos. O tempo, além de possibilitar a apreensão dos objetos externos em termos de duração e sucessão, regula também os estados internos do sujeito, organizando as suas percepções e afetos em uma linearidade coerente. Por isso, o sujeito transcendental toma parte também no que diz respeito à dominação da natureza interna.

A crítica não aponta, por certo, para a simples recusa do sujeito transcendental kantiano como explicação satisfatória para a cognição humana. Antes é preciso remetê-

lo, tal como prescreve o procedimento metacrítico, às suas condições materiais. A obra esboça, nesse sentido, uma antropologização do sujeito kantiano. Ela visa preencher, de certa maneira, aquela lacuna do sistema kantiano que diz respeito à “raiz comum, **para nós desconhecida**”, de ambos os troncos do conhecimento humano: a sensibilidade e o entendimento (Kant, 2015, p. 62). Todos os objetos do conhecimento encontram o seu acabamento na atividade produtiva do sujeito. O sujeito ele mesmo, entretanto, deve ser presumido como dado, já que se desconhece a sua proveniência.

Fichte tomou o que concebia como restolhos dogmáticos do criticismo kantiano como mola propulsora para o seu sistema da identidade absoluta. Daí o anúncio de seu projeto filosófico como o esforço por promover uma “explicação genética” para o Eu (1993, p. 92). Em Kant, sabemos que o ato de cognição envolve uma *intuição sensível*: atividade *produtora* com a qual o sujeito intui um objeto sensível *a partir* dos dados recebidos pela sensibilidade. Por outro lado, o sujeito seria incapaz de realizar uma *intuição intelectual*: atividade *criadora* que intui um objeto inteligível, isto é, um objeto independente de quaisquer dados da sensibilidade, de modo que a sua cognição é ao mesmo tempo a sua criação efetiva no mundo sensível, sem quaisquer pressupostos e nessa medida como pura atividade reflexiva (Kant, 2015, pp. 94 e seg.). Se os objetos deixam de ser recebidos passivamente pelo intelecto em Kant, nem por isso o filósofo elimina por completo toda a dimensão pressuposta do conhecimento: ao menos os dados sensíveis devem ser primeiramente recebidos pelo sujeito. Ao mesmo tempo, o próprio sujeito não pode ser fruto da livre atividade, mas deve ser, ao lado de suas faculdades, tido como pressuposto cuja proveniência é desconhecida. Fichte, por outro lado, aspirando à realização derradeira da filosofia crítica de Kant, sustenta a meta de demonstrar a gênese do próprio sujeito, e mesmo dos dados sensíveis como matéria prima para os objetos do entendimento. O sujeito seria o resultado de uma autoafecção originária, ato absoluto em que o sujeito, tornando-se ao mesmo tempo objeto, põe a si mesmo através de uma intuição intelectual, ato fundante que o sistema kantiano interdita (1993, pp. 114-5).

A solução fichteana para o problema da gênese do sujeito é objeto, na obra de Adorno, da mais enfática rejeição, e mesmo repulsa. Como contraparte à “lei moral dentro de mim”, Kant admitia ainda “o céu estrelado acima de mim” (2016, p. 255), quer dizer, a autonomia do sujeito não pode negligenciar a imensidão do mundo natural que lhe excede infinitamente. Mas a “pura atividade [em Fichte] é o estupro projetado

no céu acima de mim” (1992, p. 77).

Em Kant, tanto o sujeito e as suas faculdades, quanto a matéria recebida pela sensibilidade são pressupostos como *dados* independentes da atividade subjetiva. O mundo externo se conserva como subsistente, embora não possa ser conhecido em si mesmo. Com Fichte, todo e qualquer elemento subsistente deve ser determinado a partir da atividade produtiva do sujeito, e essa remissão seria a condição para um verdadeiro acabamento do idealismo transcendental. Por isso, o mundo inteiro e toda a natureza, no ponto em que resistem ainda à assimilação pelo sujeito, são reduzidos a anteparos à pura atividade do sujeito, resistências que devem ser sempre tensionadas, e de cuja supressão depende a realização do Eu.

Fichte encerra, para Adorno, a história intelectual do idealismo transcendental, sem jamais encontrar solução satisfatória para o problema da gênese ou origem temporal da subjetividade. Segundo “a doutrina idealista, o sujeito transcendental, ou constrói o mundo objetivo partindo de um material não qualificado, ou, então, desde Fichte, engendra-o pura e simplesmente” (Adorno, 1995, p. 184).

Na “Dialética do Esclarecimento”, a crítica do idealismo transcendental remete o sujeito não à tautologia da pura atividade que se põe a si mesma, mas à *história material de formação da subjetividade humana*. Essa história se desenrola em três níveis que se distinguem uns dos outros de acordo com as suas respectivas abrangências temporais. Todas elas aparecem conjugadas em um excepcional momento de síntese, quando o texto reúne o conjunto de camadas que, de sua sobreposição, parecem exaurir a história material da subjetividade e do pensamento, quais sejam: história do capitalismo, história da civilização, história da espécie –

Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da natureza, mas também o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade. O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão **o ser**

vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado. A anti-razão do **capitalismo totalitário**, cuja técnica de satisfazer necessidades, em sua forma objetualizada, determinada pela dominação, torna impossível a satisfação de necessidades e impele ao extermínio dos homens – essa anti-razão está desenvolvida de maneira prototípica no herói que se furta ao sacrifício sacrificando-se. A **história da civilização** é a história da introversão do sacrifício (*DE*, 60-1).

O progresso histórico não se desenrola sem que se acumulem sob a sua superfície camadas vertiginosas de sedimentos. O tempo não aniquila as forças constitutivas da razão, mas a vida no presente é ao mesmo tempo composta como um mosaico de eras intermináveis, e nela o contemporâneo conserva sempre algo do mais primitivo. O sujeito emerge no seio da natureza, e por isso responde às demandas substanciais da vida: a sua razão é órgão para a conservação de si. Mas a clivagem que ele instaura, quando se arranca da natureza, significa a capacidade inédita com a qual a natureza pode recordar a si mesma. A irrupção do sujeito, se não pode jamais romper por completo com as suas determinações naturais, é por isso ao mesmo tempo a emergência, na própria natureza, da aptidão à reflexão e à rememoração da experiência pregressa. Por isso, a história é uma possibilidade imanente à vida natural, e com ela, o próprio contexto natural é passível de superação: não abandonando a autoconservação, mas realizando-a, de modo a liberar o sujeito para demandas outras que não aquelas imediatamente determinadas pela sua natureza. Mas a modernidade burguesa e a sua culminação, o “capitalismo totalitário” (*DE*, 61), submete a conservação dos indivíduos às necessidades do sistema econômico, e suprime a autoconservação antes mesmo de satisfazê-la, ainda que tenha os meios para tal. Não é preciso muito para compreender de que modo a razão, nesse âmbito, se transforma em irrazão: pois é “falta de razão não aceder às necessidades próprias da vida” (Demócrito).

A autoconservação surge como princípio de movimento dos organismos em geral, e se prolonga na vida consciente e reflexiva. A sua centralidade atrai à possibilidade de deduzir todo o desenvolvimento posterior, inclusive toda a história social humana, de um e o mesmo princípio natural. A descoberta de que a razão emerge da natureza torna verossímil a hipótese de que a violência social – o antagonismo de classes como característica do progresso civilizatório até então – seja o prolongamento da luta pela vida no mundo animal. É possível incorporar a pré-história natural da humanidade ao discurso crítico não por ser a história explicável nos termos de uma luta pela vida se-

melhante àquela verificada no contexto natural, como o quer a doutrina do darwinismo social, mas pelo fato de que o presente histórico sobre o qual a crítica se debruça é menos histórico do que parece. Adorno afirma, nesse sentido, que a teoria crítica não pode se dar ao luxo de negligenciar a possibilidade de que “a coerção social seja uma herança biológica animal: o encanto sem saída do mundo animal se reproduz na sociedade brutal que permanece histórico-natural”. Contudo – e disso depende a eficácia da própria crítica –, essa hipótese não permite “concluir apologeticamente que a coerção seja imutável” (1977, p. 349).

A crítica à dominação social parece levar a reflexão para além de todas as fronteiras sociais ou históricas, ainda que seja possível discernir no seu interior certa dimensão sincrônica, voltada às especificidades históricas da modernidade capitalista. Já enfatizamos como a emergência do sedentarismo e da propriedade privada, e concomitantemente o surgimento da possibilidade de apropriação do trabalho alheio, e por fim a constituição da indústria, compõem um conjunto de episódios formadores da história do esclarecimento ocidental. O seu resultado mais importante é a edificação da figura do sujeito abstrato.

Mas a obra divisa um processo que se prolonga para fronteiras ainda mais primitivas que as origens da civilização. A pré-história da subjetividade se vincula ao mesmo tempo à “proto-história biológica” do ser humano (DE, 168). No que compreende a abrangência do discurso teórico, nos vemos às voltas com uma distensão temporal ainda mais radical. Mais do que crítica da civilização, o que se encontra em jogo é a constituição do ser humano enquanto espécie biológica. Indício dessa dimensão do texto é a maneira com que o tópico da autoconservação é reiterado, sempre como elemento a vincular razão e dominação, e definido como certa substância primordial de todas as dimensões da vida humana. O sujeito, por exemplo, permanece preso à dominação devido às suas origens naquele “contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo” (DE, 60).

Todo o nosso esforço interpretativo até o momento se voltou contra qualquer leitura paralisante que discernisse uma posição fatalista ou resignada da ênfase na dimensão antropológica ou especulativa do texto: a dominação como fatalidade inexpugnável, herança de determinações suprahistóricas da formação humana. Parece, contudo, que aqui voltamos à estaca zero, ou ainda, a um ponto que parece ser ainda mais discrepante com a ideia de crítica social: crítica que se perde nas profundezas desmedidas da

constituição não apenas humana, mas de sua ancestralidade animal, e mais ainda, no processo antiquíssimo no qual a vida se arranca da inércia da matéria, quando desponta na natureza o imperativo da autoconservação.

De modo ainda mais drástico, perseguir a argumentação antropológica do texto parece levar, de certas tendências arraigadas na compleição humana, à primeira ameba que, flinando pelos oceanos primitivos, tinha já de pressupor a nulidade do mundo externo, reduzindo tudo o que transcendesse a sua tênue membrana a uma simples função da conservação de seu metabolismo interno. Toda a vastidão temporal que engloba não apenas a civilização humana, mas todo o processo de hominização e de conformação biológica da espécie parece um instante pontual quando comparado com a antiguidade da vida.

Mas é preciso seguir de perto o argumento do texto para que seja possível avaliar, de início, se de fato o trajeto da civilização e do esclarecimento pode ser reduzido a um fundamento natural primeiro. O que deve ficar evidente é o fato de que, sem abandonar a especulação acerca da natureza humana, Adorno e Horkheimer recusam a assunção de que o fundamento, quer dizer, o que vem primeiro na ordem temporal, deva por isso ser apreendido como substância atemporal de todo o desenvolvimento da espécie e da vida social posteriores.

3.4 Vida e razão instrumental

O hábito é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas que é a própria natureza senão um primeiro hábito, assim como o hábito uma segunda natureza?

Blaise Pascal, *Pensamentos*

Essa cidade cruel, como a natureza um dia.

Mercenárias, *Além e acima*

Max Pensky nos diz que “a revelação da razão como natureza, como uma adaptação evolucionária desenvolvida de modo a persistir na luta primitiva pela autoconservação biológica individual, é uma das ambições teóricas mais consistentes de Adorno” (2004, p. 240). Postular a razão como órgão que se origina na luta natural pela autoconservação enseja a hipótese, como vimos, de que a dominação social seja o prolongamento da violência natural. Uma das tarefas centrais de uma dialética do esclarecimento certamente envolve a resolução desta aparente contradição, a saber: *a dominação social remete a*

determinações naturais; a dominação social é contingente e passível de superação no curso da história humana.

A autoconservação torna os seres vivos propensos a fazer violência contra o mundo externo, reduzindo-o a uma função acessória de seu metabolismo interno. O mundo externo inclui, por certo, não apenas a matéria inanimada, mas também outros seres vivos igualmente propensos a submeter o que lhes é externo. Por isso, o contexto natural compreende relações atravessadas pela violência e pelo arbítrio, na medida em que nele os seres vivos se esforçam por se afirmar uns contra os outros, não seguindo lei alguma para além do instinto da autoconservação (DE, 60).

Compreendida nesse sentido, superar a natureza é a finalidade de toda a civilização. Com efeito, a conservação da dominação social, se ela se justifica ainda por qualquer legalidade imanente à vida social, indica o prolongamento do contexto natural no seio da civilização e sinaliza para a sua *condição histórico-natural*: uma tal civilização não encontrou ainda os meios para realizar a sua promessa de superação da mera natureza. Mais do que isso, a obra intenta demonstrar que, paradoxalmente, a civilização sucumbe à mera natureza precisamente por se ver apartada de sua naturalidade constitutiva. Rememorar a natureza no sujeito e na vida social, ao contrário, seria o único caminho para efetivamente superar o contexto natural. De modo semelhante, é apenas quando a autoconservação dos indivíduos é eficazmente garantida pelas relações sociais que se pode efetivamente superar a autoconservação como imperativo da vida psíquica e individual, mas igualmente da totalidade social.

O esforço por se arrancar do contexto natural acaba por conformar – no que exprime a dimensão mais avançada desse processo, e de modo bem acabado apenas no âmbito da sociedade industrial – a figura do sujeito abstrato, de um lado, e da sociedade como sistema totalizante do outro. Em ambos os casos, o traço característico é o esquecimento da natureza, no sujeito e na vida social.

A investigação da gênese do sujeito abstrato, na qual convergem a sua história social e a sua pré-história animal, e nessa medida envolve precisamente a rememoração da natureza no sujeito, é o conhecimento que não apenas desvela o vínculo entre a dominação social e a dominação natural, mas que aponta para a possibilidade de superar a dominação como um todo. O sujeito, que se concebe como apartado da natureza, transfigurando-a na pura identidade interna consigo mesmo, descobre então “a sua história primordial no elemento pré-espíritual, na vida animal da espécie” (Adorno,

2009, p. 27).

O problema fundamental para compreender a passagem da violência e dominação naturais à dominação social é a *projeção*. Quando uma coisa é reduzida, pelo instinto ou pelo raciocínio, pela barriga ou pelo espírito (*ibid.*, p. 28), a uma função da autoconservação individual, ela é inferiorizada e tem a sua individualidade violada antes mesmo que se consume o ato da violência. A projeção é a sua condição de possibilidade, e esse “esquema antropológico sublimou-se até o cerne da teoria do conhecimento” (*ibid.*, p. 28). O predador instintivamente inferioriza a presa antes de saltar sobre ela para devorá-la; de modo semelhante, o sujeito inferioriza a natureza antes de digeri-la não com as suas presas, mas com as categorias puras do entendimento. Todo o mundo externo, dessa maneira, se torna a projeção do mundo interno: a extensão de suas demandas e necessidades, a sua existência como função da conservação do mundo interno.

Na “Dialética do Esclarecimento”, a projeção é discutida em particular na sexta tese dos “Elementos do Antissemitismo” (*DE*, pp. 174-186). Por um lado, ela é um componente natural de todo e qualquer ato perceptivo. Ela remete à história natural – à busca por alimento e à “combatividade com que as espécies animais superiores reagem ao movimento” (*DE*, 89). Faz parte do perceber o esforço por fixar, dentre o mutável dos acontecimentos, aqueles fenômenos que, sendo algo similares, podem ser por isso reduzidos à identidade. A identidade, nesse sentido, é uma ferramenta para a autoconservação, sem a qual o ato perceptível seria menos eficaz, conquanto mais preciso, já que levaria mais em conta as qualidades distintivas dos objetos.

A diferença constitutiva entre a lebre e o antílope é abstraída, por exemplo, no ato mesmo da predação, já que ambos são igualmente aptos a servir de presa. No limite, essa lógica se consoma na sociedade industrial, quando toda a natureza é virtualmente reduzida ao estatuto de matéria-prima. É a partir da utilidade que porta cada um dos entes naturais que a sua diversidade esmaece no processo industrial, cuja operação pressupõe a abstração das qualidades singulares e determinações imanentes na natureza.

Se a projeção é natural e espontânea a todo ato perceptivo, há uma forma patológica de projeção, que na “Dialética do Esclarecimento” é mobilizada para caracterizar a vida psíquica do antissemita. Cumpre notar, inicialmente, que a relação entre o antissemita e o judeu é análoga à relação genérica entre o sujeito e a natureza no âmbito do esclarecimento consumado como capitalismo monopolista. Com efeito, a falsa projeção caracteriza tanto o comportamento patológico do antissemita quanto a patologia pró-

pria ao esclarecimento: ambas dizem respeito à carência de reflexividade, à assimilação apressada do diverso à identidade, incapaz de recuperar o que se perde nessa redução.

Graças a essa analogia, a análise destas considerações antropológicas permite elucidar o problema geral da dominação da natureza interna como motor para o progresso do pensamento esclarecido. Ao mesmo tempo, quando o texto aponta para a possibilidade de dar cabo ao antissemitismo, ele avança com o argumento acerca do possível resgate do esclarecimento de sua própria carência de reflexividade.

A falsa projeção é o contrário da mimese: se “a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela” (DE, 174). O comportamento mimético pressupõe a semelhança entre o mundo externo e o indivíduo, e nessa medida “o exterior se torna [...] o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar”. A falsa projeção, ao contrário, transpõe o interior – os “impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem” (ibid.) – para o exterior, que passa a ser percebido como estranho e hostil. Esses impulsos, por sua vez, sempre remetem à mera natureza, da qual o sujeito quer se ver livre.

A projeção é um mecanismo psíquico antiquíssimo, mobilizado sempre que se trata de dirigir e concentrar as energias intelectuais contra um objeto em particular, como o caso de um predador que se lança contra uma presa e, em geral, “na empresa primitiva de subjugação dos animais” (DE, 180). Na civilização esclarecida, o delírio paranóico que caracteriza a mentalidade fascista mobiliza essa disposição originária. A partir dela, os indivíduos que aderem à ideologia aprendem a projetar fantasiosamente a figura de uma vítima, sobre a qual são despejados os impulsos violentos do sujeito que respondem, em realidade, à violência que a própria ordem social inflige contra os seus membros. O patológico na falsa projeção, nessa medida, é a incapacidade, da parte do sujeito, de distinguir *a posteriori* entre aquilo que, na sua percepção, advém do mundo externo e o que foi subjetivamente produzido por ele (DE, 176). Da mesma maneira, patológico no esclarecimento não é a projeção ela mesma, graças à qual a natureza pode ser expressa em função das demandas do esclarecimento, mas a incapacidade de distinguir, através da reflexão, entre o que é próprio da natureza e o que é fruto da projeção.

A projeção compreende a extensão das demandas internas ao mundo externo, o qual é reduzido a uma função da conservação do primeiro. A sua prevalência se explica pelo fato de que negligenciar as finalidades inerentes a outros entes naturais, ao invés

de refletir cuidadosamente sobre elas – o que significaria concebê-los na sua autonomia, *apesar* da parte que neles potencialmente compete à minha própria conservação –, provavelmente favoreceu a sobrevivência nos primórdios da história natural da espécie humana. Não há tempo para uma reflexão cuidadosa acerca dos elementos constitutivos da percepção quando se vive sob o imperativo da sobrevivência. Com efeito, a formação de um sujeito idêntico a si mesmo, assim como o sistema das coisas e a ordem fixa do universo são, “se dermos uma interpretação antropológica da crítica kantiana do conhecimento, o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida” (DE, 89). É essa, finalmente, a resolução materialista àquele problema da gênese do sujeito, que em Kant tinha ainda de se apresentar como um dado.

O argumento é remanescente de Nietzsche, que recorre também à história natural humana para explicar a origem do pensamento lógico, isto é, do conhecimento baseado na identidade e no princípio da não-contradição. Quem

não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica (2014, pp. 129-130).

A lógica surge do contexto natural, no qual predomina não a identidade, mas a diferença constitutiva entre todos os fenômenos: não existem entidades idênticas na natureza. O pressuposto da lógica seria, nesse sentido, a afirmação fundamentalmente ilógica de que a identidade existe no mundo.

Nietzsche mobiliza também, tanto quanto Adorno e Horkheimer, a “teoria da seleção” [*Selektionstheorie*] (DE, 182) para fundamentar antropológicamente o vínculo entre razão e dominação no contexto natural. Enquanto paradigma científico, o darwinismo é o conhecimento que ampara a aproximação entre o humano e o animal. Graças a ele, foi finalmente possível dispensar as explicações teleológicas para o fenômeno da vida, e deixou de ser necessário pressupor qualquer hipótese do desígnio para conceber a origem das formas de vida complexas. Darwin oferece a possibilidade de uma genuína resolução para a incompletude do sistema kantiano, na medida em que agora também o sujeito e as suas faculdades pode ser remetido à sua gênese no tempo. O próprio Kant, exprimindo ceticismo perante a possibilidade de uma tal descoberta, chegou a dizer que

é “absurdo para os seres humanos [...] esperar que possa surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama que seja segundo leis naturais que nenhuma intenção tenha ordenado” (2016, p. 296). Foi Newton quem, para Kant, descobrira uma explicação *constitutiva* para o conjunto de fenômenos de natureza mecânico-causal da realidade objetiva. Mas a vida não se explica em termos mecânico-causais, fato que Kant exprime ironicamente ao afirmar que a física newtoniana não seria capaz de explicar uma única haste de capim. Ora, “Kant não tinha ideia que, passado meio século, surgiria, na pessoa de Darwin, esse Newton das hastes de capim” (Lukács, 2018, p. 458).

A teoria da seleção toma parte também no que compreende a explicação para as origens do mecanismo projetivo. “Poder-se-ia dizer, **na linguagem da teoria da seleção e para maior clareza**”, nos dizem Adorno e Horkheimer,

que durante o período de formação do aparelho sensorial humano, sobreviveram os indivíduos nos quais a força dos mecanismos de projeção havia penetrado mais profundamente em suas capacidades lógicas rudimentares, ou nos quais essa força havia sido minimamente diminuída por um início precoce dos processos de reflexão (DE, 182).

Tanto quanto em Nietzsche, a seleção natural darwiniana é mobilizada tacitamente de modo a refutar as pretensões de pureza da atividade subjetiva. As origens naturais da subjetividade e da razão contestam a pretensa absolutidade das proposições lógicas que, não obstante a sua aparente autonomia das incertezas da natureza, originam-se elas também do mundo natural e da luta pela sobrevivência da espécie.

O pensamento identificador é um ato de violência contra os entes naturais, e isso inclui também outros sujeitos que, apesar da pretensão por se arrancar do mundo natural, permanecem constitutivamente ligados a ele. “Moldado por condições socioeconômicas e impulsionado por instintos de sobrevivência, o pensamento identificador reforça a dominação sob a forma conceitual quando ele compulsivamente identifica coisas particulares com conceitos universais” (Cook, 2014, p. 4).¹³

No entanto, a violência não é um ato de puro pensamento. Proposições lógicas não podem coagir nada e nem a ninguém, exceto quando ganham efetividade como atividade prática. O trabalho e a técnica continuam o pensamento identificador por outros meios: se o pensamento sugere a identidade em meio à semelhança, o trabalho de fato conforma, ou melhor, deforma as coisas de modo a realizar essa redução na prática. O

¹³ “Shaped by socioeconomic conditions and driven by survival instincts, identity thinking reinforces domination in conceptual form when it compulsively identifies particular things with universal concepts”.

ápice desse procedimento é a produção serial que se realiza na sociedade industrial. Mas a identidade é produzida pelo trabalho apenas de maneira assintótica, pois a subsunção do semelhante ao idêntico jamais se realiza plenamente: a matéria jamais se adequa completamente à forma sobre ela apregoada. Com efeito, o pensamento identificatório depende do trabalho, graças ao qual objetos diferentes tornam-se semelhantes o suficiente para que possam ser praticamente considerados como idênticos, o suficiente para que o pensamento da identidade seja verossímil, e não apenas um delírio solitário da consciência. Daí o fato de que, na objetividade ela mesma, o não-idêntico se torne cada vez mais ofuscado, na medida em que a técnica e a sua capacidade de intervenção se desenvolve.

Daí a tarefa do pensamento, da qual depende o progresso do esclarecimento: a reflexão acerca do não-idêntico que invariavelmente permanece em todo e qualquer procedimento identificatório. Isso envolve, no caso da natureza externa, o reconhecimento da subsistência e finalidade internas aos entes naturais. No caso da natureza interna, o reconhecimento da pregnância dos instintos e impulsos naturais. De modo que sejam mobilizados os meios técnicos à disposição para a satisfação das necessidades materiais de cada um dos indivíduos: tal é a dimensão instrumental da razão. A sua dimensão mimética, por sua vez, concebe a afinidade dos seres humanos com o restante da natureza e dos viventes, o que põe a exigência por satisfazer as necessidades humanas sem violar as necessidades intrínsecas do restante da natureza.

A dimensão instrumental do pensamento, o princípio da *ratio*, no lugar de ser objeto de enfática rejeição pela obra, é por outro lado vinculada ao seu contrário aparente, o qual também toma parte na dominação: a vida e os instintos. A razão germina já nos fins vitais da natureza: a vida – ao contrário do que afirma a crítica romântica da civilização, ao lado da qual a obra ocasional e equivocadamente é situada – não é a negação da razão instrumental, mas a sua expressão primeva sob a forma do instinto de autoconservação.

Adorno lembra que o esforço por resolver o entrelaçamento entre razão e dominação pela via das oposições binárias é sempre ideológico: o prova, por exemplo, a propaganda totalitária, a oscilar entre o apelo à máquina ou à vida, ao sentimento ou à razão, à natureza ou à cultura (*DE*, 219). Sem a mediação dialética, a “separação torna-se ideologia, exatamente a sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação” (Adorno, 1995, p. 183).

A razão é desvelada no seu entrelaçamento com os instintos e pulsões naturais. Por isso, não existe qualquer vitalismo enfático na “Dialética do Esclarecimento”, no sentido de um apelo à vida ou aos impulsos como alternativa a qualquer excesso de racionalidade no âmbito da modernidade. Insistir em um papel unilateralmente positivo que a vida ou os impulsos cumpram por si mesmos no argumento do texto é também resultado daquele enfoque excessivo no problema da razão instrumental. Graças a ele, o texto parece avançar implicitamente um programa de recuperação dos instintos vitais como resolução para as aporias do esclarecimento. Começamos a nossa exposição, aliás, mencionando a leitura de Stauth e Turner (1992), que entrevê no texto certa apologia irracionalista da espontaneidade da vida e dos impulsos, contra o logocentrismo característico da vida moderna. Ao contrário, a modernidade, em especial no âmbito do capitalismo monopolista, é denunciada no que ela *carece* de racionalidade. Ainda que a sua irracionalidade resulte, paradoxalmente, da radicalização do programa esclarecedor de racionalização do mundo.

Os impulsos vitais e a mimese, por isso, não servem como correção à razão calculadora pelo fato de que também os instintos são mobilizados na conservação da dominação e do sofrimento supérfluos. De um lado, o ego e o sujeito abstrato surgem em contraposição à tendência mimética por se perder no meio ambiente – “foi se enrijecendo contra isso que o ego se formou” (DE, 169). De outro lado, a maior parte das menções ao comportamento mimético refutam a oposição entre ego e mimese, na medida em que também a mimese é apresentada como componente da dominação. Ela é vinculada por exemplo, às práticas fascistas (DE, 172); ao “triunfo da publicidade na indústria cultural”, já que a personalidade é aí formada pela imitação compulsiva das mercadorias culturais (DE, 156); por fim, à própria reificação do pensamento – a *ratio* como mimese ela mesma, “mimese do que está morto” (DE, 63). Por *morto*, entenda-se aquilo que, na natureza, é compreendido como desprovido de interioridade, e logo de finalidade intrínseca. O que a natureza tem de morto é o que pode ser subsumido à causalidade mecânica, à dinâmica na qual objetos inertes são regidos por determinações extrínsecas, de modo que o seu movimento é cego e despropositado. A razão reduzida a órgão de cálculo se comporta da mesma maneira; os seus objetos, sejam eles coisas ou seres humanos, têm a sua interioridade abstraída e o seu movimento determinado a partir de finalidades que lhes são extrínsecas.

Assim, o pensamento que se vê como mero órgão de cálculo o faz precisamente

na medida em que imita uma natureza desencantada, já que ela é concebida como como desprovida de interioridade. Por fim – no que compreende o sentido epistemológico da autodestruição do esclarecimento –, a “imitação se põe a serviço da dominação na medida em que até o homem se transforma em um antropomorfismo para o homem”: também o homem termina reduzido a não mais que a somatória de impulsos nervosos empiricamente observáveis, e afirmar qualquer interioridade genuína, no sentido que anteriormente se deduzia da palavra *alma*, torna-se suspeito ao próprio esclarecimento (DE, 63).

O esforço por encontrar os fundamentos naturais da racionalidade conduz, por isso, a tendências opostas e igualmente formadoras da experiência perceptiva humana: a projeção e o seu contrário, a mimese. Ambas as tendências encontram-se igualmente arraigadas na constituição primitiva da racionalidade, de modo que o esforço genético do texto não leva a qualquer princípio único para a racionalidade. Fica aberta a questão acerca da relação entre razão e dominação: se ela existe, ela não subsiste solitária, mas se vê entrelaçada, desde milênios, a uma tendência oposta na qual encontra-se sempre repostas a possibilidade de uma conciliação com a natureza. Essa tendência compreende as aptidões miméticas da percepção humana, sem a qual a dimensão projetiva redundaria inevitavelmente naquele delírio paranóico que se manifesta efetivamente no fascismo (DE, 180).

Com efeito, a natureza “em si mesma não é nem boa [...] e nem nobre”: como “modelo e objetivo, ela representa o antiespírito, a mentira e a bestialidade” (DE, 237). Nenhuma regressão ao contexto natural traz consigo a possibilidade do fim da dominação. Nem a natureza é o antídoto para a cultura, nem a vida para a racionalidade: mas a própria razão que rememora a si própria como vinculada à alteridade que ela pretende dominar. A rememoração é a capacidade que distingue a razão da mera natureza. Graças a tal capacidade, a civilização se torna apta a cumprir com a promessa de superar a natureza. O esquecimento, por outro lado, é a condição para a emergência da barbárie. “O perigo que ameaça a prática dominante e suas alternativas inevitáveis não é a natureza – a natureza, muito ao contrário, coincide com ela –, mas sim o fato de recordar a natureza” (DE, 238). Nesse ponto, as soluções para o problema da reversão do esclarecimento em mitologia são simétricas: não regredir nem à natureza e nem a estágios primevos da cultura, mas recordar – na natureza: o infinito sofrimento constitutivo da história dos viventes; na cultura: a esperança passada, mas sempre repostas, de

que esse sofrimento pode ser mitigado (DE, 15).

A razão que recorda a natureza encontra a si mesma na vida animal. Ela descobre que na “alma do animal já estão plantados os diferentes sentimentos e necessidades do homem e, inclusive, os elementos do espírito” (DE, 230). Por isso, a recordação consequente da vida animal permite a reposição das finalidades da vida social em direção à supressão do sofrimento supérfluo e satisfação das necessidades materiais. A técnica é a aptidão para tal, e ela o faz quando ordena a relação entre a natureza e a humanidade (Benjamin, 2022, p. 65). Essa é a única verdadeira dominação da natureza: superar a autoconservação como imperativo último de toda a vida, “encanto sem saída do mundo animal” (Adorno, 1977, p. 349), na medida em que se garante a conservação de todos. A razão realiza os seus fins naturais, no lugar de se evadir deles. O sujeito descobre em si, ao lado do ímpeto por sobrepujar o meio e os outros viventes, o desejo por conciliar-se com a natureza.

Ao mesmo tempo, a razão é também a capacidade emergente com a qual a natureza exprime a si mesma. “Todo animal”, nos dizem Adorno e Horkheimer, “recorda uma desgraça abissal [*abgründiges*] ocorrida em tempos primitivos” (DE, 231). Tal recordação permanece, entretanto, plasmada imediatamente em sua compleição física, no olhar de terror, na expressão primitiva da dor não elaborada, sedimento de incontáveis gerações em perpétua luta pela sobrevivência. Mas a razão, se emerge como instrumento dessa mesma luta, porta também a capacidade de nomear o sofrimento, fixando-o à parte do fluxo dos acontecimentos.

A carência de razão, por extensão, é o que “exila eternamente o animal em sua figura, a não ser que o homem, que **é um com ele pelo passado**, descubra a fórmula salvadora e com ela abraque no fim dos tempos o coração de pedra da infinitude [*Unendlichkeit*]” (DE, 230, trad. modificada). O ser humano se identifica com o animal ao recordar do seu próprio passado, e com isso libera a razão para além da figura restritiva da identidade. Ele se torna capaz de reconhecer propósito intrínseco ao conjunto de entes naturais, reconhecimento sem o qual a sua própria vida racional permanece desprovida de propósito. Liberdade, nesse sentido, significa não a negação da natureza, mas depende da “consciência crítica e autocrítica da nossa própria história natural” (Cook, 2014, p. 33).

A conciliação entre razão e natureza depende de uma conciliação, por sua vez, entre as dimensões instrumentais e mimética da racionalidade. A vida, compreendida

como o movimento no qual a matéria se arranca das relações mecânico-causais, é a possibilidade emergente da *experiência*, isto é, possibilidade da realização reflexiva de uma singularidade no tempo. Por isso, nos diz Hegel, a passagem para a natureza orgânica é a passagem “da prosa para a poesia da natureza” (1997, p. 346). Se a prosa assume de antemão o significado das palavras, assim como a sua organização a partir de uma sintaxe já definida, a poesia estipula, a partir de critérios e exigências que são internos ao seu discurso, tanto o sentido das palavras quanto as suas regras de associação. Da mesma maneira, o organismo se arranca, em seus momentos determinantes, do fluxo externo dos fenômenos; ele toma a natureza como matéria para produzir a si mesmo a partir de demandas que lhe são internas.

A vida possui, ao lado do instinto da autoconservação e do enrijecimento egoico que dele resulta, a “a tendência a perder-se em vez de impor-se ativamente no meio ambiente, a propensão de se largar, regredir à natureza” (DE, 212). Por isso o sujeito não é apenas esse enrijecimento, mas porta também a capacidade de realizar reflexivamente a potencialidade produtiva presente em todos os viventes. Para tal, ele deve superar a natureza retendo-a: deve separar-se dela, na medida em que torna conscientes as possibilidades reflexivas inerentes à matéria animada, compreendendo-se como entidade singular capaz de se considerar a parte do fluxo dos fenômenos; recupera-a, pois compreende que a sua riqueza é a riqueza de suas experiências sensíveis – a “profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa” (DE, 176). Apenas nos interstícios entre mimese e projeção, jogo dialético mediado pela reflexão cuidadosa, é que a racionalidade pode prover uma experiência rica para o sujeito.

A conciliação entre as disposições aparentemente opostas da razão significa também a conciliação entre as tendências à diferenciação e à dissolução perante o meio externo. O sujeito, na sociedade radicalmente esclarecida, recorda ainda um contexto natural ameaçador, que ele intui como presente no próprio tecido social. Mas ele permanece em sua oposição ao meio externo apenas na medida em que o contexto natural se prolonga em uma totalidade social que se conserva ainda como ameaçadora à subsistência dos indivíduos. Por outro lado, no seio de uma comunidade humana conciliada – totalidade social cujos fins coincidem com a subsistência do indivíduo, e na qual ele encontra condições para o livre desenvolvimento de sua riqueza subjetiva –, o sujeito pode abandonar-se produtivamente em uma segunda natureza que, diferentemente da

primeira, é capaz de sustentar o seu abandono sem dissolvê-lo e, precisamente pela via de tal abandono, confirmá-lo em sua singularidade. Nessa objetividade produzida pela atividade que é livre e socialmente determinada, o pensamento poderia finalmente abandonar a si mesmo “sem reservas à impressão que o sobrepaja”, superando finalmente “a mórbida solidão em que está presa a natureza inteira” (*DE*, 176).

CONCLUSÃO

Não só a razão de milênios – também a sua loucura se revela em nós. É perigoso ser herdeiro.

Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

Avançar com o machado afiado da razão e não olhar à direita nem à esquerda, para não sucumbir ao horror que acena das profundezas da selva.

Walter Benjamin, *Passagens*

O curso da nossa investigação teve como ponto de partida o conjunto de objeções que tomam a obra de Adorno e Horkheimer como exemplar de um modelo insustentável de crítica social. Isso na medida em que o problema do esclarecimento seria apresentado desde uma perspectiva transhistórica, e a sua dimensão regressiva compreendida a partir de uma antropologia fundacionista que remetia a certa disposição, arraigada na natureza humana e independente dos acontecimentos históricos, cujo acabamento envolve fatalmente a irrupção da barbárie no seio da civilização esclarecida.

A dominação da natureza seria o motor subjacente a todas as formações histórico-sociais. A noção compreende o impulso por mobilizar a razão como órgão de cálculo, instrumento para a dominação da natureza externa à sociedade e, por extensão, para a dominação social entre os próprios seres humanos; e igualmente, para a dominação da natureza pulsional interna a cada ser humano. A catástrofe civilizatória do nazifascismo, de um lado, e do capitalismo monopolista de outro lado, seriam desdobramentos necessários desse pressuposto do desenvolvimento civilizacional.

A crítica social, por sua vez, seria um empreendimento disparatado, na medida em que o prognóstico da obra apresentaria as instituições e práticas sociais como impotentes perante a imposição sempre reiterada da dominação social como necessidade antropológica e transhistórica. A política e a mobilização social, no lugar de combaterem de fato a dominação, no limite não fariam mais que reiterar os princípios que deveriam ser superados em primeiro lugar. Todo o mundo da cultura, enfim, seria marcado por certa lógica da regressão, já que ele deriva, no todo, de princípios regressivos inextrincáveis da natureza humana.

Se o vício primevo da dominação da natureza abrange toda a cultura, a crítica não faz mais que girar em falso, já que ela não pode tomar nada que encontra na vida social como pressuposto normativo para a sua justificação. Não haveria qualquer potencial,

implícito ou não, presente no mundo da cultura, que fosse capaz de apontar para a superação da dominação.

Contra a deficiência normativa que o discurso crítico da “Dialética do Esclarecimento” apresenta, essa posição interpretativa sugere uma *deflação* do modelo crítico da obra, a envolver dois passos correlatos. Primeiro, a restrição de sua abrangência temporal, através de uma historicização do problema do esclarecimento capaz de reconduzir a crítica às fronteiras temporais da modernidade burguesa. Segundo, a supressão da dimensão propriamente *especulativa* do argumento, isto é, o esclarecimento deixaria de ser um problema epistemológico e antropológico, que envolve a gênese e desenvolvimento da racionalidade humana como vocação para o desencantamento da natureza e das representações obscuras e mitificadoras do pensamento, o que corresponde a um processo que se desdobra desde as origens primevas da razão, ainda no seio da natureza e como órgão para a autoconservação da espécie.

A nossa resolução para o problema, ao contrário, envolve levar a sério a dimensão especulativa da obra, com a convicção – e essa vem sendo a nossa hipótese de leitura – de que, caso adequadamente compreendida, ela não interdita a possibilidade de um discurso crítico historicamente situado e passível de justificação, ainda que não nos termos de uma referência normativa dedutível das atuais formas de vida sociais.

Em primeiro lugar, buscamos uma alternativa à compreensão dualista de esclarecimento, preferindo, no lugar, um conceito unificado, ainda que internamente contraditório devido à cisão real que se manifesta no tecido social das sociedades esclarecidas. A consequência dessa abordagem é que o próprio fenômeno histórico e social da modernidade e da modernização devem ser apreendidos de maneira não-dualista. No lugar de dois polos opostos, barbárie e civilização são um e o mesmo objeto contraditório, e nessa medida sempre sujeito à reversão dialética que se manifesta sempre que a regressão social irrompe como que entrelaçada ao próprio progresso.

Buscamos mostrar que a compreensão dualista de esclarecimento é condicionada por uma compreensão dualista do próprio fenômeno civilizatório, que aparta a barbárie da civilização, a regressão do progresso, a irracionalidade e o mito da razão esclarecida. Contra essa abordagem, enfatizamos a maneira com que a mediação dialética considera a maneira como um objeto, se ele é contraditório, passa para o seu contrário através de um processo a ele imanente, a sua negação sendo interna ao seu campo de determinações.

Avançar com uma interpretação especulativa do texto envolve precisar exata-

mente aquele movimento no qual a dominação e violência que se manifestam na modernidade são remetidas a uma genealogia, processo constitutivo que atravessa diferentes épocas históricas e demanda a recuperação de certas disposições naturais constitutivas do progresso do esclarecimento.

De novo, é a dominação da natureza o problema que concentra o tópico dos fundamentos genealógicos para a dominação social, expressão da pregnância do mito no seio das sociedades esclarecidas e, concomitantemente, da barbárie no seio do progresso civilizacional. São impulsos originários humanos, que no limite apontam para a violência natural e para o processo da emergência do sujeito e da consciência da natureza, que determinam a dominação social. Esse processo é consumado no âmbito do capitalismo monopolista, fase na qual Adorno e Horkheimer discernem a realização da tendência do esclarecimento à autodestruição. É na modernidade tardia que a dominação da natureza se realiza em escala telúrica (DE, 52). O capitalismo monopolista compreende, assim, certa atualização historicamente específica desse fundamento antropológico da compleição humana.

Mas a atualização histórica tem prioridade na ordem das determinações em relação ao fundamento antropológico, que é um primeiro apenas na ordem do tempo. Essa compreensão reversa do processo genealógico, em que a manifestação detém prioridade sobre a essência, a história sobre o fundamento, o acidente sobre a substância, é o que caracteriza o procedimento especulativo do texto, que é ao mesmo tempo a *negação determinada* da ideia de filosofia da história, ou o que é o mesmo, de um princípio unificador para as diversas fases da história. Por fim, glosamos o mote da recordação da natureza no sujeito de modo a enfatizar a dimensão emancipatória do texto, que acompanha cada um de seus ensaios e prevê sempre a possibilidade de uma reviravolta histórica no que compreende as aporias do esclarecimento e a pregnância da dominação social.

O que na obra recebe o nome de “antropologia dialética” (DE, 17) – problema que pertence àquele rol de questões que permaneceram como um “*work in progress*” – dá pistas importantes acerca do procedimento antropológico do texto. A ideia de uma antropologia dialética encerra o prefácio de 1944, e é apresentada como horizonte teórico em particular das “Notas e esboços”. O conjunto de textos esparsos que compõem esta seção, espécie de apêndice da obra, pertencem “ao horizonte intelectual dos estudos precedentes, sem encontrar aí o seu lugar, e em parte traçam um esboço provisório

de problemas a serem tratados num trabalho futuro. A maioria deles refere-se a uma **antropologia dialética**” (DE, 17).

O termo, conquanto não seja explicitamente desenvolvido, remete a dois significados complementares, que podem ser deduzidos dessa peculiar combinação de palavras – antropologia e dialética –, e de certas orientações da obra que se manifestam de modo mais concentrado em alguns dos fragmentos da sua seção final.

Uma antropologia, no sentido filosófico do termo, compreende o esforço por conceber a ideia de homem: a sua natureza, a sua compleição e disposições específicas. Discernir o específico na natureza do homem envolve, naturalmente, contrapô-lo àquilo que dele difere. Com efeito, em “O homem e o animal” (DE, 229-237) ficamos sabendo que, na “história europeia, a Ideia de homem exprime-se na maneira pela qual ele é distinguido do animal”.

O fragmento sobre o tema é excepcionalmente extenso e desenvolvido, o que leva Gerard Raulet a aproximá-lo mais dos ensaios completos antecedentes que dos esboços da parte final. Além disso, ele “atesta a fundamental importância que a reflexão antropológico-filosófica possui para os objetivos perseguidos pela *Dialética do Esclarecimento*” (2017, p. 102).¹⁴

Com efeito, eis o primeiro significado que a “antropologia dialética” assume na obra: a compreensão antropológica do homem, se é dialética, deve levar em conta as determinações provenientes do que se toma como a negação do homem, alteridade contra a qual o homem se distingue: a sua natureza animal. O mote se refere, por evidente, a um fundamental desiderato teórico do texto, qual seja, a recordação da natureza no sujeito.

O segundo significado que se pode deduzir da expressão compreende aquele movimento no qual o que tipicamente se toma como secundário – o acidente, a manifestação, a atualização histórica – ganha prevalência, no curso mesmo do desenvolvimento contraditório dos diferentes estágios de um dado processo, sobre o tido como primário – a substância, a essência, o fundamento.

Para compreender essa inversão de prioridades, recorramos uma vez mais àquele interlocutor subterrâneo, porém central, não apenas da “Dialética do Esclarecimento”, mas de toda a obra de Adorno. Hullot-Kentor situa Darwin nessa posição, na medida em

¹⁴ “[...] bezeugt die grundlegende Bedeutung der philosophisch-anthropologischen Reflexion für das von der Dialektik der Aufklärung verfolgte Ziel”.

que o motivo central da filosofia adorniana é pensar

como a vida poderia ser mais do que a luta pela autoconservação [...]. Isso é o que, necessariamente mais do que qualquer outra coisa, o faz confrontar-se com Darwin, já que na história do pensamento moderno foi Darwin quem mais formidavelmente estabeleceu o *esse conservare* como um *nec plus ultra*” (2009, p. 103).

Se Adorno intenta ultrapassar a Darwin, ele o faz na medida em que toma a sua teoria como fundamentalmente verdadeira, e em um sentido específico: Darwin permite reconhecer “o conteúdo primitivo de toda a realidade, incluindo a sociedade humana como um todo” (*ibid.*). Assim como as práticas humanas são sedimentadas nas instituições histórico-sociais e nos objetos da cultura em geral, as práticas e modos de vida da história natural – aqui no sentido estrito, não adorniano do termo – das formas de vida são sedimentadas na compleição física e psíquica dos indivíduos de uma dada espécie. Esses sedimentos da história natural, se não podem ser eliminados, são *atualizados* em certo contexto ambiental ou cultural. Darwin ensina, como vimos, que o ser humano permanece vinculado à natureza devido à sua animalidade. Mas a animalidade não é nenhuma essência fixa ou imutável, e sim um depósito de predisposições, cuja forma de manifestação é determinada pelo contexto no qual essas predisposições ganham efetividade.

Se é verdade que a crítica da razão leva certamente a pressupostos antropológicos, a efetivação desses pressupostos no âmbito da sociedade radicalmente esclarecida é contraditória, e a resolução dessa contradição encontra-se sujeita ao devir histórico da razão e de seu mundo objetivo. A história, conquanto tenha se realizado apenas parcialmente, significa a capacidade de modular as disposições que se originam nas profundezas do desenvolvimento natural humano. O paradigma darwiniano, mais do que uma explicação para a diferenciação das espécies através da seleção natural, significa algo de mais profundo na história do pensamento: ele representa o “golpe mortal na teleologia”, tal como proclamara efusivamente Marx (*apud Lecourt, 2021, p. 141*), à ocasião de uma primeira leitura de “A origem das espécies” [1859]. Por teleologia, entenda-se o pressuposto de toda a tradição teológica que imputa à natureza e à história uma *origem pelo desígnio* e um *destino pela providência*. Desde Darwin, é a própria ideia do humano como *causa final* da natureza que cai por terra.

Horkheimer apresenta a dimensão disruptiva do paradigma darwiniano ao descrever a maneira com que a noção de seleção natural “chocou com conceitos metafísicos

de evolução, prevalecentes de Aristóteles a Hegel”. Darwin “concebeu a evolução como uma sequência cega de eventos, na qual a sobrevivência depende da adaptação às condições de vida, e não como o desdobramento de entidades orgânicas de acordo com suas enteléquias” (Horkheimer, 2015, p. 139).

A seleção natural não prescreve nenhuma finalidade que possa ser afirmada independentemente do processo histórico de constituição dos organismos vivos. Esse processo é contingente tanto por depender das condições mutáveis do ambiente, quanto dos processos indeterminados de mutação. O desenvolvimento dos seres vivos demonstra, desde uma perspectiva darwiniana, que não existe qualquer primazia da forma sobre a matéria: o acidente e a contingência triunfam sempre sobre qualquer essência predeterminada, tal como prova a lenta, mas derradeira transformação das espécies.

Se não existe um princípio formal à parte da dinâmica material e que determina o desdobramento ulterior dos processos naturais ou históricos, a lógica de um dado desenvolvimento só pode ser apreendida retroativamente. Daí a máxima, sempre reapropriada pela tradição marxista, de que o homem é a chave da anatomia do macaco, e não o contrário. Deixando de lado o fato de que um humano é um macaco – já que pertence à família dos grandes símios, ao lado dos orangotangos, gorilas, chimpanzés e bonobos –, esse mote assevera que o ser humano não estava teleologicamente pressuposto nos símios inferiores como a sua *causa final*, mas ele é fruto de processos contingentes – quer dizer: a sua emergência pode ou não ter ocorrido, e nada garante que ela se conserve perenemente – que só podem receber fundamento *a posteriori*, pelo exercício retrospectivo do pensamento.

No prefácio da “Fenomenologia do Espírito”, Hegel contraria a tese de que a filosofia apreende corretamente o seu objeto quando lhe descobre o fundamento ou a finalidade. Ao contrário, “a coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu *vir-a-ser*” (2014, pp. 26-7). A verdade não é um dado, mas um processo apreensível apenas em seu desdobramento e atualização históricas. Por isso, são apressadas todas as conclusões que deduzem da reflexão acerca de uma natureza originária humana, para além da especificidade liberal-burguesa, e mesmo da especificidade natural humana, qualquer postulado de um desenvolvimento posterior fixo e previamente determinado. Hegel antecipa, pela via especulativa, conclusões semelhantes àquelas descobertas posteriormente por Darwin, pela via da investigação naturalista: não há qualquer finalidade que não

aquela apreensível no interior dos processos históricos.

Por isso, a afirmação de um princípio *antropológico* para o desenvolvimento civilizacional – a dominação da natureza, do qual se deduz os laços genéticos entre razão e dominação – não significa a afirmação de um inelutável desenvolvimento da história no sentido de sempre reiterar esse fundamento. Se o progresso até então foi majoritariamente pautado pela repetição histórico-natural da dominação, é apenas na medida em que, até o momento, o conjunto de formações histórico-sociais que caracterizaram a forma dominante de esclarecimento não permitiram a atualização da razão sob uma forma outra que não aquela na qual a dominação se apresenta como laço social totalizante.

O capitalismo moderno seria, apesar de toda a sua pregnância, nada mais que uma atualização, tão contingente como todas as outras, do entrelaçamento genético entre razão e dominação sob uma figura sócio-econômica específica (Pissardo, 2011, p. 145). Nela, como vimos, o esclarecimento torna-se autodestrutivo, a razão se apresenta como internamente cindida e se objetiva sob a forma de um sistema social antagônico, que encerra dentro de si virtualmente toda a vida social.

Habermas é quem primeiro interpreta a obra nesse sentido, ao afirmar que Adorno e Horkheimer teriam considerado o pensamento identificador como estrutura fundamental, frente à qual a forma da mercadoria seria “meramente a forma histórica na qual o pensamento identificador emprega sua eficácia histórica universal e determina as formas de interação próprias na sociedade capitalista”. Como aponta ainda Pissardo (*ibid.*, p. 133), em certo sentido, a leitura habermasiana está correta: de fato, a sociedade capitalista é a instanciamento de um princípio mais abrangente, que é o pensamento identificador. Contudo, ela está errada por afirmar que a forma da mercadoria seria “meramente” essa instanciamento: na verdade, do ponto de vista materialista de uma antropologia dialética, o fundamento é que “meramente” é um primeiro, frente ao qual a instanciamento histórico-social é que possui potencial retroativo estruturante.

Todo o nosso esforço por destacar a dimensão utópica e emancipatória do texto teve o intuito de demonstrar que uma antropologia dialética, se afirma uma natureza humana que é ao mesmo tempo um princípio constitutivo da sociabilidade, o faz apenas em termos antinômicos e contraditórios: a racionalidade, se é invariavelmente entrelaçada com história natural da dominação e da violência, não deixa por isso de oferecer a cada nova atualização histórica uma dupla disposição, capaz tanto de repôr a domi-

nação como princípio estruturante, quanto de conduzir o pensamento identificatório para outras finalidades e relações sociais, concorrendo, no limite, para a emancipação de toda a natureza sob a figura do sujeito sensível. De um ponto de vista exclusivamente antropológico, ambas as possibilidades são igualmente demonstráveis. Apenas o recurso à história nos permite discernir qual dessas disposições se tornou predominante, assim como o motivo pelo qual essa predominância cumpre um papel análogo àquele que as filosofias idealistas a ela apregoam: o de um princípio primeiro, transcendente ao desenvolvimento histórico.

Ao fim e ao cabo, o fato de que a dominação é também a continuação de tendências naturais não a transforma em uma fatalidade inelutável. Por outro lado, o fato de que a dominação, hoje, é sobredeterminada pela vida social, e não mais pela natureza, igualmente não garante que a sua superação seja uma possibilidade decidida de antemão, isso por ser a sociedade ainda histórico-natural. Aquela noção de natureza como força cega e inelutável corresponde, em verdade, à compreensão, obscura e semiconsciente, da sociedade moderna de si mesma. Tal como prevê o mecanismo da falsa projeção, essa compreensão é projetada à natureza externa, pois compreende traços dos quais a ordem social se quer ver apartada, e que não reconhece como sua: a determinação das relações entre as suas partes desde uma lógica extrínseca às finalidades conscientes humanas. Quanto à própria natureza, ela certamente é mais do que isso: mas o assunto extrapola a presente investigação.

Peter Hohendahl, fazendo referência à tese de uma dialética do esclarecimento, nos diz que, por um lado, “se pode plausivelmente concordar que, em todas as situações históricas conhecidas por nós, a interação humana vem sendo determinada pela dominação”. Contudo,

não se segue *eo ipso* que esse *insight* possa ser generalizado e extrapolado para o futuro [...]. A questão que surge então é de que modo os seres humanos podem escapar à sina do poder, como eles podem se tornar mestres da própria história. Essa é obviamente a questão marxiana central (1991, p. 120).¹⁵

É célebre a afirmação de que nada além do hábito – ou o que é o mesmo, a segunda natureza – nos diz que o sol deve nascer amanhã. Que se diga o mesmo sobre a domi-

¹⁵ “While we can possibly agree that in all historical situations known to us human interaction has been determined by domination, it does not *eo ipso* follow that this insight can be generalized and extrapolated into the future [...]. The question then arises whether and how human beings can escape the fate of power, how they can become masters of their own history. This is obviously the central Marxian question”.

nação: mesmo que ela se imponha, tal como o nascer do sol, com a aparência de uma necessidade fatal. Ao menos se pode nutrir a certeza de que são algo maiores as chances de um crepúsculo derradeiro daquele “sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie” (*DE*, 43), do que de nossa anã amarela que, como nos informa a ciência, deve nascer ainda por mais alguns bilhões de anos terrestres.

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

ADORNO, Theodor. **Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden**: Band 8. Soziologische Schriften I. Edição: Rolf Tiedermann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

_____. **Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden**: Band 10. Kulturkritik und Gesellschaft. Edição: Rolf Tiedermann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977a.

_____. The Idea of Natural History. **Telos: Critical Theory of the Contemporary**, Telos Press, v. 1984, n. 60, p. 111–24, 1984.

_____. **Minima Moralia**: Reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Editora Ática, 1992.

_____. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: PALAVRAS e sinais: Modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. P. 202–229.

_____. Anotações sobre Kafka. In: PRISMAS: crítica cultural e sociedade. São Paulo: Ática, 1996. P. 239–271.

_____. A educação contra a barbárie. **Centro de Hermenêutica do Presente**, Editora da Universidade Federal de Rondônia (edufro), Porto Velho, RO, v. 15, n. 203, p. 2–14, 2006.

_____. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. Ideia de história natural. In: PRIMEIROS escritos filosóficos. São Paulo: Unesp, 2018. P. 457–483.

_____. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. Reflexões sobre a teoria de classes (1942). **Crítica Marxista**, n. 50, p. 259–273, 2020.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: Fragmentos Filosóficos. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. **Dialectic of Enlightenment**: Philosophical Fragments. Tradução: Edmund Jephcott. California: Stanford University Press, 2002.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: **ESCRITOS sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Tradução: Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. P. 121–156.

_____. **Passagens (3 volumes)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

_____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BENJAMIN, Walter. Para o planetário. In: RUA de mão única: infância berlinense. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. P. 64–65.

HORKHEIMER, Max. The End of Reason. **Studies in Philosophy and Social Science**, v. 9, n. 3, p. 366–388, 1941.

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. In: OS pensadores: textos escolhidos – Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 117–161.

_____. **Gesammelte Schriften Band 12**: Nachgelassene Schriften 1931-1949. Frankfurt am Main: Fischer Verlag GmbH, 1985.

_____. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. In: GESAMMELTE Schriften, Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main: Fischer Verlag GmbH, 1987. P. 11–290.

_____. Autoritärer Staat. In: GESAMMELTE Schriften, Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main: Fischer Verlag GmbH, 1987a. P. 293–319.

_____. **Teoria Crítica**: Uma documentação. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____. Reason against itself: some remarks on Enlightenment. In: **What is Enlightenment?** eighteenth-century answers and twentieth-century questions. Edição: James Schmidt. Berkeley: University of California Press, 1996. P. 359–367.

_____. **Gesammelte Schriften Band 17**: Briefwechsel 1941-1948. Frankfurt am Main: Fischer Verlag GmbH, 1996a.

_____. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. **Praga**, n. 7, p. 121–132, 1999.

_____. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. Sobre a sociologia das relações de classe. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 26, n. 1, p. 141–164, 2021.

_____. **Crepúsculo**: Notas alemãs (1926-1931). Tradução: Luiz Philipe de Caux. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. Arbeitslohn [1849]. In: WERKE: Band 6. Berlin: Dietz Verlag GmbH, 1961. P. 535–557.

_____. Speech at the anniversary of "The People's Paper". In: COLLECTED Works of Marx & Engels: 1855-56, v. 14. Londres: Lawrence & Wishart, 1980. P. 655–656.

_____. **A ideologia alemã**: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A sagrada família**: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **O capital: crítica da economia política**: livro 1: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. São Paulo: Boitempo, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABROMEIT, John. **Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School**. New York: Cambridge University Press, 2011.

_____. Genealogia e historicismo crítico: dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 22, n. 2, p. 13–38, 2017. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/138840>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

ALLEN, Amy. Reason, power and history: Re-reading the “Dialectic of Enlightenment”. **Thesis Eleven**, v. 120, n. 1, p. 10–25, 2014.

ANDERS, Günther; EATHERLY, Claude. Commandments in the Atomic Age. In: BURNING Conscience: The case of the Hiroshima pilot, CLAUDE EATHERLY, told in his letters to GUNTHER ANDERS, with a postscript for American readers by ANDERS. New York: Monthly Review Press, 1962. P. 11–20.

ARANTES, Paulo Eduardo. **O mundo como alvo**: Uma genealogia da militarização contemporânea. [S.l.], 2019. Disponível em: <<https://sentimentodadialetica.org/dialetica/catalog/book/110>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

BACON, Francis. **Novum Organum**: ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução: Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BERNSTEIN, Jay M. **Adorno**: Disenchantment and Ethics. New York: Cambridge University Press, 2001.

BRANSEN, Jan; REIJEN, Willem van. The Disappearance of Class History in “Dialectic of Enlightenment”: A Commentary on the Textual Variants (1944 and 1947). In: DIALECTIC of Enlightenment: Philosophical Fragments. California: Stanford University Press, 2002. P. 248–252.

BRAUNSTEIN, Dirk. **Adorno’s critique of political economy**. Tradução: Adam Baltner. Boston: Brill, 2022.

CATALANI, Felipe. **Filosofia moral no mundo do pós-guerra**: Estudo sobre Adorno. 2018. Diss. (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11092019-153213/pt-br.php>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

_____. A inocência perdida das forças produtivas: O progresso das armas e as origens da “discrepância prometéica” (Walter Benjamin, Günther Anders). **Limiar**, v. 9, n. 17, p. 102–127, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/13548>>. Acesso em: 24 mar. 2024.

CAUX, Luiz Philipe de. **A imanência da crítica**. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2021.

COMAY, Rebecca; RUDA, Frank. **The Dash**: The other side of absolute knowing. Cambridge: The MIT Press, 2018.

COOK, Deborah. **Adorno on Nature**. New York: Routledge, 2014.

COSTA, Virgínia Helena Ferreira da. Apresentação à edição brasileira. In: ADORNO, Theodor. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019. P. 13–28.

DEMIROVIĆ, Alex. **Der nonkonformistische Intellektuelle**: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

_____. Continuar, ou o que significa falar da atualidade da teoria crítica? **Remate de Males**, v. 30, n. 1, p. 9–24, 2010. Disponível em:

<<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636261>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

DEMIROVIĆ, Alex. Vernunft und Emanzipation. In: DEMIROVIĆ, Alex; BITTLINGMAYER, Uwe H.; FREYTAG, Tatjana (org.). **Handbuch Kritische Theorie**. Wiesbaden: Springer, 2019. P. 187–209.

DUARTE, Rodrigo. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

DUBIEL, Helmut. **Theory and Politics: studies in the development of Critical Theory**. Tradução: Benjamin Gregg. Cambridge: MIT Press, 1985.

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

ESPINOSA. **Ética: Demonstrada em Ordem Geométrica**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2018.

EVANS, Justin. The “Dialectic of Enlightenment” as parody of anti-enlightenment thought. **Constellations**, v. 27, n. 3, p. 482–495, 2020.

FERNANDES, Simone. **A dimensão subjetiva da dominação social: a recepção de Nietzsche na Teoria Crítica de Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940**. 2019. Diss. (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-04092019-123838/pt-br.php>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

_____. Os fragmentos de uma teoria de *rackets* e a Dialética do Esclarecimento: apresentação à tradução de “Sobre a sociologia das relações de classe” (1943), de Max Horkheimer. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 26, n. 1, p. 127–140, 2021. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/178007>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Nova Methodo** (1796-99). Tradução: Daniel Breazeale. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

FLECK, Amaro. **Theodor Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo**. 2015. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/135130>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

_____. Da crítica imanente à crítica do sofrimento: a justificação normativa na obra tardia de Adorno. **ethic@**, v. 15, n. 1, p. 65–84, 2016a. Disponível em: <<https://>

[//periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p65](https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p65)>. Acesso em: 17 mar. 2024.

FLECK, Amaro. *Necessária, mas não suficiente: Sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno*. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21, n. 2, p. 13–29, 2016. Disponível em: <<https://.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123988>>.

FLECK, Amaro; CAUX, Luiz Philipe de; PUCCIARELLI, Daniel. *Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno*. **ethic@**, v. 20, n. 2, p. 566–583, 2021. Disponível em: <<https://.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123988>>. Acesso em: 12 dez. 2023.

FLECK, Amaro; PUCCIARELLI, Daniel. *Protoparentesco, homologia, isomorfia: transições intercategoriais na teoria crítica de Adorno*. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 18, n. 1, p. 109–126, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2016v15n1p65>>. Acesso em: 24 mar. 2024.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GAY, Peter. *The Living Enlightenment*. In: TANNER Lectures on Human Values, vol. 19. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1998. P. 69–90. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/g/Gay98.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2023.

GENEL, Katia. *Livres*. **Actuel Marx**, v. 54, n. 2, p. 199–215, 2013. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2013-2-page-199.htm>>. Acesso em: 30 dez. 2023.

GORDON, Peter E. **Adorno and existence**. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: Doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): II – A filosofia da natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica**: 1. a doutrina do ser. Tradução: Christian Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: MARCAS do caminho. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. P. 121–156.

HELMLING, Steven. “Immanent Critique” and “Dialectical Mimesis” in Adorno and Horkheimer’s *Dialectic of Enlightenment*”. **boundary 2**, v. 32, n. 3, p. 97–117, ago. 2005.

HERF, Jeffrey. **O modernismo reacionário**: tecnologia, cultura e política na república de Weimar e no Terceiro Reich. São Paulo: Ensaio, 1993.

HOGH, Philip. Two sorts of natural history: on a central concept in critical theory and ethical naturalism. **European Journal of Philosophy**, Wiley, v. 30, n. 4, p. 1248–1267, 2020. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12808>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

_____. Die gesellschaftliche Destabilisierung der Natur und die Rückkehr des Naturschreckens: Kritische Überlegungen zum Anthropozän. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, v. 69, n. 6, p. 1020–1035, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0081>>. Acesso em: 28 dez. 2023.

HOHENDAHL, Peter Uwe. **Reappraisals**: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory. New York: Cornell University Press, 1991.

HÖLDERLIN, Friedrich. **A morte de Empédocles**. Tradução: Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2020.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2013.

HONNETH, Axel. The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The “Dialectic of Enlightenment” in Light of Current Debates in Social Criticism. Tradução: John Farrell e Siobhan Kattago. **Constellations**, v. 7, n. 1, p. 116–127, 2000.

HULLOT-KENTOR, Robert. Back to Adorno. **Telos: Critical Theory of the Contemporary**, Telos Press, v. 81, n. 81, p. 5–29, 1989.

_____. Introduction to the Idea of Natural History. In: THINGS beyond resemblance: collected essays on Theodor W. Adorno. New York: Columbia University Press, 2006. P. 234–304.

HULLOT-KENTOR, Robert; DURÃO, Fabio Akcelrud. Entrevista com Robert Hullot-Kentor. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 7, p. 96–108, 2009.

IDEOLOGY, classes, and the domination of nature. In: SITUATIONIST International: Anthology. Berkeley, CA: Bureau of Public Secrets, 2006. P. 131–142.

JARVIS, Simon. **Adorno: a critical introduction**. New York: Routledge, 1998.

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

JESI, Furio. **O mito**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

_____. **Secret Germany: Myth in Twentieth-Century German Culture**. Tradução: Richard Braude. Calcutá: Seagull Books, 2021.

JOHNSON, Harriet. The reification of nature: Reading Adorno in a warming world. **Constellations**, v. 26, n. 2, p. 318–239, 2018.

KAKEL, Carroll P. **The American West ant the Nazi East: a comparative and interpretive perspective**. Londres: Palgrave Macmillan London, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KÖNIG, Helmut. **Elemente des Antisemitismus: Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der "Dialektik der Aufklärung" von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2016.

KÜHL, Stefan. **The Nazi Connection: Eugenics, American Racism, and German National Socialism**. New York: Oxford University Press, 2002.

LECOURT, Dominique. Marx no crivo de Darwin. **Crítica Marxista**, n. 52, p. 129–152, 2021.

LEISS, William. **The Domination of Nature**. New York: George Braziller, 1972.

LEKAN, Thomas M. **Imagining the Nation in Nature: Landscape Preservation and German Identity, 1885-1945**. Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

MAZZOCCHINI, Graziano; CAUX, Luiz Philipe de. Entre Pollock e Benjamin: Teoria e práxis no "Estado autoritário" de Horkheimer. **Princípios: Revista de Filosofia**, v. 26, n. 50, p. 239–262, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/16150>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NOBRE, Marcos; JANUÁRIO, Adriano; CONCLI, Raphael; YAMAWAKE, Paulo. Os modelos críticos de Max Horkheimer. **Novos estudos CEBRAP**, n. 96, p. 153–163, 2013. Disponível em: <<https://scielo.br/j/nec/a/z6tcwKCnwHLNybr7svF3nLt>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

NOERR, Gunzelin Schmid. Unterirdische Geschichte und Gegenwart in der “Dialektik der Aufklärung”. In: DIE Aktualität der “Dialektik der Aufklärung”: zwischen Moderne und Postmoderne. Frankfurt am Main: Verlag GmbH, 1989. P. 67–87.

_____. Editor’s Afterword: The Position of “Dialectic of Enlightenment” in the Development of Critical Theory. In: DIALECTIC of Enlightenment: Philosophical Fragments. California: Stanford University Press, 2002. P. 217–247.

PENSKY, Max. Natural History: the life and afterlife of a concept in Adorno. **Critical Horizons**, Routledge, v. 5, n. 1, p. 227–258, 2004.

PISSARDO, Carlos Henrique. **Os pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva na Dialética do Esclarecimento**. 2011. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

Disponível em:

<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29112011-094314>>. Acesso em: 5 dez. 2023.

RAULET, Gérard. Aufzeichnungen und Entwürfe. In: HINDRICHS, Gunnar (org.). **Klassiker Auslegen (Band 63)**: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2017. P. 97–113.

REGATIERI, Ricardo Pagliuso. **Do capitalismo monopolista ao processo civilizatório: A crítica da dominação nos debates no Instituto de Pesquisa Social no início da década de 1940 e na elaboração da “Dialética do Esclarecimento”**. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em:

<<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-10122015-154258/pt-br.php>>.

Acesso em: 17 mar. 2024.

ROHKRÄMER, Thomas. Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism: Technocratic Tendencies in Germany, 1890-1945. **Contemporary European History**, v. 8, n. 1, p. 29–50, 1999.

RORTY, Richard. The Overphilosophication of Politics. **Constellations**, v. 7, n. 1, p. 128–132, 2000.

ROSE, Gillian. **The Melancholy Science**: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno. London, UK: Verso, 2014.

SHELLING, F.W.J. **Schellings sämtliche Werke**. CD-ROM: Total Verlag, 1997.

SCHMIDT, James. What, if anything, does “Dialectic of Enlightenment” have to do with “the Enlightenment”? In: AUFKLÄRUNGS-KRITIK und Aufklärungs-Mythen: Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive. Berlin: De Gruyter, 2018. P. 11–27.

SCHWARZ, Roberto. “A tribulação de um pai de família”. In: O pai de família e outros estudos. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 22–28.

SILVA, Eduardo Soares Neves; CAUX, Luiz Philipe de. Uma pré-história filosófica do antissemitismo: Adorno e Horkheimer sobre a genealogia do ódio antissemita.

Problemata, v. 10, n. 4, p. 255–272, 2019. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/49665>>. Acesso em: 17 mar. 2024.

SOCHA, Eduardo. Notas sobre o progresso em Adorno (ainda). **ethic@**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 584–611, 2021. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/83027>>. Acesso em: 29 abr. 2023.

SOMMER, Marc Nicolas. Exkurs I. Odysseus oder Mythos und Aufklärung. In: HINDRICHS, Gunnar (org.). **Klassiker Auslegen (Band 63)**: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Berlin: De Gruyter, 2017. P. 23–40.

STAUTH, Georg; TURNER, Bryan S. Ludwig Klages (1872-1956) and the Origins of Critical Theory. **Theory, Culture & Society**, London, v. 9, n. 3, p. 45–63, 1992.

THOLEN, Toni. Crítica melancólica: Benjamin e Adorno. In: WALTER Benjamin: Experiência histórica e imagens dialéticas. São Paulo: Editora Unesp, 2013. P. 243–262.

VIRILIO, Paul. **Guerra Pura**: a militarização do cotidiano. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VOGEL, Steven. **Against Nature**: The Concept of Nature in Critical Theory. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

WHITMAN, James. **Hitler's American Model**: The United States and the Making of Nazi Race Law. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2017.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt**: História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZIEGE, Eva-Maria. Elemente des Antisemitismus. In: HINDRICHS, Gunnar (org.). **Klassiker Auslegen (Band 63)**: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2017. P. 81–95.

ŽIŽEK, Slavoj. **Slavoj Žižek propõe um curto-circuito temporal**. Tradução: Maurício Ayer. 2023. Disponível em:

<<https://jacobin.com.br/2023/02/slavoj-zizek-propoe-um-curto-circuito-temporal/>>. Acesso em: 10 mai. 2023.